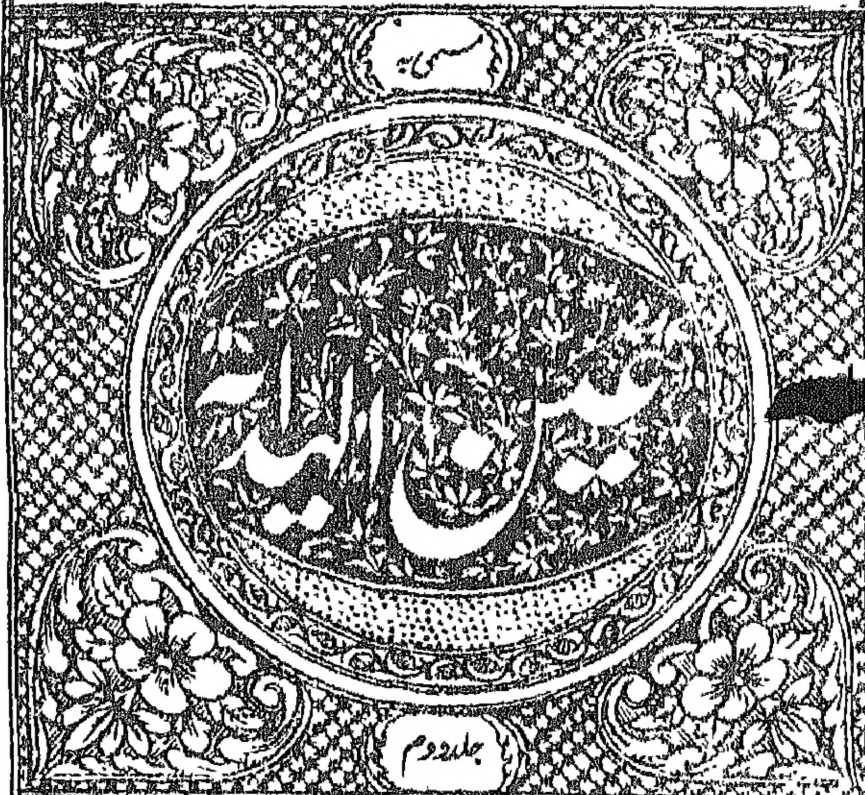


مَنْ رَوَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ نَشَرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ

الحمد لله الذي جعل هذا الكتاب جامعاً لما رووه عن أبي هريرة عليه السلام من مثل بخارا وبلغ
وكابل وما وراء النهر وبلخ وستان وخراسان وروم وشماعني المصداق مع كاسته



در مل بطریقہ اجتہاد آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع جزئی مسائل فتویٰ کے علامہ
انفہاء جامع فروع و اصول حاوی منقول و محقول مولانا امجد علی رحمہ اللہ نے تالیف فرمائی ہے

در مطبع میثاقی نو کتب و مطبع لکھنؤ میں طبع کر دیا



اطلاع۔ اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ مسلسل وار فروخت کے لیے موجود ہے جس کی فہرست مطبوعہ ہر ایک شائق کو چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہے جس کے معاینہ و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں۔ فہرست بھی ارزان ہو اس کتاب کے ٹیبل پیج کے تین صفحے جو سادہ ہیں انہیں بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی و اردو وغیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہو اس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدر دانوں کا گاہی کا ذریعہ حاصل ہو۔

کتب فقہ اردو	کتب فقہ فارسی
تاج الزاویہ ترجمہ اردو در مختار مترجمہ مولوی محمد علی مولوی محمد حسن کامل چار جلدیں۔ راہ نجات۔ ضروری مسائل فائز و روزہ وغیرہ۔ مفتاح الجنۃ۔ از مولوی کرامت علی جونپوری۔ حقیقۃ الصلوۃ۔ مع رسالہ بے نازان۔ ترجمہ فتاویٰ عالمگیری۔ کامل ہر چار جلدیں مع مقدمہ سینے جلد اول مترجمہ مولانا احتشام الدین و باقی ہر سہ جلد مع مقدمہ مترجمہ مولانا امیر علی۔ کشف الحاجات۔ ترجمہ اردو مالک ہنس۔ از مولوی محمد نور الدین۔ نور الہدایہ ترجمہ شرح وقایہ اردو۔ ہر چار جلد کی مطبوعہ نظامی۔ نہر مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲) نائل ثنائید (۳) صدوسی مسئلہ (۴) مناجات ہر گاہ ای تعالیٰ (۵) حلیۃ شریف (۶) نورنامہ (۷) مل مسائل۔ مولفہ مولوی عبداللہ بن عبدالسلام۔ شرح محمدی منظوم۔ مسائل فقہیہ از محمد خان قندھاری الغافلین۔ مسائل دینیہ۔ یت الفقہ۔ مسائل مشککہ فقہ از مولوی ابراہیم حیدر سی۔ بہ السائلین۔ بطور استفادہ۔ قائمی۔ اردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان۔ سائل فقہ۔ از مولوی ابراہیم حسین بنگلوی۔ پا مسائل۔ از مولوی اشرف علی خان۔	ہدایہ۔ پیشانی پر اصل عربی اور تحت میں ترجمہ فارسی مع شرح از علامہ گلکندہ جو مدت سے مستند عالم دو جلد کامل۔ شرح سفر السعادت۔ از مولانا عبدالحق دہلوی معروف بہ عجیب الحج۔ مسمیٰ بہ غایتہ اشعور از ملا محمد شاہ۔ تذکرۃ الجمعہ۔ احکام جمعہ از مولوی عبدالسلام۔ تبیان۔ در حکم تباکو و حقہ از ملا حسین الدین۔ پدا نفع منظوم۔ مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی رح ہام حق۔ مشہور درسی از شیخ شرف الدین سخاوی۔ ماتہ مسائل۔ سو مسائل از مولانا عبدالحق محمد رحمہ اللہ۔ شرح وقایہ فارسی۔ مع حاشیہ ملتقی الانجرا از شاہ عبدالحق محدث دہلوی۔ مسلك المتقین۔ مرغوب علمائے ولایت از مولوی الیاس خان۔ فتاویٰ برہنہ۔ جامع ابواب فقہ از مفتی نصیر الدین۔ قدوری۔ مترجمہ مولانا ابوالقاسم۔ شرح فارسی مختصر وقایہ۔ از عبد الرحمن جامی۔ کنز فارسی۔ از مفتی نصیر الدین کرمانی مختص مع فرہنگ۔ مالک ہنس۔ از قاضی ثناء اللہ رحمہ اللہ مع وصیت نامہ۔ شرح مختصر وقایہ کور میری۔ از مولانا جلال الدین سمرقندی۔ رسالہ تنبیہ الانسان۔ در حدیث حرمت جانوران۔

صفحہ	فہرست کتب والو اب و فصول و مضامین	فہرست کتب والو اب و فصول و مضامین
	کتاب النکاح	کتاب النکاح
۲	شرعیات باقیہ نکاح واسکے اقسام و فضائل بزرگ احادیث	کر جبر و قضا و فی اتفاق کیا ہر باوجودیکہ بیعتی عوام کو
۳	النفاد نکاح	ظاہر حدیث سے خلاف نظر آتا ہے۔
۵	الفاظ نکاح جو سوائے لفظ تزوج و نکاح کے ہوں	ملفوظات باب ہذا۔
۶	اور لفظ نکاح منعقد ہونا ہی اور بعض سے نہیں۔	فصل - فی الکالہ یعنی نکاح میں دیکھ کر کہنے کے بیان میں
۸	فروع متعلقہ لفظ و انفاذ از باب ہذا۔	(فروع) نکاح کی مکالت جائز ہے اگرچہ گوہر ہوں کے
۹	شرائط و دلائل و بحث اعلان نکاح و بیان نہر جہور	ساتھ نہ ہو۔
۱۲	فروع باب تعداد گواہان و صفات صح قاعدہ جلد۔	بحث فضولی یعنی جو شخص ہوں مکالت کے کسی مرد
	فصل - حرات کے بیان میں لینے جو عدد تین و تین	یا عورت کا نکاح کرے۔
	یا رضاعت یا رشتہ و امادی کے ہمیشہ کے لیے	باب المهر۔
	مراہم ہو جاتی ہیں۔	بحث در باب تقدیر مهر و دلائل شاہدہ و تنفیذ تحقیق
۱۵	فروع مطلق و طلی سے حرمت مصاہرت ثبوت ہو جاتی ہے	اختیار تقدیر۔
۱۶	بحث حرمت نہر ناو و اسکے ملفوظات میں مع کتبیات۔	بحث خلوت صحیحہ و موانع۔
۲۰	مسائل اقوام مصاہرت و فروع طلیفہ۔	بحث خدمت و تعلیم کو مقرر کرنا مع تحقیقات و اکتافہ
۲۲	بحث نکاح مشرکات	بحث نکاح میں شروط اور مہر کی تفصیل موافق شروط
۲۳	تحقیقات صابہ و نفیس دلیل قول ابی حنیفہ رحم۔	کے یعنی مثلاً یہاں رکھے تو مہر ہزار درم اور باہر ہزار
۲۷	بحث نکاح محرم و محرمہ لینے جو احرام میں ہوں تحقیقات	تو مہر دو ہزار درم ہے۔
	دلائل و توہین۔	بحث مہر میں اشارہ و تسمیہ کو جمع کرنا و قاعدہ المہر
۲۶	بحث چارے زیادہ نکاح کا مہر جو از قلعی ہے۔	بحث مہر القتل و اسکے اعتباری امور۔
۲۹	بحث نکاح متعہ جو ضعیف دلائل و تحقیقات و اسکے	بحث عورت کو پردہ لیسے جانا اور فروع تحقیق
	ملفوظات نکاح موقت وغیرہ کا بیان۔	فصل - نکاح کفار وغیرہ کے بیان میں۔
۳۰	بحث قضاء قاضی باطن میں اسباب معینہ میں نافذ	فروع متعلق باب ہذا۔
	در مع تحقیق السنہ۔	باب - نکاح الرقیق یعنی حلوک کے نکاح و اسکے
۳۱	فروع ملحقہ باب ہذا۔	احکام کے بیان میں۔
۳۲	باب اولیاء و کفو کے بیان میں۔	بحث عزل یعنی جماع میں لطف نہ رہنے کے لیے علاج
۲	بحث اجازت باکرہ و ثیبہ۔	میں انزال کرنا مع فروع متعلقہ مسئلہ ہذا و دلائل
۴	بحث ترتیب مصاہرات - و خیال بکربانہ وغیرہ۔	بحث برہہ رضی اللہ عنہا کا شوہر آزاد و غلام یا غلام تھا
۴۶	بحث ولی کی غیبت منقطہ و تصحیح و فتویٰ۔	مع تحقیق الروایات و توہین میں الروایات و غیر ذلک
۴۸	فصل - اعتبار کفارت اور تحقیق وجہ اعتبار کفارت	باب نکاح اہل الشک یعنی کافروں کے باہمی نکاح

فہرست کتب و ابواب فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب فصول و مضامین	صفحہ
فصل - متعلق بقیصل سابق -	۱۶۵	بحث جہاد میں قید کی ہوئی عورتوں میں اور تحقیقات و دلائل -	
فصل - فی ثبوت الطلاق و وصفہ یعنی طلاق کر ثبوت دینے یا اسکا وصف کرنے میں -	۱۸۰	فروع - از انجملہ عورت بالذکر اگر کسی امر اعتقادی سے منکر ہو تو نکاح باطل ہے -	
بعض تحقیقات لطیفہ -	۱۸۹	باب القسم یعنی زواج میں باری کے احکام -	
فصل فی الطلاق قبل الدخول - عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان میں -	۱۹۰	فروع متعلق باب ہذا و عورت کے باہر نکلنے وغیرہ کے بیان میں -	
بحث عوام کے طلاق میں حروف و اعراب صحیح ہونے کا لحاظ سا قسط ہے -	۱۹۳	کتاب الرضاع	
فصل - طلاق کنایات کے بیان میں -		فیہ دو وجوہ کے احکام و شرائط و کیفیت	
باب نفوذ یعنی الطلاق یعنی زوجہ کو اس کے طلاق پر کرنے کے بیان میں -	۱۹۸	بحث قلیل و کثیر رضاعت کا حرام ہونا مع تحقیقات و تحقیق اصل جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہے -	
بحث مخیر و مخیش اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجات مطہرات رضی اللہ عنہن کو طلاق کا اختیار نہیں دیا گیا تھا بلکہ اختیار دنیا و آخرت کو دریافت کیا گیا تھا جسے کہ اگر دنیا اختیار کر لیں تو طلاق دینے کا اختیار	۱۹۹	بحث زنا کا دو وجوہ رضاعت کا حکم ثابت کرنا ہر نہیں فروع متعلق باب رضاعت -	
فصل فی الامراء علیہ یعنی عورت کا طلاق اس کے اختیار و ماتمہ میں دنیا یا پھر لفظ -	۲۰۶	کتاب الطلاق	
فصل فی المشیقہ یعنی عورت کی مشیت و خواہش پر طلاق رکھنا -	۲۱۱	طلاق کی مابین و اس کے سبب و شرط و حکم کے بیان میں	
فروع مخیر کے واسطے ایک بار تین طلاق کی کراہت قسط ہے -	۲۲۲	باب طلاق السمیہ - اس کے معنی و صورت و احکام کے بیان میں -	
باب الایمان فی الطلاق یعنی طلاق کو شرط سے متعلق کرنے کے بیان میں -		بحث ایک بار کی تین لفظ سے تین طلاق دینا کیا ایک ہی یا سب واقع ہونگی و بجز دلائل جانہین و تحقیق مقام -	
فصل فی الاستتاد - یعنی طلاق میں استتاد کر سنے کے بیان میں -	۲۳۳	بعض فروع -	۱۴
بحث وراثت استتاد و تحقیق المقام -	۲۳۵	فصل - طلاق دینے والے کی حالت و صفت کا بیان	۱۴
باب طلاق الرضی - یہ باب مرعیز مرض الداء کے بیان میں -	۲۳۷	بحث حدیث میں جہن مراہمین نہ ملے - و تحقیق حدیث الترمذی وغیرہ -	
باب الرجوع - یہ باب طلاق رجعی میں رجوع کو کے احکام میں ہے -	۲۴۷	باب ایقاع الطلاق مع اقسام -	
فصل فیما تکل بہ المطلقہ - یعنی مطلقہ بن امور سے	۲۵۸	بحث و تحقیق و باب اگر لفظ طلاق میں نیت و قصد شرط نہیں ہے - و فروع متعلق ہذا -	
		فصل - فی انفاذ الطلاق الی الزمان - یعنی زمانہ کے طرف طلاق مضاف کرنے کے بیان میں -	

صفحہ	فہرست کتاب و ابواب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتاب و ابواب و فصول و مضامین
۳۴۵	فصل - نفقہ اولاد اور بچہ کی مان کو رضاعت کے لیے اجارہ لینے کے بیان میں -	۲۵۹	شوہر پر دوبارہ حلال ہو سکتی ہے مانند نکاح یا حلالہ مع نکاح کے بیان میں -
۳۴۷	فصل - آباء و اجداد وغیرہم کے نفقہ و تقادیر و شہرہ النکاح کے بیان میں -	۲۶۳	تحقیق قول سعید بن المسیب رحمہ اللہ تھامے - و ترویج مقصد زوجہ رفا عہہ القری -
۳۵۲	فصل - نفقہ مالک و اس کے ملحقات مملوکہ جائزہ کے نفقات میں -	۲۶۹	باب الاطلاق - یہ باب ایلا کے بیان میں ہے - مع خاصہ باب علماء -
	کتاب التناق	۲۷۹	باب الخلع - یہ باب خلع کے بیان میں ہے -
۳۵۳	یہ کتاب مملوک کو آزاد کرنے و اس کی فضیلت اور شرائط و احکام کے بیان میں ہے -	۲۸۸	باب الظمار - یہ باب ظمار و اس کے احکام میں ہے - مع ظمار کے معنی و شرائط و کیفیت و حکم کے -
۳۶۴	باب العبد یعتق بعضہ - جس غلام کا کوئی حصہ آزاد کیا جاوے اس کے احکام -	۲۸۲	بعض الفروع شعلق لفظ ظمار و عمل بظاہر النص -
۳۷۳	باب عتق احد العبدین - یعنی دو غلاموں میں سے ایک کو بلا بیان آزاد کرنا -	۲۹۱	باب اللعان - یہ باب شوہر و زوجہ میں باہم لعان کرنے کے بیان میں ہے مع معنی لعان و کیفیت و شہرہ النکاح وغیرہ -
۳۷۹	باب - الخلف بالعتق - یہ باب عتق کے بارہ بین شرطیہ قسم کھانے کے بیان میں -	۲۹۴	بحث لعان موجب تفریق نہیں بدلیل حدیث صحیحہ -
۳۸۱	باب العتق علی جہل - یہ باب مالی عوض پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے -	۲۹۸	باب لعینین وغیرہ - یہ باب لعین و غیرہ کے بیان میں ہے -
۳۸۵	باب التذیر - اپنے مملوک کو اپنی موت کے بعد آزاد کرنے کا بیان -	۳۰۲	باب العدة - یہ باب عدت کے بیان میں ہے بحث معنی فرد و تحقیق اشتراک و بیان حدیث سعید بن جبش
۳۸۶	بحث مدبر قابل فروخت ہوتا ہے یا نہیں -	۳۱۲	فصل حداد لینے سوگ کے بیان میں -
۳۸۸	باب الاستیلاؤ - یہ باب اپنی باندی کو کشت بین لاکرام و لہ بٹانا پھر اولاد ہو تو اس کے حقوق و احکام کے بیان میں -	۳۱۷	باب ثبوت النسب یہ باب ثبوت نسب کے بیان میں ہے -
۳۹۳	بحث قیافہ شناس کے قول میں -	۳۲۵	باب حضانتہ الولد من احن بہ - یہ باب بچہ کے پرورش اور حقدار پرورش کے بیان میں ہے -
۳۹۶	کتاب الایمان	۳۲۹	بحث عدم اعتقاد برائے طفل -
۳۹۸	یہ باب قسم کھانے اور اس کے اقسام و حکام کے بیان ہے -	۳۳۱	باب النفقة - یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے - فصل زوجہ کے لیے سکے کے بیان میں -
۳۹۸	باب جو کلام قسم ہو جاتا ہے اور جو قسم نہیں ہو اس کے بیان میں -	۳۴۲	ملحقات در بیان لباس - و مسئلہ جبکہ شوہر اپنی زوجہ یا مملوک کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا حکم ہوگا -
۳۹۹	فروع جن میں عین کے اختلاف سے قسہ ہونے میں اختلاف ہے -	۳۴۳	فصل - زوجہ مطلقہ کے نفقہ دے سکنے کے بیان میں -

فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	صفحہ
فصل کفار قسم و اسلی کیفیات کے بیان میں -	۴۳۸	فصل کفار قسم و اسلی کیفیات کے بیان میں -	۴۳۸
باب الیمین فی الذخول والکسب - یہ باب کسین	۴۳۹	باب الیمین فی الذخول والکسب - یہ باب کسین	۴۳۹
داخل ہونے اور سکونت کے بارہ میں قسم کھانے		داخل ہونے اور سکونت کے بارہ میں قسم کھانے	
کے بیان میں ہے -		کے بیان میں ہے -	
بعض الفروع متعلق باب سابق -		بعض الفروع متعلق باب سابق -	
باب الیمین فی الخروج والايتان والکوب وغیرہ		باب الیمین فی الخروج والايتان والکوب وغیرہ	
ذکر یعنی باہر نکلنے اور آنے و سواری وغیرہ امور		ذکر یعنی باہر نکلنے اور آنے و سواری وغیرہ امور	
میں قسم کھانے کے بیان میں -		میں قسم کھانے کے بیان میں -	
باب الیمین فی الاصل والشرب - یعنی کھانے		باب الیمین فی الاصل والشرب - یعنی کھانے	
پینے میں قسم کھانا -		پینے میں قسم کھانا -	
باب الیمین فی الکلام - یعنی کلام میں قسم کھانے		باب الیمین فی الکلام - یعنی کلام میں قسم کھانے	
کے بیان میں -		کے بیان میں -	
فصل قسم متعلق باوقات جنگ و وسطہ الفلاح		فصل قسم متعلق باوقات جنگ و وسطہ الفلاح	
میں اور بیان اختلاف عرف عرب و زبان دیگر -		میں اور بیان اختلاف عرف عرب و زبان دیگر -	
باب الیمین فی التتق والطلاق - باب آزادی		باب الیمین فی التتق والطلاق - باب آزادی	
و طلاق میں قسم کھانے کا -		و طلاق میں قسم کھانے کا -	
باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیرہ		باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیرہ	
ذکر - یعنی یہ باب خرید و فروخت و نکاح کرنے وغیرہ		ذکر - یعنی یہ باب خرید و فروخت و نکاح کرنے وغیرہ	
میں قسم کھانے کے بیان میں ہے -		میں قسم کھانے کے بیان میں ہے -	
باب الیمین فی الحج والصلوة والصوم - یعنی یہ باب		باب الیمین فی الحج والصلوة والصوم - یعنی یہ باب	
حج اسلام و نماز و روزہ میں قسم کھانے کے		حج اسلام و نماز و روزہ میں قسم کھانے کے	
بیان میں ہے -		بیان میں ہے -	
بحث پیدل حج میں سوار ہو جانا جائز ہے مع چرن		بحث پیدل حج میں سوار ہو جانا جائز ہے مع چرن	
بحث ایک رکعت نماز میں -		بحث ایک رکعت نماز میں -	
باب لباس و زیور وغیرہ پہننے میں قسم کے		باب لباس و زیور وغیرہ پہننے میں قسم کے	
بیان میں -		بیان میں -	
باب قتل و ضرب وغیرہ میں قسم کھانے کے		باب قتل و ضرب وغیرہ میں قسم کھانے کے	
بیان میں -		بیان میں -	
باب الیمین فی تقاضی الدراہم - یہ باب درہم		باب الیمین فی تقاضی الدراہم - یہ باب درہم	
کے تقاضا کرنے کے بیان میں مع حصول مقرر تقاضی		کے تقاضا کرنے کے بیان میں مع حصول مقرر تقاضی	
فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین		فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	
مسائل متفرقہ -	۴۳۸	مسائل متفرقہ -	۴۳۸
فروع لطیفہ و مسائل مفیدہ -	۴۳۹	فروع لطیفہ و مسائل مفیدہ -	۴۳۹
کتاب الحدود		کتاب الحدود	
یہ کتاب حدود و سزائے شرعیہ محدودہ کے بیان میں ہے	۴۴۲	یہ کتاب حدود و سزائے شرعیہ محدودہ کے بیان میں ہے	۴۴۲
فصل فی کیفیت الحد و اقامتہ - یہ فصل حد کی کیفیت		فصل فی کیفیت الحد و اقامتہ - یہ فصل حد کی کیفیت	
و اس کی جاری کرنے کی صورت و احکام میں - جو چوبیس		و اس کی جاری کرنے کی صورت و احکام میں - جو چوبیس	
کے کچھ سے مارنے کی حدیث -		کے کچھ سے مارنے کی حدیث -	
باب الحد و الحدیث - یہ باب الحد و الحدیث	۴۵۳	باب الحد و الحدیث - یہ باب الحد و الحدیث	۴۵۳
و حدیث کے بیان میں جو موجب حد ہے اور ایسے حدیث		و حدیث کے بیان میں جو موجب حد ہے اور ایسے حدیث	
جو موجب حد نہیں ہے -		جو موجب حد نہیں ہے -	
باب الشهادة علی الزنا و الخ - زنا و پرگواہی دینے	۴۵۴	باب الشهادة علی الزنا و الخ - زنا و پرگواہی دینے	۴۵۴
درجوع کرنے کا بیان -		درجوع کرنے کا بیان -	
باب حد الشرب - شرب خوری کے حد کا بیان -	۴۵۵	باب حد الشرب - شرب خوری کے حد کا بیان -	۴۵۵
باب حد القذف - یعنی بہتان زنار کے حد کا بیان	۴۵۶	باب حد القذف - یعنی بہتان زنار کے حد کا بیان	۴۵۶
فصل - تحریر کے بیان میں -	۴۵۷	فصل - تحریر کے بیان میں -	۴۵۷
کتاب السرقہ - یعنی چوری کی حد اور اس کے اقسام	۴۵۸	کتاب السرقہ - یعنی چوری کی حد اور اس کے اقسام	۴۵۸
کی بحث -		کی بحث -	
باب ما یقطع وبلا یقطع - باب جس چیز کی چوری	۴۹۱	باب ما یقطع وبلا یقطع - باب جس چیز کی چوری	۴۹۱
میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جسمین نہیں کٹا جاتا ہے		میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جسمین نہیں کٹا جاتا ہے	
مع دلائل کے بیان میں -		مع دلائل کے بیان میں -	
فصل فی الخبز والاخذ منه - یعنی مکان محفوظ اور	۴۹۸	فصل فی الخبز والاخذ منه - یعنی مکان محفوظ اور	۴۹۸
اس سے چوری کرنا -		اس سے چوری کرنا -	
فصل - ہاتھ کاٹنے کی کیفیت و اس کو ثابت کرنے میں	۵۰۴	فصل - ہاتھ کاٹنے کی کیفیت و اس کو ثابت کرنے میں	۵۰۴
باب ما یحدث السارق الخ یغنی مال مسروقہ میں	۵۱۵	باب ما یحدث السارق الخ یغنی مال مسروقہ میں	۵۱۵
چور کے ایجاد کرنے کا بیان -		چور کے ایجاد کرنے کا بیان -	
باب قطع الطريق - باب رہنمائی کرنے کے بیان میں	۵۱۶	باب قطع الطريق - باب رہنمائی کرنے کے بیان میں	۵۱۶
کتاب السیر	۵۲۴	کتاب السیر	۵۲۴
یہ کتاب سیر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے		یہ کتاب سیر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے	
خصائل مبارک و باب جہاد -		خصائل مبارک و باب جہاد -	
باب کیفیت القتال - یہ باب قتال کی کیفیت میں -	۵۲۶	باب کیفیت القتال - یہ باب قتال کی کیفیت میں -	۵۲۶

صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین
۶۰۳	کتاب اللقیط	۵۳۲	باب الموادع یعنی باب باہمی صلح کرنے میں۔
	لاوارث پڑا ہوا بچہ و اس کے امٹھا سنے والے وغیرہ کے احکام میں۔	۵۳۵	فصل مسلم شخص کا امان دینا جائز ہے۔
۶۰۶	کتاب اللقطہ	۵۳۸	باب قسمۃ التنازع یعنی اموال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں۔
	یعنی پڑا ہوا مال پالنے والے کے متعلق احکام کے بیان میں	۵۴۰	فصل کیفیت پٹوارہ کے بیان میں۔
۶۱۲	کتاب الاباق	۵۴۲	فصل فی التقیل یعنی کسی غازی یا جماعت کے واسطے زائد انعام۔
	غلام کے بھاگ جانے اور اس کے واپس لانے والے وغیرہ کے احکام میں ہے۔	۵۵۶	باب استیلاء الکفار۔ باب کافروں کے ہجوم و غلبہ کرنے کا بیان۔
۶۱۹	کتاب المفقود یعنی گم شدہ۔ بے پتہ کے احکام میں۔	۵۶۱	باب الستامن یعنی امان لیکر حرابی کا آنا مسلمان کا وہاں جانا۔
۶۲۲	کتاب الشکرۃ۔ یعنی شرکت کے متعلق مسائل فساد و استحکام میں۔	۵۶۲	فصل ستامن کے احکام میں۔
۶۳۸	فصل فی الشکرۃ الفاسدۃ یعنی ایسے عقود شرکت کے بیان میں جو شرعاً فاسد ہوتے ہیں جیسے لکڑیاں لانا وغیرہ۔	۵۶۸	باب العشر والخراج۔ یہ باب دہائی و خراج لینے کے احکام میں۔
۶۳۹	فصل۔ اختیارات شرکت میں۔	۵۷۳	باب الجزیہ۔ جزیہ ذاتی کے احکام میں۔
۶۴۲	کتاب الوقف	۵۷۹	فصل ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں۔
	یہ کتاب وقف و اس کے معنی و لزوم و اقسام و احکام کے بیان میں ہے۔	۵۸۱	فصل نصارائے بنو تغلب کا بیان۔
۶۵۳	فصل۔ بنائے مسجد و اسکے احکام کے بیان میں۔	۵۸۳	باب احکام المرتدین یعنی مسلمان ہو کر برگشتہ ہو جانے والے مرد و عورت کے احکام۔
	خاتمہ الطبع۔	۵۹۴	بجائے طفل کا اسلام صحیح ہے۔
		۵۹۶	باب البغاة۔ باغیوں کے احکام میں۔

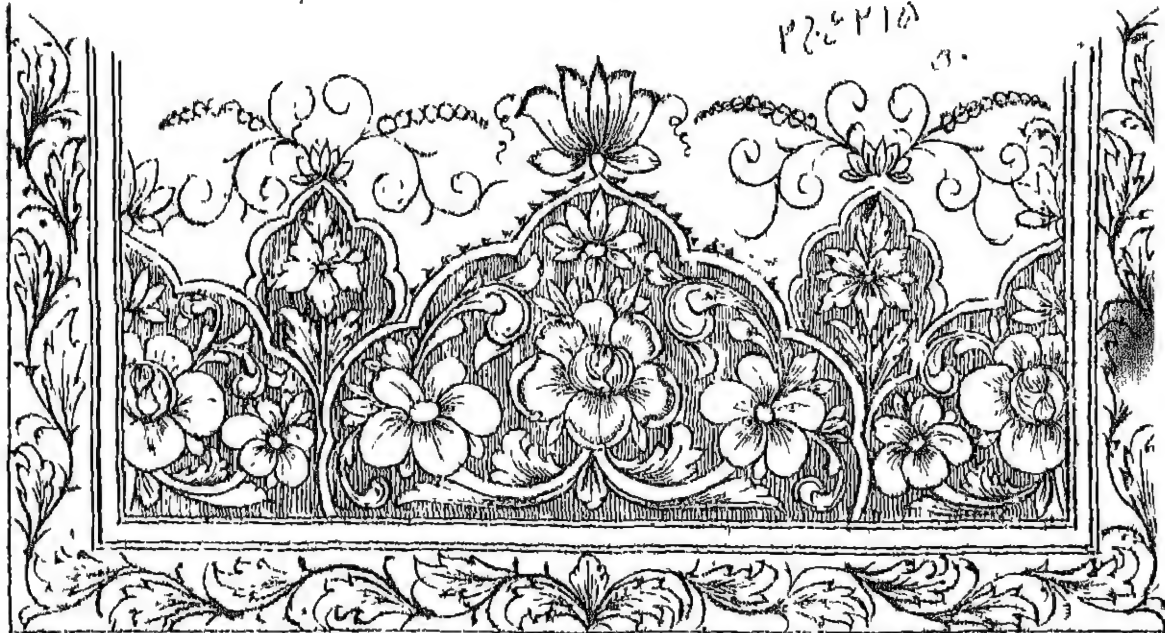
اَوَّارِادُ اللّٰهِ تَعَالٰی رَاقِبَةُ الدِّینِ

الحمد لله الذي قد افصح بين كتابه جامع مدار ومختصر علمه عامة بلاد اسلام مثل بخارا وبلخ
و كابل وماوراء النهر و هندوستان و عرب و روم و شام اعني الاسلاميه كما ترجمه



مدلل بطريقه اجتهاد آيات الاحاديث از اصول و اعتبارات فروع مع تدليل مسائل فتوى بکامل
الانها مع جامع فروع و اصول لای غنى عن نقل و قول سوانا سید میر علی شرح فتاوى عالمگیری نهج الجليل

مطبع فضيل مستمع شمسى کاشغرى صاحب طبع



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریہ وعلی آلہ مادات اللہ وعلی صحبہ
خیار اللہ اجمعین اما بعد یہ ترجمہ جلد دوم کتاب مستطاب ہدایہ خفیہ کی اسالی اللہ سبحانہ ان تمہا مع حسن البقا
ہو ربی جسی ونعم الوکیل ونعم الولی ونعم النصیر قال المصنف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے نکاح ایسی شریعت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور بہت تک بار
بعد عبادت کے نکاح ہی اقرب لطاعت ہے حتیٰ کہ محض عبادت کے لیے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کہ
اور بعض سنہ کہا کہ غلبہ شہوت میں بالاجماع واجب ہے یعنی جبکہ بدون اسکے زمانہ میں پڑ جانے کا خوف غالب ہو جائے
ہو کہ اگر بدون اسکے بچاؤ نہ تو فرض ہے۔ بایں میں ہے کہ اس صورت میں اگر ہر دفعہ ہر قدرت ہو تو ترک میں کہ نہ
ور نہ نہیں۔ اور حالت اعتدال میں نکاح کرنا علی الاصح سنت ہو کہ ہے۔ اور ہر الفاق میں ترجیح دی کہ واجب ہے۔ اگر نکاح
میں جو واقع ہونے کا یقین ہو تو حرام ہے اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ منع د۔ مراد یقین سے یہ کہ اپنے حالات سے
اسکے دلیں ہی واقع ہو پس خوف یہ کہ اسکا زیادہ گمان ہی ہو بدون اسکے کہ دلیں ہی جم جاوے اور اصل اس باب میں
احادیث ہیں جنکے بیان میں برکت ہے۔ حدیث اول اسے گردہ شباب جو کوئی تم میں سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح
سے رواہ سلم و حدیث دوم جیسے میری سنت ہے غلبتی کی اور ایک روایت میں ہے کہ جسے میری سنت کے ساتھ عمل کیا
نی نکاح میں تودہ مجھے نہیں ہے۔ اسن۔ حدیث سوم ستاع دنیا میں سے بہتر عورت صاف ہے۔ رواہ مسلم و تیس
حدیث چہارم چار چیزیں رسولوں کی سنت سے ہیں حیا رکھنا اور غصہ شیو کا استعمال اور سواک و نکاح۔ سنن الترمذی
حدیث پنجم عکاف بن رواحہ میں جو اسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ یا باندی نہیں رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت میں

کہ میں نے اپنے نفس کو تیری جود ہونے کو دیا پس مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو صحیح ہے اگرچہ یہ نہیں کہا کہ میں نے
تیرے نفس کو اپنی جود ہونے کے لیے قبول کیا۔ چنانچہ میں نے کہ اگر صیغہ کے باب سے کہا کہ میں نے اپنی اس دختر کو زنا کی
بوجھ سے ہزار درہم مہر کے دیا پس طفل صغیر کے باب سے کہا کہ میں نے قبول کی تو نکاح باہر کے ساتھ ہو جائیگا۔ اور اگر دختر صغیر
کے باب سے کہا ہو کہ میں نے اپنی دختر کو تیرے سپر کی زنا کی میں دیا تو اس صورت میں سپر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل یہ ہے
ان مافی ہوں مثلاً میں نے تجھے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجہ کی میں لیا یا عورت کے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں یا
یری زور ہونے میں دیا اور مانند اسکے جن لفظوں سے نکاح جائز ہے کہا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا میں نے
ہوا۔ یا میں نے لیا۔ یا میں نے پر کیا تو ان دونوں مافی لفظوں سے منعقد ہو گیا۔ م۔ و نہ عقد بل فظین یعبر باحدیہما عن الایمان
و بالآخر عن المستقبل اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے ایسی دو لفظوں سے بھی کہ ایک کے ساتھ اضمی سے تعبیر کی جاتی ہے اور دوسرے
کے ساتھ مستقبل سے فت پس ایک تو صیغہ اضمی ہوگا اور دوسرا صیغہ یضارع یا امر کیونکہ مضاف سے جیسے حال کے معنی لیے گئے
ہیں استقبال کے معنی بھی لیے جاتے ہیں لیکن ضرور ہو کہ یہاں مقصود حال میں اعتقاد ہونے استقبال یا جنس علماء نے کہا کہ میں نے
یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے اضمی سے تعبیر کیا جاسکے اور دوسرے سے مستقبل سے یعنی دوسرے صیغہ سے مراد ہی مستقبل ہونے پر صرف
صیغہ امر ہوگا۔ مثل ان یقول زوجنی جیسے یوں کہے کہ تجھے زوجہ کر دے۔ فت یعنی مرد کے معنی مستقبل نہ وقت کا
پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے زوجہ کر دیا۔ یعنی بعینہ اضمی کہے۔ اور اسی طرح مرد کے کہ تو میری عورت ہو جا پس عورت
نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو منعقد ہوگا۔ فت۔ لان ہذا توکیل بالنکاح اس واسطے کہ یہ کلام (زوجنی) نکاح کے واسطے قول
کرنا ہوا۔ پس مرد و عورت میں سے جسے دوسرے سے زوجہ کرنا ہو اسکو اپنی طرف سے وکیل کر دیا۔ واللہ احد قولی طرفی
النکاح علی ما بینہما اللہ تعالیٰ۔ اور ایک شخص نکاح کی طرف میں نے ایجاب و قبول کا متولی ہو جاتا ہے چنانچہ
مدلل بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ فت پس مرد و عورت میں سے جو وکیل ہو گیا وہ ایجاب و قبول دونوں کر سکتا ہے اور
اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اسکے وکیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ
بعینہ امر مستقبل کہنے سے جو وکیل ہو جائے اسکے ایجاب و قبول کر گیا پس نکاح منعقد ہو جائیگا۔ سپر اعتراض کہ میں نے
زوجہ کر دیا تو وکیل سے تو ایجاب نہیں بلکہ وکیل کے ایجاب و قبول لفظ مافی سے نکاح ہوا اور زوجہ مستقبل سے نکاح ہوا
جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجہ سے ایجاب ہو گیا تو وکیل کا ایجاب ہو۔ لہذا کہا گیا کہ ایجاب کی عبارت بالذکر بعینہ
میں باسبب ہے پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ اسبب و دلیل ہے مافی کے اسبب ایک مافی و ایک
مستقبل کے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب بنا برا اختیار ہے۔ م۔ کہ کہ زوجہ تو وکیل سے نکاح ہوا اور مافی کا اسبب و دلیل ہے مافی کے
نکاح میں صیغہ امر بھی ایجاب ہوتا ہے اور یہی مطلق و خلاف و کفالت و حبس ہیں۔ پس زوجہ ایجاب ہوا اور زوجہ جب نکاح
ہوا۔ ابن الہمام نے اسکو پسند کیا کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ ہے جس سے اولیٰ کلمہ معنی انعقاد مقصود ہوں پس جب زوجہ مستقبل
مستند ہو تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضروری حالانکہ یہ لفظ
اس لائق نہیں جیسے بیچ میں مشتری نے کہا کہ میں نے تیرے پاس آؤں گا اگرچہ مقصود یہ کہ خریدنے کے واسطے آؤں گا مگر یہ لفظ بھی نکاح
میں ہے۔ پھر شیخ رحمہ نے لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ زوجہ کو توکیل اختیار کرنا ضروری نہ ہے بیچ میں جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور مال
نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو بیچ منعقد نہیں ہوگا۔ کہ بیچ مشتری کے کہ میں نے قبول کیا تو ان دو طرف میں بیچ ہوئی کہ نکاح میں
ایک شخص طرفین کا متولی ہو جاتا ہے بیچ میں بیچنا یا خریدنا مقصود ہے بیچ میں لکھا ہے۔ م۔ اور امام حمید الدین نے کہا کہ
ما فی حدیث انعقاد نکاح کی مثال صحیح ہے کہ اگر عورت نے کہا کہ قبلت۔ م۔ فت۔ از زوج صیغہ ماضی

یعنی حال ہو جس سے مستقبل کی تعبیر بھی ہوتی ہو تو حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دو نوبت صیغہ ماضی کے ساتھ ہوا ایک ماضی اور دوسرا
 ایسا صیغہ کہ جس سے مستقبل سے تعبیر ہوتی ہو۔ نہ اتفاق میں کہا کہ مستقبل خواہ صیغہ امر ہو یا مضارع یعنی حال ہو وہ واضح ہو کہ نکاح
 باطل جیسے مسلمان نے ہندو عورت سے نکاح کیا تو باطل ہے اگرچہ ایجاب و قبول بھی ماضی یا مستقبل و ماضی ہو تو یہاں ماضی کا
 کی مراد یہ کہ نکاح منعقد کے واسطے جو شرائط ہیں ان کے اولیٰ بہ کہ الفاظ ایجاب و قبول کے و دونوں ماضی یا ایک ماضی اور دوسرا امر
 یا صیغہ مضارع یعنی حال ہو۔ دوم یہ کہ عقل ہو حتیٰ کہ جو طفل نکاح کے مفاد کو نہ سمجھتا ہو اور مجنون کا وہ عقد کرنا منعقد نہیں بلکہ باطل
 ہے۔ اگر طفل سمجھدار ہو تو منعقد ہوگا بھیر بلوغ و آزادی کے واسطے لازم ہونے کے شرط ہے حتیٰ کہ طفل سمجھدار و ملوک بالغ کا نکاح کرنا منعقد
 مگر اسکے ولی و مولیٰ کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہے کہ کافی الیہ۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کی اجازت دیکھی جاتی ہے کہ لازم ہوگا یعنی ٹوٹ
 نہیں سکتا مگر نصف مہر مثلاً پیشگی ٹکڑا ہو تو یہ بھی نافذ نہ ہوگا حتیٰ کہ مہر تھا۔ دیدہ سے اس سے معلوم ہوا کہ نکاح لازم کہی نافذ نہ ہوگا
 و تاہم۔ م۔ شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو یعنی ایسی عورت جسکو شرع نے نکاح سے حلال کیا ہو انتہائے شرط حرام یہ کہ وہ فاجر یا
 ایک دوسرے کا کلام نہیں فاضیحان۔ پھر اگر وہ اس لفظ کو عقد نکاح نہیں سمجھتے ہیں تو بھی علیٰ اختصار منعقد ہو جائیگا مختار الفقہاء۔ م۔
 بان الفاظ نکاح کا تو نام منعقد نے فرمایا۔ و منعقد بلفظ التکلیف صادر نکاح منعقد ہوتا ہے بلفظ نکاح فت۔ چنانچہ ہر دو کا قول کہ میں نے
 تیرے ہزار روپے پر نکاح کیا۔ یا تجھے نکاح میں لیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بار ماضی ہوئی یا نہ۔ یا کہا کہ باسمع و اطاعتہ۔ یعنی
 سر و چشم۔ البراریہ۔ و التزویج اور بلفظ تزویج فت منعقد ہوتا ہے پس لفظ نکاح و تزویج تو بالاتفاق اوصیٰ ہیں اور باقی اختلافی
 انتہائے ہیں۔ و الہیۃ اور بلفظ ہبہ فت منعقد ہوتا ہے کہ میں نے اپنے نفس کو بوض ہزار کے تجھے ہبہ کیا۔ و التملیک
 بلفظ تملیک یعنی مالک کر دینا فت منعقد ہوتا ہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا۔ و الصدقۃ اور بلفظ صدقہ
 چنانچہ میں نے اپنے نفس کو تجھے صدقہ دیا اسکا خلاصہ یہ کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہو
 عقاد ہوگا ورنہ نہیں۔ و قال الشافعی لا یعقد الا بلفظ التکلیف و التزویج۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ نکاح
 منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔ لان التملیک لیس حقیقۃ فیہ ولا مجازۃ اعتمدہ اسو۔ اسلئے کہ
 نکاح میں حقیقت نہیں اور نہ نکاح سے مجاز ہے فت۔ حالانکہ لفظ میں معنی میں استعمال ہوا حقیقت یا مجاز ہونا چاہئے
 التزویج للتحقیق کیونکہ تزویج واسطے تلفیق کے ہے فت یعنی زوجہ دن کو جو ایک بن باہم چسپان کرنا۔
 للاح للاح اور نکاح واسطے ضم لینے کے ہے فت تو ملک نہ حقیقی معنی ٹکڑا ہے اور نہ مجازی۔ ولا ضم ولا
 تزویج بین المالک و المملوک اصلاً حالانکہ مالک و مملوک کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہے اور نہ باہم چسپان کرنا۔
 زبان ثابت ہے چنانچہ فرمایا۔ و لانا ان التملیک سبب ملک المتعہ فی محلہا بواستطاعتہ ملک الرقبۃ اور ہماری دلیل
 ایک سبب ہے متعہ کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو متعہ کا محل ہے جو اسطہ ملک رقبہ کے فت چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے
 (میں) کرنا کا مالک ہوا اور مراد یہ کہ اسکی ذات کا مالک ہوا اس سے اسکی متعہ حاصل ہوگا مگر بشرط حلال جو بشرط طہرہ
 (میں) کرنا کا مالک ہو تو معلوم ہوا کہ اگر رقبہ حاصل ہوتا ہے حاصل ہونے کا سبب ہے و ہوا الثابت بالمتعہ
 کہ مالک متعہ نکاح سے ثابت ہوتی ہے فت و طبیعت نکاح سبب ہے ملک متعہ کا اسی طرح ملک رقبہ کا ایسا ہے کہ مالک متعہ کا
 ان الجواز اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہوتی ہے جن طریقوں سے مجاز استعمال صحیح ہوتا ہے ان میں ایک سبب بھی ہے چنانچہ
 کہ ان نکاح کو نکاح مراد یہ کہ آفتاب سے جو کہ دن کا سبب ہے تو جائز ہو کہ تملیک سے مجاز نکاح مراد لیا جاوے اگرچہ ایک
 اس جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا اور ملک رقبہ مراد نہیں ہو سکتی چنانچہ مالک متعہ
 مراد ہے۔ اسی طرح لفظ ہبہ و صدقہ سے ذات کی ملک حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجاز ہو سکتا ہے۔ چنانچہ

عاریت کے جی کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تجھے عاریت دیا تو نکاح نہیں ہوگا۔ اور مانند عاریت کے حلال کر دیا۔ بیابان
 شمع کر دیا۔ منع کر دیا۔ اقالہ کر دیا۔ تجھے اجارہ دیا۔ تجھے شریک کیا۔ تیری سکا بنہ ہو گئی۔ تجھے ولیت دی۔ ان الفاظ سے نکاح منع
 ہوگا۔ م۔ ع۔ اگر کہا کہ میں تیری ہو گئی اور مرد نے قبول کیا تو خلاصہ و ذخیرہ کا مختاریہ کہ انعقاد ہوگا۔ م۔ ع۔ اگر گواہوں کے حضور
 میں اقرار کیا کہ یہ میری جوہر دار یہ میرا شوہر ہے تو حکماً یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہیں ہوگا لیکن دیا نہ یعنی التمتع۔ لے
 کے نزدیک نکاح ہے۔ جو اربع الفقہ۔ غ۔ یعنی جبکہ نکاح میرا کہ مقصود ہو۔ م۔ اگر کہا کہ میں نے اسکو جوہر کر لیا و میں نے اسکو
 شوہر کر لیا تو علی الصبح یہ نکاح ہو۔ م۔ اگر کہا کہ اسے میری جوہر۔ عورت نے کہا کہ ہاں حاضر ہوں تو سبب یہ کہ
 انعقاد ہوگا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اگر بزل و عصب کے طور پر ایجاب و قبول کیا تو تین عقد لیتے ہیں کہ وہ صحیح ہو جائے تو تین نکاح و طلاق
 رجعت چنانچہ حدیث ترمذی میں صحیح ہے و قد رواہ ابو داؤد و ایضا۔ یہی قول احمد بن حنبل و مشہور مذہب ہاں کہ م۔ ع۔ عاریت
 نے فرمایا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے اور یہ حدیث امام شافعی جم پر بحث ہے۔ ایجاب یا قبول میں شرط لگانا صحیح نہیں مثلاً اگر تو
 گھر میں داخل ہو تو میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے اور اسی طرح کسی وقت کیجاب و انصاف کرنا صحیح نہیں
 مثلاً جب جمعہ کا روز آئے تو میں نے ایجاب یا قبول کیا۔ اور نکاح کے شرائط مثلاً عورت کو پردہ میں نہ لیا و یگانا ایک عقد
 او اگر لگا اور مانند اسکے جو فاسدہ نہوں صحیح ہیں اور انکو پورا کرنا حکماً بھی لازم ہوگا کہ م۔ ع۔ فی حدیث الصبح وغیرہ۔ م۔ اگر ایجاب
 قبول کو لفظ میں نہیں کہا بلکہ لکھ دیا یا چھڑا ڈھالیا تو جائز نہیں اور انعقاد نہ ہوگا۔ م۔ ع۔ اگر کہا کہ میں نے تجھے دینی کا
 کیا یا اسنے کہا کہ میں نے قبال کیا۔ اور عقد انکو بگاڑا تو صحیح نہیں ہے اور اگر کوئی غلط لفظ عام استعمال میں شائع ہو گیا
 یا قصد انعقاد ہو یا زبان سے ادا نہوا تو انعقاد ہوگا بخلاف طلاق کے کہ اگر طلاق یا تلاق یا تل لاک دی تو اعتبار
 قضاء میں واقع ہوگی۔ م۔ ع۔ و یہ عقد بلفظ الصبح۔ اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے بلفظ صبح و غیرہ۔ مثلاً عورت نے کہا
 اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کیا۔ صبح کیا۔ اور اسی طرح میں نے اسقدر مہر کے عوض میرے نفس کو تجھے خرید لیا تو
 عدم جواز کہا لیکن حق یہ کہ نکاح منعقد ہوگا۔ ہو ا صبح کو جو طریق المجاز یہی صحیح ہے کیونکہ مجاز کا طریق موجود
 کہ صبح سے ملک رقبہ ہو کر سبب نکاح منعقد ہو اور یہی نکاح سے ثابت تو جب حقیقت صبح نہیں تو مجازاً نکاح مراد ہے۔ م۔ ع۔
 لوثامی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے بعض ہزار کے یہ باندی تیرے ہاتھ فروخت کی اور دوسرے نے قبول کیا تو
 صبح ہو جائیگی کیونکہ بیان حقیقی میں تحقق ہن اگر جبکہ مجاز مراد ہونا انکی اقاری شہادت وغیرہ سے ثابت ہو۔ م۔ ع۔
 ولا منعقد بلفظ الا جارة فی الصبح۔ اور اجارہ کے لفظ سے صحیح قول میں نہیں منعقد ہوگا۔ لانه ليس بسبب
 الا جارة۔ کیونکہ اجارہ کچھ ملک قلع کا سبب نہیں ہے۔ م۔ ع۔ جی کہ اگر کسی نے اپنی لوثامی اجارہ پر دیدی تو سوائے نکاح
 وطی حلال نہیں اگرچہ مولیٰ جو مالیت سے اجازت دیدے کیونکہ خالی بندہ کی اجازت کافی نہیں جب تک شرعی اجازت نہ ہو
 بطریق نکاح یا ملک ہبہ و صدقہ وغیرہ۔ اور وہ بیان نہیں ہے۔ ولا بلفظ الا باحة والا جلال والا عارة۔ م۔ ع۔
 منعقد ہوگا بلفظ اباحت و احلال و اعارة۔ م۔ ع۔ اباحت مباح کرنا۔ اور احلال حلال کر دینا و اعارة یعنی عاریت دینا
 عاریت بالتمتع یا اسکا اور صغیرہ کاہلی یا لوثامی کا مولیٰ بروقت ایجاب و قبول کے کہے کہ میں نے اپنے نفس یا اس کو
 مجھ سے ہزار درم کے تیرے واسطے بلیج کیا یا تجھے حلال کی یا تجھے عاریت دی اور دوسرے نے قبول کیا تو نکاح منعقد
 اگرچہ انکا مقصود انعقاد نکاح ہے۔ لہذا قلنا۔ اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ م۔ ع۔ ان اور میں سے کوئی ایک سبب
 کا سبب نہیں تو مجازاً نکاح مراد نہیں ہو سکتا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ایجاب کے واسطے خالی قصد کافی نہیں ہے بلکہ قصد
 لفظ بھی ایسا ہو جس سے بالفعل معنی نکاح کے یعنی ملک قلع حاصل کرنے کے پیدا ہوتے ہوں یا وہ سبب ہو جس سے ملک قلع کا

لفظ بولنے سے مسبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہو گیا کہ زوجی ایجاب نہیں اگرچہ اس سے منع نکاح مقصود ہو بلکہ صحیح یہ کہ تکلیف ہی جیسا کہ ابامعتنفذ رحمہ نے فرمایا ہے اور بالفعل کے قید سے معلوم ہو گیا کہ لفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منع نہ ہوگا۔ ولا بلفظ الوصیۃ او وصیۃ بلفظ وصیت و ف۔ جو بالفعل کے معنی سے مخالفت ہے اگرچہ سبب ملک ہے۔ لانا تو حیث الملک مقصود الی ما بعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہے ملک کو حالیکہ وہ زائے بعد موت کے طرف مشاف ہو ف۔ اسی واسطے اگر زید نے بکر کے لیے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہی نہیں اگر نکاح کے وقت کہا کہ میں نے اپنی دختر کی بفتح کی تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح میں دی تو نکاح منع نہ ہوگا اگرچہ وصیت سے ملک حاصل ہو جاتی ہے لیکن ایجاب بالفعل ضرور ہے حتیٰ کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منع نہیں ہوتا اگرچہ مالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہے۔ نکاح کے کہنا کہ اگر دیں گے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بفتح کی تیرے واسطے وصیت کرنا بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منع نہ ہو جائیگا۔ ابن الہمام کہتے ہیں کہ کسی کا خلاف نہونا چاہیے کہ کہتا ہوں کہ میں اس کے واسطے وصیت کر رہا ہوں۔ و وصیت بالفعل ہے معنی ہے تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ و جہ نکاح و جہ شہدہ منع نہ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر وطی کرے تو جہ نہ ناساقط ہوگی اور جو ہر ٹکڑا ہے اگر ایسی عورتوں کے ہر سے نہ اسبقہ دلا یا جائیگا جو ہر مثل ہے اور اگر ہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلا یا جائیگا المبیوط مفع۔ (فرق) نکاح و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ علیہ میں دو قول ہیں مفع۔ اگر عورت اجارہ کا بدلہ اسلام کا راسخ میں کسی مثلاً یاب نے کہا کہ میں نے قیرایہ واریعوض اپنی اس دختر کے اجارہ یا دس من گھونٹا کے سلم میں تجھے دی ہے لکھا کہ الفقاء ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھا یا کہ اس میں کسی کا خلاف نہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہاء پر ایک تعاطی سے عزم انعقاد بوجہ امانت کی ہے اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہے۔ عورت زبان عربی نہیں جاتی ہے اس لیے سکھلا دیا کہ یوں کہے کہ نہ وجہ نفسی شک۔ میں نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے میں دیا یا زبان فارسی میں مروے قبول کر لیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وہ اسکو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہو جائیگا۔ اگر مرد کو سکھلایا تو صحیح ہے جیسے مرد کو طلاق سکھلایا تو واقع ہو جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہ ہوگا جیسے نکاح صحیح ہوتا ہے اور خلع میں صحیح یہ کہ واقع نہ ہوگا جیسے قرض خواہ کو بری کرنا سکھلایا تو قرضہ ارمی نہ ہوگا۔ مفع۔ اگر ایجاب نکاح ہزار درم کے پس اسے قبول کیا مگر کہا کہ ہر نہیں یا ہر کم کیا تو شلح سے کہا کہ صحیح نہیں ہے۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تیرے نکاح کے لیے پس جب عورت کو خط پہنچا اسے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو خانہ کے عہدہ تران دیا تو نکاح منع نہ ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے جب شوہر حاضر ہو اور اسے تحریر کر دیا تو نہیں صحیح ہو۔ گوئیے کا ایجاب اشارہ بیک اشارہ معلوم ہو۔ ایچی نے اگر بچھنے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے روبرو قبول کیا صحیح ہے۔ ایجاب و قبول سے خارج جو شرطین فاسد لگائی جاوین اس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم پر عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کر دے یا اپنی اس باندی کو اپنے بھائی کے لیے نکاح کر دے۔ تو نکاح منع نہ ہو اور شرط باطل ہے۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہیے مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے نکاح کیا ہزار درم پر۔ اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول محل ہے مگر اگر بعد پیغام ایجاب کے پھر قبول کرے۔ یہ سب شرط چارم کے متعلق ہے۔ شرط چشم عورت کی رضا مندی جبکہ بالغ ہو خواہ یا کہ ہو یا شبہ ہو۔ تا ضیخان۔ شرط ثلث۔ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بے مثلاً دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہو یا بالسی کام میں مشغول ہو جس سے مجلس بدلتی ہے تو ایجاب باطل ہو گیا اب قبول بغیر نہیں تو اسے سر سے ایجاب و قبول کوین۔

اگر دونوں ایک رشتہ میں ہوں تو مجلس تبدیل نہوگی بخلاف دو جانوروں کے۔ اجماع اور قبول فی الفور ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے۔ بشرط ہفتہ یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اسکے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ میں کل کی جگہ بولا جاتا ہے۔ سرگردن وغیرہ بخلاف ہاتھ و ٹانگہ۔ نصف کے۔ ہ۔ بشرط ہفتہ یہ کہ عورت و مرد جنین باہم عقد ہی معلوم ہوں خواہ ظاہر یا غیر سے باہم اور اسکے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لیے شرط ہے علی الصبح اگر آئندہ سے لوگ خالی نام سے جان جاویں ہ۔ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لیے دلی یا مہولی کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں بلکہ صحت یا لازم ہونے کے شرائط میں سے ہے اور یہاں صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہے۔ بشرط ہفتہ گواہ ہیں۔ قال ولا ینقذ نکاح المسلمین الا بحضور شاهدين۔ اور نہیں منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہوں کے حضور میں نہ اور نکاح کا نکاح ان کے دین پر ہوگا۔ اور وہ ہونا کمتر تعداد ہے پھر گواہوں کے صفت یہ کہ۔ حرین عاقلین بالغین مسلمین مرد آزاد ہوں عاقل ہوں بالغ ہوں مسلمان ہوں نہ رہا یہ کہ مرد و عورت یا عورتین تو فرمایا۔ رجلین اور رجل واحد خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں نہ ہیں دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قائم ہوں نہیں رہا یہ کہ ایک عورت یا عورتین عاقل ہوں یا عورتین تو فرمایا۔ فواہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں نہ ہیں۔ عادل ہونے اور کسی وقت میں شوہر یا عورت کو ناکش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور میں غیر عادل گواہوں۔ نبوت ہوگا۔ مگر نکاح ان سے منعقد ہو جائیگا۔ حتی کہ فرمایا۔ او محمد و دین فی القذف۔ یا دونوں گواہ ایسے ہوں بہتان لگانے پر حد اری گئی ہو۔ نہ قال تعالیٰ ولا تقبلوا الھم شہادۃ ابداء۔ اور ہمیشہ کے لیے انکی گواہی مستقیم نکاح میں انکو گواہ بنانا جائز ہے مگر حاکم کے سامنے انکی گواہی کبھی قبول نہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی۔ اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح۔ امام مصنف رحمہ نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح میں گواہی شرط ہے نہ۔ نکاح کے واسطے شرط ہے یہی عامہ علماء کا قول ہے البدائع۔ لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہود۔ بدلیل قول حضرت نکاح مگر گواہوں کے ساتھ نہ رواہ الدار قطنی۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ کسبیاں حرام نہ عورتیں۔ جو اپنا نکاح بغیر گواہوں کے کر لیتی ہیں۔ ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق میں عبد اللہ بن ابی بن عباس کا قول رکھا اور ابی القاسم بن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوعہ اور کہا کہ موقوف ہے صحیح ہے اور ابی بن عباس سے صحیح ہوا کہ نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ۔ ترمذی رحمہ نے کہا کہ اس باب میں عمران بن حصین و انس والی ہر ایک روایت میں اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ان کے بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر گواہ۔ مائتہ۔ پس انہیں اس مسئلہ میں کچھ خلاف نہیں تھا پھر ایک قوم متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور انکا اختلاف جو کہ میں ہر کہ اگر ایک کو پھر دوسرے کو گواہ کیا تو علماء کو فہ وغیرہم میں سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہیں جائز ہے نہ اختیار دو یا تین بروقت عقد نکاح کے موجود ہوں اور بعض علماء اہل بدعت نے جائز رکھا بشرطیکہ اسکا اعلان کر دیں اور کسی قول ہے۔ اور بعض علماء نے کہا کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہے انتہی اسکا عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی و شہادتی عدل و اماکان من نکاح علی غیر ذلک غیر الحدیث۔ یعنی نکاح نہیں مگر دلی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سوائے ہودہ باطل ہے پھر اگر چہ گواہین دلی نہیں اسکا دلی سلطان ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ و ہو حجتہ علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشہدین اور یہ حدیث نام مالک پر حجت ہے اعلان شرط ہے بین شہادات و نہ بین امام مالک رحمہ شہادت۔ اور یہ حدیث کے خلاف ہے۔ بشرط ہفتہ گواہ ہیں تو انہی حدیث حجت ہے شیخ عینی و ابن الحام رحمہ وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہے مگر وہ گواہین

کے لئے لازم چنانچہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ اس نکاح کو اعلان کرو اور اس پر غریبوں کو بھلیاں بجاؤ۔ بعض روایات میں وقت واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شریعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہیں اور امام مالک رحمہ کے نزدیک دوٹ وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ انہما سے نکاح میں ہے۔ اگر ایک مرد عورت میں شوہر و زوجہ کا برتاؤ یا اعلان یا نزدیکوں کو انکے جو روخاوند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کہ کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ ولابد من اعتبار الحریق فیہما لان العبد لا شہادۃ لہ لعدم الولاية۔ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی میں ضروری ہے کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت نہیں بوجہ ولایت نہ ہونے کے معنی ولایت ناقص بھی نہیں کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا ذات خود اختیار نہیں تو دوسرے کے اوپر شاہد بھی نہ ہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اسکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ اور امام احمد کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے سئل کیا اور یہی ایچ ہو و انتہی تعالیٰ اعلم۔ ولابد من اعتبار العقل والبلوغ لانہ لا ولاية بدوہما۔ اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر تدریس اعتبار الاسلام فی النکح المسلمین لانہ لا شہادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمان کے نکاح میں گواہ کا اسلام معتبر ہونا ضروری ہے اس واسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہیں ہے۔ فقہ جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے ولایة فی وصف الذکورۃ۔ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہیں لیا گیا۔ حتیٰ یمنقذہ من رجل وامرأتین حتیٰ کہ ایک مرد و دو عورتوں کی حضور سے منع ہوگا۔ وفیہ خلاف الشافعی اور آئین شافعی رحمہ کا خلاف ہے وقت انکے نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے۔ مستعرف فی الشہادات انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور غریب کتابہ الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ تجھے معلوم ہو جائیگا۔ یعنی ہمارے دلیل و نہ شافعی کی دلیل وہاں مذکور نہیں ہے۔ ولا تقسط فی العداۃ حتیٰ یفقدہ فیفسد الفاسقین عندنا خلافا لاشافعی رحمہ اور عادل ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ دو فاسقوں کی ایک حضور سے ہمارے نزدیک نکاح منع ہو جائیگا بخلاف قول شافعی رحمہ کے فقہ انکے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور یہی قول احمد ہے۔ کہ ان الشہادۃ من باب الکراۃ والفاسق من اہل الایمان امام شافعی رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی کے لئے قسم کراست ہے اور فاسق لایق امانت ہے وقت بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن جابر میں شاہدین عادلین شرط ہیں اور بعض روایات میں جو مطلق شاہدین آیدہ بھی اسی مکتبہ پر محمول ہے۔ ولما انہ من اہل الولاية۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسق بھی ولایت والوں میں سے ہے وقت حتیٰ کہ بالاجل وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اہل الشہادۃ۔ خود شہادت والوں میں سے ہوگا۔ و ہذا لانہ لما لم یحرم الولاية علی نفسه لاسلامہ لا یحرم علی غیرہ لانہ من جنتہ اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا بوجہ اللہ تعالیٰ کے توحید پر ایمان لانے کے خود غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہ ہوگا کیونکہ یہ غیر بھی اسکے جنس سے ہے وقت یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے۔ ولانہ صلح مکتبہ اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے وقت یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مکتبہ۔ خود اسکا حکم ہو جانا جائز ہے وقت حتیٰ کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا اشیاء ہر۔ تو اسی طرح وہ شاہد ہو سکتا ہے وقت کیونکہ یہ بالاتفاق قرار پایا کہ تغار و شہادت ایک ہی مجلس سے ہیں کیونکہ دونوں میں دوسرے پر اپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے سے صلح ہوں۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح میں جائز ہے کیونکہ یہ گواہی او اگر مسلمہ کے لئے ہے۔ بلکہ اگر نکاح کی نگرہ ہے و الحمد و فی القذف من اہل الولاية فیکون من اہل الولاية۔ کہ قذف میں حد مارا گیا ہو وہ بھی ولایت والوں سے ہے خود گواہی والوں میں سے بھی ہوگا لہذا کہ

وہ یعنی گواہی اٹھانے میں گواہ ہو سکتا ہے اگرچہ اس گواہی کو ادا کرنے میں لائق نہیں ہے اور نکاح میں اصل مقصود گواہی اٹھانا تو محدود القدر اٹھا سکتا ہے اگرچہ تو بہن کی ہوا بچہ و اما القامت فیہ شرة الادار بالشیء بکرمیۃ۔ اور اور ایسے شخص میں صرف شرہ ادارہ فوت ہے وجہ ممانعت کے جو اسکے جرم کی وجہ سے ہے۔ یعنی تولہ تعالیٰ ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابہ سے مردہ القدر کی گواہی ادا نہیں ہو سکتی اور یہ ممانعت اسکے نفل بہتان کا ہے جو پیشہ سپرد ہے یا بچہ وہ شہادت اٹھا سکتا ہے اور لائق ادارہ نہیں ہے۔ ولا سیالی بقواتہ اور ادارہ فوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائیگا۔ گمانی شہادۃ الحمیان و اپنی القادرین۔ جیسے اما جوئی گواہی اور عاقدین کے بیٹوں کی گواہی میں ہوتی ہے۔ یعنی اگر نکاح میں دو اندھے گواہ ہوں یا مرد و عورت میں سے کسی کے دو بیٹے یا نفع مائل گواہ ہو جاوین تو جائز ہے حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ یوں ہی محدود القدر ہر وہ شخص جسکی گواہی عاقدین کے حق میں قبول نہ ہو جائز ہے۔ ہ۔ یہ شرط ان گواہوں میں ہیں جو مسلمان مرد و عورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔ قال وان تزوج مسلم ذمیۃ۔ اور اگر مسلمان مرد نے کسی ذمیہ سے نکاح کیا تو بشرطیکہ ذمیہ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو۔ بشرطہ ذمیۃ جائز دو ذمیوں کی گواہی ہے سابقہ تو نکاح جائز ہے۔ لیکن اگر تافہی کے یہاں اس نکاح کا غاصبہ پیش ہوا تو ان گواہوں کی گواہی ذمیہ پر جائز ہے اور مسلمان پر نہیں جائز ہوگی۔ عندہ ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ یہ جواز ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ و قال محمد و زفر لا یجوز لان السماع فی النکاح شہادۃ ولا شہادۃ فلا یرفع علی المسلم فکا تہام لیسما کلام المسلم امام محمد و زفر نے کہا کہ ذمیوں کی گواہی نہیں جائز ہے کیونکہ نکاح میں ایجاب و قبول سننا ہی شہادت ہے حالانکہ مسلم پر کافر کی کچھ شہادت نہیں تو گویا دو ذمیوں نے مسلم کا کلام ہی نہیں سننا۔ حالانکہ نہ سننے میں بالاتفاق انہیں جائز ہے۔ یہ کہ ایجاب و قبول سننا تو شہادت دینا نہیں بلکہ شہادت اٹھانا ہوا۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا مسموع نہیں ہے نہ شہادت اٹھانا علاوہ اسکے یہاں مسلمان کے لیے گواہی پائی گئی نہ مسلمان پر تو قبول ہونا چاہیے۔ تحقیق یہ کہ ولما ان الشہادۃ شرط فی النکاح علی اعتبار اثبات الملک لورودہ علی محل ذی خطر لا علی انقباض وجوب المهر اور شیخ رحمہ کی دلیل یہ کہ نکاح میں شہادت مشروط ہوئی ملک کے ثابت کرنے کے اعتبار سے کیونکہ ملک ہوا ہی ایسے محل پر جو قابل احترام ہے نہ مہر واجب ہونے کے اعتبار پر۔ خلاصہ یہ کہ نکاح میں شہادت کی شرط باعتبار ملک بضع کے ہے باعتبار مہر کے نہیں ہے۔ اذ لا شہادۃ تشتط فی لزوم المال کیونکہ مال لازم ہونے کے لیے گواہی گواہی مشروط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ مہر نہ ہو ناظر و نہیں ہے۔ و ہما شہدان علیہما اور دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ پر شہادت کہ اسے اپنے محل قابل خطر کو حلال طریقہ پر مسلمان کے ملک میں دیا پس یہ گواہ مسلمان پر نہیں بلکہ ذمیہ پر ہیں بخلاف ما اذا لم یسمعا کلام الزوج بخلاف ایسی صورت کے کہ گواہوں نے مرد کا کلام ہی نہیں سننا۔ کہ اس صورت میں عقد ہی نہیں ہوا۔ ان العقد ینعقد لکلامہما۔ کیونکہ عقد تو دونوں کے ایجاب و قبول کے ساتھ منعقد ہوتا ہے۔ و الشہادۃ شرط علی العقد اور گواہی مشروط ہے عقد پر۔ وجب عقد نہیں تو گواہی بھی نہیں۔ خلاصہ دلیل امام محمد و زفر یہ کہ عقد میں مسلمان نے اپنے اوپر قبول کیا تو گواہوں نے یہ گواہی اٹھائی جو مسلمان پر لازم ہونے کی ہے تو کالعدم تھری اور جب قبول کالعدم ہوا تو عقد معدوم ہوا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ گواہی و حقیقت ایجاب و قبول سے عورت کی بضع حرام کی شرائط میں سے ہے کہ زمرہ مسلمان پر لزوم مال کے گواہ نہیں ہوتے۔ و من امر رجلا بان یرفع ابنتہ الصغیرۃ۔ اور اگر ایک شخص نے زمرہ یعنی وکیل کیا کہ میری دختر صغیرہ کا نکاح کر دے۔ مثلاً دیدنے کے کہ کو اپنی دختر صغیرہ کی تزویج کا وکیل کیا پس دیکھ کر ایک اور عہدہ نکاح قبول کرنے والے کے جمع ہوئے۔ فرود ہوا۔ پس وکیل نے دختر کو تزویج کیا۔ اس کے شوہر عہدہ نکاح

اور الالباب حاضر اور باپ حاضر ہوتے ہیں یعنی یہ مسئلہ اس مجلس عقد میں موجود ہو اس حالت میں وکیل نے ترویج کیا
 بشمار ذی رجل واحد سوا ہما۔ بگو اہی ایک مرد کے جو باپ وکیل کے سوا ہے تو جائز النکاح۔ نکاح جائز ہے۔
 وقت اور حقیقت دو گواہ موجود ہو گئے۔ لان الالباب یجعل میا شرا لاتحاد المجلس کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا
 ٹھہرا یا جائیگا کیونکہ مجلس متحد ہوتے تو ایجاب یا قبول گریا باپ نے خود کیا۔ فیکون الوکیل سفیرا و مبعرا پس
 وکیل مذکور خالی سفیر و مبعر ہوگا وقت یعنی وکیل نے بطور ایلی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اسکے قول کو عبارت
 میں لایا اور یہ کام بطور وکیل کے نہیں کیا۔ فیاتی المزوج شہادۃ وکیل ترویج کرنے والا ایک گواہ نہ کیا وقت جبکہ
 عقد کا کرنے والا سفیرہ کا باپ خود ہو پس وکیل کہ ایک گواہ اور خالد و برادر گواہ ہو گئے یہ اس وقت ممکن ہے کہ باپ اس مجلس میں
 موجود ہو۔ وان کان الالباب غایبا لم یجوز اور اگر باپ حاضر نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ اب وکیل سفیر و مبعر
 نہیں بلکہ وکیل ہی کا جبکہ باپ دوسری جگہ ہو لان المجلس مختلف فلا یکن ان یجعل الالباب میا شرا کیونکہ مجلس تو
 متحد ہے پس ممکن نہیں کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے وقت بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ ایک خالد رک گیا۔ یہ ہوتا
 ہے کہ کسی سفیرہ ہو جو خود ایجاب یا قبول نہیں کر سکتی ہے۔ وعلی ہذا اذ ازوج الالباب ابنتہ البالغہ بمحض شہادۃ واحد ان
 انت حاضرۃ جائز۔ اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضور میں باندھا پس اگر دختر
 بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہوتا ہے کہ دختر بالغہ خود عاقدہ اور باپ سے دوسرے کے دو گواہ ہو گئے۔ وان کان غایبا
 یجوز۔ اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس میں موجود نہ ہو تو جائز نہیں ہوتا کیونکہ باپ اس صورت میں وکیل ہو تو گواہ ایک
 کیا۔ (فروع) صرف چار عورتوں کی گواہی بدون مرد کے جائز نہیں القاضی خان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک
 جائز ہے۔ واضح ہو کہ شرط ہے کہ دونوں گواہ دونوں عاقدین کا کلام معاشین وقت حتی کہ اگر ایک نے سا پھر دوسرے کو گواہ
 یا کسی نے چلا کر سنایا تو جائز نہیں حتی کہ سننا معا وقع ہو۔ ق۔ سیکلے اور گونگے کی گواہی جبکہ سننا ہو جائز ہے صحیح۔ شہادۃ ہوا
 اور بالکل بہرے کی نہیں جائز ہے۔ ق۔ اور گواہوں کا سننے کے ساتھ میں سمجھنا بھی شرط ہے یہی ظاہر ہے۔ اور یہی صحیح ہے الجواب
 انت نشہ کی گواہی جبکہ نکاح صحیح جائز ہو اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہ ہو الخزانہ۔ ایک نے لوگوں کو عورت کے باپ کے پاس
 یا دانی کو بھیجا۔ باپ نے کہا کہ میں نے اسکو ترویج کیا اور لوگوں میں سے ایک نے بھیجے اسے کی طرف سے قبول کیا تو نکاح
 صحیح عقد ہو گیا یہی صحیح ہے محیط۔ اگر اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلی علیہ وسلم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہیں ہے التعلیل۔ یہ ہوتا
 ہے کہ شہادت کے لیے گواہوں کو اسکا نام مع باپ و دادا کے نام کے بتلانا ضروری ہے صحیح داسی بر نفوی ہے۔ المضمرات۔
 عورت نے وکیل یا بھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح کر دیا تو جائز ہے الذخیرہ۔ واضح
 ہو کہ عورت نے فلان مرد کے نکاح میں اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فضولی نے نکاح کیا اور فلان مرد غائب ہو اسکی طرف سے
 کسی فضولی نے عقد قبول کیا اور گواہوں نے سننا اور گواہ کیے گئے پھر اس مرد کو خبر پہونچی اور اسنے اجازت دی حالانکہ
 اسوقت گواہ نہیں ہیں تو جائز ہے۔ الحاصل گواہوں کا حاضر ہونا ایجاب و قبول کے وقت شرط ہے۔ اور اگر اسوقت گواہ نہ تھے
 پھر جب مرد نے اجازت دی اسوقت گواہ حاضر ہیں تو عقد جائز نہ ہوگا کافی البدائع۔ (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے
 خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ مان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیے کہ بون کہے کہ میں نے اپنے نفس کو بچا
 نکاح میں اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ میں ہے جب چاہوں اپنے آپ کو تجھے طلاق دیدوں یا میرے فیہ
 بیت ہے کہ نفقہ نہ دے یا مانند اسکے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کر لیا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا
 کہ اگر عورت خود پہلے یہ کلام عقد کے کافی قاضی خان ہے۔ نکاح میں شرط اختیار اور خیار الرودہ اور خیار العیب کسی کو

وجہ کے سوا ہے جو عورتیں کہ یاب یا اجلا کی جو روئوں وہ سب بھی اس پر ماحی حرام ہیں۔ بقولہ تعالیٰ ولا تلحقوا بالرجال ابائکم
بدلیل قولہ تعالیٰ ولا تلحقوا الخ یعنی اور مست نکاح میں لاؤ ایسی عورتوں کو جنکے ساتھ تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہو۔ مثلاً اگر کسی
جو شال ہو پس دادا و نانا کی جو روئیں حرام ہوں۔ و لا بامرأة ابنتہ و بنی اولادہ اور بنین حلال تزوج کرنا اپنے لیے ہر
جو رو اور اولاد کے بیٹوں کی جو روئیں سے فت چنانچہ دختر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ ناجائز حرام ہی اسی طرح چاہے کہ صحیح
نیچے درجہ کے ہوں۔ بقولہ تعالیٰ وحلال اجتالکم الذین من اصحابکم بدلیل قولہ تعالیٰ وحلال الخ یعنی اور تمہارے
کی گئیں جو روئیں تمہارے بیٹوں کی جو تمہاری پشت سے ہوں فت خواہ اس پر نے وطی کی ہو یا نہیں محیط الشری اگر وہ چلی
کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہو تو چاہیے کہ رضاعی پسری جو روحلال ہو جواب دیا کہ ذکر الاصطلاب لا سقطا علیہا
البتنی۔ پشت کا ذکر واسطے معنی کا اعتبار کرانی کے ہے فت یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو یہ صرف اللہ کا بول ہے حقیقت
وہ بیٹا نہیں ہے حتیٰ کہ وہ منہ بولا اس شخص کی جو رو سے جو مطلقہ ہو چکی ہو چاہے نکاح کر لے یوں ہی اسکی جو رو وہ خواہ
اسکے نکاح میں نہو اس سے یہ شبہی چاہے نکاح کر لے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہیں اور نہ دودھ سے مثل لیس
ہو تو صلب کی قید اسکی گرائی کر ہو۔ لا لاحلال حلیۃ الاین من الرضاۃ رضاعی بیٹے کی جو روحلال کرنے سے کہی
نہیں ہے فت خلاصہ یہ کہ اصحابکم سے بیٹوں کی قید لگائی کہ تمہارے پشت سے ہوں تو بغیر پشت کے صرف دوطہ
بیٹے سے ایک رضاعی اور دوجہ وہ کہ جنکو متبنی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بمنزلہ کسی کے ہے تو
ہو کہ منہ بولا بیٹا خارج کیا کہ اسکی جو روحلال ہو۔ (فرع) وطی سے حرمت مصاہرت مطلقاً ثبوت ہو جاتی ہے
وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج میں ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہے فت م۔ و لا یامہرت
اور نہیں جائز ایسی مان سے جو دودھ کی وجہ سے ہو فت پس جبکہ دودھ یا وہ مان اور اسکی مان علیٰ ہذا ویزین
نکاح جائز نہیں۔ و لا باختم من الرضاۃ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو فت خواہ رضاعی اس
یا اسکی رضاعی بیٹی ہو دونوں اسکی بہن ہیں۔ بقولہ تعالیٰ و اعمائکم اللاتی ارضعکم و اخواتکم من الرضاۃ
آئی عزوجل و اعمائکم الخ یعنی تمہاری گئیں تمہاری مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا اور تمہاری بہنیں جو رضاعی سے
سے ہیں۔ و لقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔ اور بدلیل حدیث اسحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
حرام ہوتی ہے جو بہر رضاعت کے جو حرام ہوتی ہے نسب سے فت تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہے سوا کے
مستثنیٰ کے جو کتاب الرضاع میں آونگی اور نسبی مان وہیں ونسبی پسری جو رو وغیرہ حرام ہیں ہی سب جو بہر رضاعت کے
اور یہ حدیث صحیحین میں ابن عباس و عائشہ رض سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دو برہا چھ مہینہ کے اندر
ایک چھانچہ ہو خواہ عمدہ ہو یا سوسے کسی طرح دودھ پیٹ میں جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاع میں ہے۔ م۔ و لا
بین اخیقین نکاحاً ولا یملک یمن و طیار اور حلال نہیں جمع کرنا دو بہنوں کا بطریق نکل کے اور نہ ملک دقہ کے
ازراہ وطی کے فت یعنی دو بہنوں کا جمع کرنا دو طریق سے ہوتا ہے اول یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح
میں یہ نکاح ہی جائز نہیں ہے حتیٰ کہ دونوں کا ایک ساتھ عقد مطلق ہو اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا
دوسری صورت یہ کہ ملک میں دو نوذبان جو دونوں نہیں ہیں جمع کرے پس دو نوذبان جمع کرنا ملک میں جائز ہے مگر دونوں
کرنا نہیں جائز ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنوں کا جمع کرنا ازراہ نکاح کے نہیں جائز ہے تو وطی کہان۔ اور دو بہنوں کا
جمع کرنا ازراہ وطی نہیں جائز ہے اور ملک ہونا جائز ہے۔ بقولہ تعالیٰ وان جمعوا بین الاخیقین بدلیل قولہ تعالیٰ دن تجا
یعنی اور تمہارے حرام کیا گیا ہے کہ تم جمع کرو دو بہنوں میں فت یعنی نکاح۔ و لقولہ علیہ السلام من کان یومن باسنہ والیوم

فلا یجوز ما دہ فی رحم اختین۔ اور بدیل قول حضرت مسلم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور روز آخرت پر نادم
ایسا پائی دو بہنوں کے رحم میں ہرگز جمع نہ کرے۔ یہ حدیث تو ثبوت نہیں ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی میں اپنے پاس
روایت کی کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آیا اور عرض کیا کہ میں اسلام لایا اور میرے تحت میں دو بہنیں ہیں
فرمایا کہ نوہ دونوں میں سے ایک کو پسند کرے۔ حدیث رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح اور حدیث ابن حبیب
رضی اللہ عنہما جو صحیحین میں ہے صریح ہے۔ پھر واضح ہو کہ نکاح میں جو عورت موجود ہو اسکی بہن سے نکاح باندھا جائے باطل ہے منع
نہوگا۔ فان تزوج اخت امته قدر وطیرا صحیح النکاح۔ اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے
وطی کر چکا ہے۔ (بلکہ میں) تو نکاح صحیح ہو جائیگا۔ صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی مملوکہ ہو اسکی اجازت سے
اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا۔ بعد ورنہ من اہلہ مضائق الی محلہ کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عاقد سے جو اسکی بیعت نکاح
میں حالیکہ وہ محل نکاح کی طرف مضاف ہو وقت یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی بیعت رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہو محل نکاح پر تو
میں گنج منع ہوا۔ اور اس باندی کی بہن جو نکاح کی مملوکہ ہے اس نکاح کو روک نہیں سکتی بخلاف اسکے اگر مملوکہ ہو تو روک سکتی
خارجہ فرق معلوم ہوگا۔ واذاجاز لا یطأ الا امته۔ اور جب نکاح جائز ہو گیا تو وہ اس باندی کو وطی کرے وقت بشرطیکہ نکاح
میں نہ ہو۔ وان لم یطأ المملوۃ اگرچہ اسے ہنوز مملوکہ سے وطی نلی ہو تو غرضکہ یہ نکاح ہی مانع ہوگا کہ اب مملوکہ باندی
میں کرے۔ لان المملوۃ موطوۃ حکم کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم میں وطی کی ہوئی کی ہو جاتی ہے وقت نکاح
راہی رہے لے اپنا استحقاق رکھتی ہے اسی سے کئی منکوحات میں باری واجب ہے اور مملوکہ کو یہ استحقاق نہیں ہوتا۔ لہذا حاصل ہے
نکاح اور ہو چکا تو مرد کو اپنی مملوکہ سے وطی کرے۔ ولا یطأ المملوۃ۔ اور اس مملوکہ سے بھی وطی کرے۔ للجمع۔ وجہ یہ ہے کہ
نکاح میں حرم الموطوۃ علی نفسه بسبب من الاسباب۔ مگر جبکہ موطوۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کرے تو شک ہے کہ اس
سبب سے وہ مہر و جدہ کرے یا اسکو مکاتبت کرے۔ رہا یہ کہ خالی عزم اس امر کا کہ وطی کرے تو نکاح نہیں ہے کہانی السروجی ہے۔ مگر
نکاح ہو جاتی ہے موطوۃ کو حرام کر لیا تو نفی لفظ المملوۃ اب مملوکہ باندی سے وطی کرے۔ لعدم الجمع و طیا کیونکہ وطی کی راہ سے
نکاح کا جمع کرنا نہیں رہا۔ بلکہ ایک طرف نکاح میں اس وقت وطی اور دوسری طرف میں ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ اگر
نکاح سے وطی کرنے کے بعد اسکی بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہے نکاح کیا۔ ولیطأ المملوۃ ان لم یکن وطی المملوکہ لعدم الجمع و طیا اور
نکاح سے وطی نہیں کی ہے تو مملوکہ سے وطی کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہیں ہے۔ اذالموطوۃ لیست موطوۃ حکم۔ اور اگر
نکاح باندی حکم موطوۃ نہیں ہے تو نہ حکم موطوۃ ہوئی اور نہ وہ حقیقہ وطی کی گئی پس صرف مملوکہ سے وطی کرے خلاف
زوج اختین فی عقدین۔ پس اگر کسی مرد نے تزویج کیا دو بہنوں کو دو عقد میں تو اگر ایک عقد میں دونوں کو اپنے محل میں
نکاح کیا تو نکاح باطل اور دونوں کو چھوڑ دے اور کوئی حکم مہر و نذرہ کا نہیں اور اگر بعد دخل کے چھوڑا تو ہر ایک کے لیے مہر سمی و مہر
نکاح ہو گیا انصرا۔ اور اگر دو عقد میں لیا تو جو پہلی ہو اسکا نکاح باطل ہے اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑنا واجب ہے اور کوئی حکم مہر و نذرہ
نکاح کے بعد دخل کے چھوڑے تو سمی و نذرہ سے کم لیا اور اگرچہ صورت ہو کہ دو عقد میں لیا۔ ولا یدری ایہما ولی۔ اور یہ راہت نہیں ہے
نکاح کی کوئی طرف تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا بشرط الطحاوی ہے اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی نہیں معلوم تو۔ فرق بینہ و بینہا موطوۃ
نکاح اور دونوں عورتوں میں جدالی کرے۔ یہ جدالی طلاق بان ہے۔ لان نکاح احدیہما باطل یقین۔ کیونکہ دونوں میں سے
ایک نکاح یقین باطل ہے۔ صرف یقین نہیں معلوم کہ کون کھلی ہے۔ ولا وجہ الی یقین اور یقین کرنے کے لیے
نہیں۔ لعدم الاولیہ۔ کیونکہ ادویت نہیں۔ ولا الی التفیض مع التخیل۔ اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح باندھا
راہ ہے۔ لعدم الفائدہ یہ سوجہ سے کہ فائدہ نہیں۔ اولیٰ المقرر۔ یا سوجہ سے کہ فائدہ ہے۔ حتیٰ کہ مہر و نذرہ کے لیے کیا

دختر سکینہ اسکی عمر چودہ برس ہو چکر تھی ہندہ کو طلاق بائیں دی پس بکری نے دیکھی دختر سکینہ سے اور ہندہ سے نکاح کر کے
 کیا تو کچھ منافقت نہین۔ لانا لا قرأتہ بنیما ولا رضاع کیونکہ ان دونوں میں نہ کچھ قرابت ہو اور نہ رضاعت ہوتی تھی
 ہندہ کے باپ کی چودہویں وقت ہندہ تھی اور داؤد قطنی نے روایت کی کہ عبداللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور اپنی
 زوجہ سے نکاح کر لیا۔ وعلقہ البخاری اور کسی صحابی نے غیر ہم نے انکار نہیں کیا پس گویا اجماع ہو اسی لیے اس مسئلہ میں فقہاء ائمہ
 حق ہیں کہ اگر مرد کا لڑکا ایک چودہ برس ہو اور دوسری چودہ برس سے ایک لڑکی دوسرے خاوند سے ہو تو عام علماء کے نزدیک لڑکا اور لڑکی
 باہم نکاح جائز ہے۔ وقال زفر لا یجوز۔ اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہیں جائز ہے۔ لان اجماع الزوج لوقد رجھا ذکر لایک
 نہ ہنزوج باہرۃ امیہ۔ کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی دختر (سکینہ) کو اگر تو مرد فرض کرے تو اسکو اپنے باپ
 (ہندہ) سے نکاح کرنا بھی حلال نہیں ہوتا۔ قلنا ہم کہتے ہیں کہ ایک جواب میں کہ یہ بات صرف ایک طرف سے
 ہے کہ ایسے کہ۔ امراۃ الاب لوصور تھا ذکر اچانکہ التزوج بہندہ۔ باپ کی چودہ (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض کرے تو اس مرد
 کو اپنے نکاح میں لانا اس (نثر سکینہ) کو جائز ہے۔ پس بیان یہ صورت ایک طرف سے محرم اور دوسری طرف سے نہیں ہے
 اسی شرط ان لیسور ذلک من کل جانب۔ اور شرط (جمع حرام ہونے کی) یہ ہے کہ ایسی بات ہر طرف سے ہائی حرام ہے
 خالفاً لکنین لکھا کہ جمع ایسی دو عورتوں میں حرام ہے کہ جس ایک کو مرد فرض کرے اور دوسری دائی حرام ہو۔ پھر واضح ہو
 کہ ایک حرام وطی اور مطلقاً ایسی حلال چیزیں جو وطی تک پہنچانے والی ہیں مثل حلال و حقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ
 سے نکاح کرتی ہیں چنانچہ دونوں مسئلہ بیان فرمائے۔ اول بقولہ من زنی باہرۃ شریست علیہا احما و بنتھا۔ اور جس پر
 نکاح عورت سے نہ کیا تو عورت کی مان و بیٹی اس مرد پر حرام ہو گئیں۔ یہی مشہور قول امام احمد سے دونوں پر
 بتاؤ یہی قول حضرت عمر ابن سعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور البعین کا ہے
 بیان سے مراد اوپر کے اصول سے نانی وادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے بیچے کے فروغ بچکا ذکر نسب میں گزرا۔ وقال الشافعی
 لیسب سب حرمتہ المصاہرۃ۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ نہ کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہیں ہے۔ لانا لثمتہ۔ کیونکہ
 ہو جاتی ماہرہ ایک نعت عظیمہ ہوتی۔ قال قتالی فہلہ نسباً و صہراً۔ یعنی آدمی کو قرابت کے تاتے والا اور دامادی کے شہرہ والا
 احسانات کے شمار میں نعت ہے۔ فلا تنال بالخطوب۔ تو یہ نعت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہیں ہوتی۔ اور ابن عباس
 کہ اگر بیٹی چودہ کی مان سے نہ کیا تو اس پر جو حرام ہوگی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہیں کر سکتا کافی البخاری۔ اسی طرح نانی
 عورت کی بیٹی حلال ہے جس سے نہ کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی نانی کے لطف سے ہو کیونکہ لفظ زنا کی کوئی حرمت نہیں تو شرفاً
 سے نہ نانی سے جہیز ہو کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہیں کیا گیا۔ مگر دانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا ہو اگرچہ
 نہ لڑکی اسکا بیٹا قرار پاوے گا حتیٰ کہ عورت اس کے سے نکاح نہیں کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہوگا۔
 زانیہ زانیہ میں یہ ہے کہ زانی سے تو دختر کا لطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا۔ تلخیص الفقہ مطلقاً۔ و لیس
 وطی سبب البجریۃ بواسطۃ الولد۔ اور بخاری دلیل یہ کہ وطی کرنا جہیز ہو جانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہو جاتا ہے
 یعنی دانیہ و موطوہ بمنزلۃ ایک شخص کے ہو جاتے ہیں اگرچہ انکے وطی سے بچہ پیدا نہ ہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہے۔ حتیٰ یفص
 کل واحد تمہا کلاماً۔ حتیٰ کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہے۔ و کہتے ہیں کہ فلان مرد کا بچہ
 کہتے ہیں کہ فلان عورت کا بچہ ہے۔ اگر دونوں بمنزلۃ واحد ہو جائے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلاتا ہے۔ پس جب
 نہ واحد ہو گئے۔ فقہیر اصوا لہا و فروعہا کا اصول و فروعہ۔ تو عورت موطوہ کے اصول و فروع ہوتا ہے۔ مرد کے اصول
 و فروع کے ہو گئے۔ و کذا لک علی العکس۔ اور یوں ہی اسکا اُلٹا لکھا کہ عورت موطوہ کے اصول و فروع ہوتا ہے۔ مرد کے اصول

اصول و فروع کے ہو گئے۔ والاستمتاع بالجذر حرام الا فی موضع الضرورة و ہی الموطورۃ۔ اور متنع لینا بجز
ساتھ حرام ہے سو اسے اتنی جگہ کے جہاں ضرورت ہے اور وہ موطورہ عورت ہے فستوحش عورت سے وطی کرنے سے یہ بات
ہوتی اس سے وطی جائز نہیں باقی سب اصول لینے مان بپ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی و چچا
ننانی وغیرہ سب سے حرام ہوئی۔ اور وہ بھی ہے کہ وطی میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک لحاظ اسطرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہو یا
طہر پر ہوا۔ دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہے یعنی وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہے اور وہ بچہ پیدا ہونا۔ والوطی محرم من حیث
انہ سبب الولد لا من حیث انہ زنا۔ اور وہ طی حرام کرنے والی اس راہ سے ہو کہ وہ بچہ کا سبب ہو نہ اس راہ سے کہ وہ
فستوحش مصاہر کی نسبت بلحاظ زنا کے نہ ہو جیسا کہ امام شافعی نے خیال فرمایا ہے۔ اور ہا قول ابن عباس رضی اللہ عنہما
تو اسکے معارضہ میں اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہیں حتیٰ کہ انھوں نے فقط شہوت سے لطف کرنے میں حرمت مرد
کا حکم دیا اور بیان تحقیقہ زنا کرنے کا مسئلہ ہے چنانچہ آئندہ آتا ہے اور قسطانی رحم کی تقریر میں یہ امر عجیب ہے کہ اگر زنا سے
پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہے اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہے اور فرق محض بیہیہ ہے سو اسے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت
لفظ سے رکھی قال قلنا خلق من ما وافق۔ و دیگر آیات میں۔ تحقیق المقام یہ ہے کہ جو بیکسی مرد کے لفظ سے ہو وہ
بیٹا یا بیٹی ہو بدلیل حدیث راہبہ جہاں حاصل ہے کہ ایک عورت نے اسکو قتل سے بچ کر لے کر بیٹا یا بیٹی پیدا کیا تو
چرواہے سے زنا کر کے بیٹ رکھا یا اور لوگوں کو دکھلایا جنھوں نے راہب کو مارا اور اسکا صدمہ کھو ڈالا۔ مرد نیک
اس دودھ پیتے بچے سے خطاب کیا کہ اے بچہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالیٰ نے بندہ صلح کی کراست پر اس شیرخوارہ کو گویا کیا
جواب دیا کہ میرا باپ فلان چرواہا ہے۔ دیکھ لوگ غرناک و نداشت سے اسکے پالان پر گرسے۔ غرض کہ یہ حدیث صحیح بخاری
میں موجود ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو کسی لفظ سے مخلوق ہو اسی کا فرزند بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور زبان عرب میں یہی معنی
پس نسبت موافق حدیث صحیح ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حرمت علیکم اہماکم و بناکم الایہ میں ملین کہ حرام کیا پس بچہ
نسبت و حدیث کے وہ بچہ ماوہ جو مرد آدمی کے لفظ سے مخلوق ہوئی خواہ لفظ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہیں کیونکہ
میں چرواہے نے زنا سے لفظ الا تھا بھر وہ باپ اور یہ بیٹا بٹھرا۔ ہاں فرق دونوں صورتوں میں یہ وجہ دیگر ہے
کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہیں ایک بنظر ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و شفقت پس خارج ذات ہوتا ہے
رمتانہ بطریق شرک کے زانی کو نہیں لینے چنانچہ حدیث میں ہے کہ الولد للفراش وللعاهر الحجر یعنی فرزند تو فراش والا ہے
مرد زنا کار کو پتھر ہیں۔ معنی یہ کہ جس فرزند کے فیق میں یہ احکام مشرب ہوں وہ فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی حلال
سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور زنا کے۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ احکام ذاتی میں وہ فرزند نہو حالانکہ حدیث راہبہ
کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہے اور بالاطاع جب وطی و شہوت سے واقع ہو تو ان حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی
کہ وہ فرزند کا سبب ہے حتیٰ کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہے اور جب بننے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہیں بلکہ زنا سے پیدا
وہ بھی باپ کا بچہ ہے تو ثابت ہوا کہ ہر وطی موجب حرمت ہے کیونکہ اسکا کوئی فاعل نہیں کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہر ہے
نہیں پس نفوت ہو گیا کہ وطی سے حرمت مصاہر لازم ہو جاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور اس سے قراح
محرمہ تحقیق ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے پھر اگر حلال طور پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت میں ورنہ نہیں اور اسکا کوئی
نہیں کہ اگر بچہ پیدا ہو تو وہ وطی کا اثر نہیں ہے جو پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہے اور اسکا
یا حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہے نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اسکا اثر ذاتی ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانیہ پر حرام
ہے اور اسکی نانی اسکی باپ زانی پر حرام ہے اور اسے بطریق قرابت اور جہت حرمت مصاہرہ لازم ہیں۔ یہ تہ مسئلہ اول کا نتیجہ ہے

احرام رہا مسئلہ دوم کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی جانب داعی و مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی مثل وطی کی حرمت سے مستثنیٰ ہیں
 کرتی ہیں تو فرمایا۔ ومن سببہ امرأۃ اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا نہ خواہ حلال عورت سے یا حرام طور پر اور خواہ
 عمدہ یا خطا سے اور خواہ شرمگاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرتا۔ لیشہوۃ۔ لیشہوت۔ پایا جاوے نہ اور
 قرار یا ظاہر آثار کے خلاف اسکا یہ دعویٰ کہ شہوت سے نہ تھا سمیع نہوگا کیونکہ ظاہر میں مساس لیشہوت ہی اسی واسطے مسئلہ کو
 عورت کی طرف سے فرض کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہیں مساس کر لیا۔ حرمت علیہ امہا و اولہا۔ لیشہوت۔ لیشہوت
 عورت کی مان و بیٹی حرام ہو گئی نہ یعنی حرمت مصاہرہ پوری ثابت ہو گئی۔ وقال الشافعی لا تحرم۔ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ
 کہ ہمیں حرام ہوگی نہ واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام میں گزرا تو مساس حرام ان کے نزدیک بدرجہ اولیٰ موجب حرمت ہے
 نہیں ہیں انکا خلاف حرمت مساس حلال میں ہے اور اسکا ثمرہ یہ کہ دینے بندہ سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہ ہوگی تو اسکا خلاف
 ایک اسکی مان حلال ہے اور اگر زید و ہندہ میں سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کی تو ہمارے نزدیک
 حرمت مصاہرہ ثابت ہو گئی اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ نہیں ثابت ہوگی۔ م۔ و علیٰ ہذا الخلاف مسہ امرأۃ لیشہوۃ۔ اور
 مسہ اختلاف پر حکم ہے مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ و لظہر الیٰ فرجہا۔ اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف نہ
 و خالی فرج میں۔ و لظہر بالیٰ ذکرہ عن شہوۃ۔ اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کی طرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت سے نہ ہو
 پس خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر نہ کرنا شہوت سے حرمت مصاہرہ مثل وطی کے ثابت ہوتی ہے اور
 شافعی رحمہ کے نزدیک نہیں۔ لہٰذا ان المس و النظر لیسائی حتی الذخول۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر
 داخل کے معنی میں نہیں ہیں۔ ولہذا لا یتعلق بہا فساد الصوم والاحرام و وجوب الاعتساف اور ای وجہ سے
 فساد و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہیں ہوتا نہ یعنی اگر ہوم میں پوسہ پاسا
 نہ کیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح نظر میں اور باقی احکام۔ فلا یحققان بہ۔ تو مساس و نظر نہیں لاحق کیے جاوے گئے وطی
 کے ساتھ نہ حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہے۔ جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی
 نہ ہو جاتی اور ہم انکو حقیقہ وطی نہیں کہتے۔ ولنا ان المس و النظر سبب داعی الیٰ الوطی۔ اور ہماری دلیل اس طرح کہ یہ مساس
 ایک ایسا سبب ہے جو وطی کی جانب بلانے والا ہے نہ اور نفس کو رغبت دیتا ہے کہ مبتلا سے وطی ہو جاوے حتیٰ کہ حدیث میں
 کہ اگر کوئی عورت کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف قصد فی کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے
 ہے اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کی جانب داعی ہے۔ فیقہام مقامہ فی موضع الاحتیاط۔ تو ہر ایک کی نظر
 موافق عین بجاے وطی کے قائم کیا جائیگا نہ۔ چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہے لہذا مترجم توضیح کرتا ہے جس سے ہر ایک کو نگاہ رہنا چاہیے
 نہ مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے وطی سے مطلقا خواہ حلال ہو یا شہوت سے باز نہ رہو۔ ق۔ اور مساس و نظر سے بشرطیکہ پس
 نہ مس و نظر میں شہوت شرط ہے البتہ اور مرد و عورت میں سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہے البتہ۔ لیکن لایق
 ہو اگر چہ باطن نہ ہو پس لو کہ تو بریں کی ہونہ کم اور اسی پر فتویٰ ہے اور جو لڑکا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے مثل بطن کے ہے
 اور جو عورت بہت بڑھی ہو کہ حد شہوت سے خارج ہو گئی اسکی وطی سے بھی حرمت مصاہرہ ثبوت ہو جائیگی بخلاف تو بریں سے کم
 کے۔ البتہ۔ پھر مساس لیشہوت اپنے محل میں کسی جگہ مساس کے محرم ہے اگر چہ ناخن ہوں انخلاصہ اور اگر چہ بال جو بطن
 میں ہوں اور کہا گیا کہ مطلقا اگر چہ نیچے لگے ہوں۔ اور یوں ہی پوسہ لینا و معافہ کرنا اور سوا کے فرج کے کہیں عضو حاصل نہ کرنا
 نظر تو وہ شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو۔ پھر یہ شہوت سے مساس یا نظر نہ کرنا مطلقا موجب ہے خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمدہ
 نہ میں ہو۔ چنانچہ سے باین طور کہ شہوت سے جو مرد یا عورت یا عورت کا لڑکا اسکی بیٹی بریبہ یا بیٹی کی چھاتی وغیرہ پر پڑا

اور بدن کی گرہ بانی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی تو حرمت مصاہرت ہو کر جو حرام ہو گئی اگرچہ ہاتھ اسی گھڑی اٹھا لیا ہو کیونکہ اسے
 شرط نہیں ہے یہ تو غفلت کی صورت ہے یا سہو سے ہوا یا نہ ہو کہ چھوٹے سے مس کیا کہ شہوت ہو گئی یا گمان سے کہ بیٹی کو جو خیال کیا
 یا مجبوراً ہو یعنی کسی نے زبردستی اس سے ایسا کام کر لیا اور جیسے چہرہ کی مان نے شہوت سے اس کا اس کر لیا لیکن نظرین شرط
 کہ فرج یا ذکر کی طرف متوجہ ہو اگرچہ پانی کے اندر یا پیشہ کی آڑ یا بار یک پردہ سے نظر آوے پس اگر اس کا عکس کسی آئینہ میں یا پانی
 میں نظر آوے تو وہ بے مصاہرت نہیں ہے جیسے مساس میں بدن کی حرارت شہوت اور نہ محرم نہیں اگرچہ شہوت ہو۔ پھر نظر شہوت میں
 یہ شرط ہے کہ جس کو دیکھا اسی کو چاہے اور اگر اس کے مثل اپنے واسطے کوئی نہ ہو یا باندی یا بھاریہ تو وہ بے مصاہرت مصاہرہ نہیں ہے۔ م
 ثم ان المس شہوة ان تلتشر الاثر بغير واضح ہو کہ شہوت سے مس کرے کہ اگر اس کے مثل ہو تو وہ بے مصاہرت ہو جبکہ پہلے بالکل مس کرے
 اور نہ اوائل تشریہ یا اس کا انتشار بڑھ جاوے وقت اگرچہ کچھ تشریہ تھا۔ تاہم اس کی وجہ سے شہوت ہو۔ اور اسی پر فتویٰ رہے گی
 الخاصہ۔ پس اگر آئینہ مثل نہ ہو مگر اسی حالت میں کسی صورت کو مس کرے یا اور کچھ یا دقتی ہو تو وہ بے مصاہرت نہ ہوگی۔ م
 یہ لغت لغت ایسے مرد کے حق میں ہے جو جماع پر قادر اور جوان ہو۔ برہمنین و مجاہدین و غیرہ۔ اور نہ وقت کہ ہو تو میں مساس شہوت پر
 اگرچہ اس وقت اس سے یا پہلے سے نہ ہو تو بڑھ جاوے الخ۔ و اما من لم یجد فیہ الاثر فہو بے مصاہرت۔ اور حرمت مصاہرہ
 جو نظر اعتبار کی گئی وہ ہے کہ اندر کی فرج پر ہو تو وہ گولائی پر پردہ بیکار ہو۔ عام ہے اسی پر فتویٰ ہے البواہر۔ و لا یجوز
 ذلک الا عند انکشاف شہوت و اسی نظرین متحقق ہو گئی اگر اس وقت کہ رہے ہو تو وہ بے مصاہرت نہیں ہوگی اور پھر کہے بل بغیر یافون
 در نہ کھڑے ہوئے و یافون پھیلنے صرف اوپر کی فرج شگاف نظر آوے گی جس سے مصاہرہ نہیں ہوتی ہے۔ یہ سب اس وقت
 مساس و نظر سے انزال ہو گیا۔ و لا مس فانزل فقد قبل لانه یوجب بالکشف و اور اگر دونوں میں سے کسی نے مساس کو
 (یا نظر کی) پس انزال ہو گیا تو کہا گیا کہ یہ بھی موجب حرمت مصاہرہ ہے۔ و اما من لم یجد فیہ الاثر فہو بے مصاہرت۔ کہ وہ موجب
 مصاہرہ نہیں ہوتا۔ صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے اشمی۔ لانه بالانزال یفین انہ یغیر فیض الی الوطی کیونکہ
 سے ظاہر ہو گیا کہ مساس و نظر کچھ دلی تک پہنچا۔ لہذا لا یفین۔ و علی ہذا آیات الطہارۃ فی الدہر۔ اور اسی حکم پر
 سے مقدمین و علی کرنا۔ یعنی عورت کی مقعد میں مس و نظر سے بڑھ کر کوئی چیز قرار پر نہ ہو سبب انہ نہیں ہو خواہ انزال
 یا نہ ہو۔ م۔ یہی صرح ہو محیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے البواہر۔ اور اگر کسی نے اصل سے غلام کیا تو غلام کے قول پر نہیں ہوا
 مصاہرہ نہیں ہے۔ م۔ جیسے زبردستی سے کم لڑکی سے جماع کرنا اور جو لڑکا اپنی خواہش سے جماع نہیں کرتا اس کا دلی
 اور جو باپ سے دلی کرنا موجب مصاہرت نہیں ہے۔ م۔ (مسائل اقراء مصاہرت) بعض مسائل اسوئے طے جانا چاہیے کہ
 ایسے جاہلون کی حرکات سے پہلے کہ جسے جو اپنی جو رو وغیرہ سے گالی گلوچ و بد زبانی میں ایسی باتیں کہتے ہیں جہاں وقوع حرمت
 ہو۔ م۔ اگر کسی نے حرمت مصاہرت کا اقرار کیا جس سے جو حرام ہوتی ہو تو وہ زن میں تفریق کیا نہیں۔ مثلاً کہا کہ میں
 کھانچ سے پہلے یا بعد کو تیری مان سے دلی کی اگرچہ دل لگی سے کہا ہو محیط۔ اگر دعویٰ کو کہ میں نے جوٹے کہا تو قاضی تصدیق
 لیکن اگر دعویٰ کے نزدیک اگرچہ چھوٹا تھا تو یہی ہو گا اور جو حرام نہ ہوگی مگر قاضی تفریق کرے کہ جو کو پورا احمد و ایگاہ۔ التخصیص
 ہو کہ جہاں حرمت مصاہرہ واقع ہو یا کوئی عقد و حرمت سے ہو تو شرعی کی طرف اسے قاضی دعویٰ ہو کچھ دعویٰ کی ضرورت نہیں اور
 مسلمان پر اس کی اطلاع دینا اور روکنا واجب ہے۔ م۔ اگر بوسہ و مساس اور فرج میں نظر کے بعد دعویٰ کیا کہ شہوت سے نہ ہوتا
 میں اور فرج کے مساس و نظرین حرمت کا فتویٰ ہو گا۔ اور باقی میں نہیں مگر جبکہ شہوت سے ظاہر ہو محیط خواہ بوسہ یا کھانچ
 یا زین ہو الظہیر۔ اگرچہ بات چہون مثل بوسہ کے ہو البواہر۔ اگرچہ ان میں سے شہوت سے مساس وغیرہ کا اقرار
 نہ گواہ قبول ہیں البواہر۔ اور اگر کہا کہ اس نے شہوت سے ایسا کیا تو بھی شہوت سے کہ قبول ہیں التخصیص اور اسی پر عمل ہے۔ البواہر۔ جو رو

کہ مجھے تیرے باب نے وطی کی تاثیر سے بیٹے نے ثبوت سے ساس کیا اگر شوہر اور سکا بیٹا مقصد نہ کرے تو بابت نہ ہوگی۔ طس۔ دفع
 ہو کہ حرمت مصاہرہ طاری ہوئے ہیں نکاح منع نہیں ہوتا حتیٰ کہ اسکے بعد وطی سے حد نہ لازم نہیں اگر چہ چاہتا ہو۔ م۔ ہ۔ واک
 طلق امر آتہ طلاقاً یا نہ۔ اور اگر اپنی جو رو کو طلاق دے تو بائن ف ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دین یا خلع وغیرہ
 اور جیسا یا طلاق رجعی نہ۔ جو تین سے کم بغیر صفت بائن ہو۔ بہر حال وہ عورت عدت طلاق میں ہے۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد
 یا وطی شہد کی عدت میں ہے۔ لم یخبر لہ ان تیر فرج باختصاصی تنقہ فی حد تھا۔ تو مرد کو رد نہیں کہ اس عورت کی بہن سے نکاح
 کرے یہاں تک کہ معتدہ کی عدت گزر جاوے۔ ف بعد اسکے اسکی بہن سے نکاح کر سکتا ہو اور یہی حکم بھو بھی وخالہ وغیرہ کا جمع کرنا
 کہ اگر مرد اور اگر یہ معتدہ اسکی چارہ جو روٹن سے ایک ہو تو اسکے بجائے جو تہی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہو انکافی ہم کہیں کہ جب تک
 نہ رہے باقی رہے بالکل نکاح منقطع نہیں ہوتا اگر چہ نکاح کا بعض اثر نہ۔ و قال الشافعی۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ تین تفسیریں
 ہیں کانت العدة عن طلاق بائن او ثلث۔ اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہو تو یعنی جہنم میں جیت
 رہی ہو سکتی ہے۔ چو کہ۔ تو جائز ہے نہ۔ کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرے۔ لاقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالاً لا لاقطاعاً فیہ
 یہاں تک کہ نکاح منقطع ہو (پس چاہئے ہو) تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلا یا جاوے۔ ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہو تو اسکا
 بائن اور اثر ہونا چاہئے۔ ولہذا لو اوجہا مع العلم بالحرۃ یجب الخ۔ اور اسی بالکلیۃ انقطاع کی وجہ سے اگر اسے یا نہ کہ
 نہ وطی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اس پر حد نہ نازل ہوگی۔ ولہذا ان نکاح الاولی قائم بقوادحکامہ کا انقطاع
 منع والفراس۔ اور باری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہو کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہیں جیسے نفقہ واجب
 اور عورت کو نکاح سے منع ہونا اور صحیح فراس ہونا نہ حتیٰ کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ جنے تو اسی مرد کے فراس
 ہی کا بچہ ہو۔ اگر کہو کہ بچہ قاطع یعنی طلاق کا عمل ہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرر نہیں۔ و القاطع تاخر عمل ولہذا بقی لقیہ
 سے بچہ عمل کرنا چھوڑ گیا اور اسی وجہ سے قبلہ نکاحی باقی رہے کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہیں جاسکتی ہے۔ اگر وہ
 عدت سے نکاح ہو تو جواب یہ کہ حالت نہیں۔ و الاحد للہ حب علی اشارۃ کتاب الطلاق و علی عبارۃ کتاب
 حکم الباب۔ اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارۃ نکاحی کہ حد نہیں واجب ہوگی اور کتاب الحد کی صریح عبارت سے
 نکاحی نہ رہے اور تینے مانا کہ حد واجب ہے لیکن اس لیے نہیں کہ نکاح بالکلیۃ منقطع ہے بلکہ۔ لان الملک قد زال فی
 حاکمہ تحقیق الزنا۔ اسلئے کہ وطی حلال ہونے کے حق میں ملکیت زائل ہو گئی تو نہ تحقیق ہو جائیگا نہ بشرطیکہ جانتا ہو
 نکاحی جسے فی حق ما ذکرنا۔ اور ہمارے ہر مذکورہ کے حق میں نکاح زائل ہوا تو یعنی نفقہ و منع و فراس کے حق میں نکاح
 منقطع۔ فیصیر بامعاً۔ تو وہ جمع کرنے والا ہو جائیگا یعنی اگر اسکی بہن سے نکاح کرے تو نکاح میں دو بہنوں کا جمع کرنے والا
 نکاح۔ اور یہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جب ایک جہت سے نکاح باقی ہو تو حد نہ لازم نہ ہونی چاہئے اگر چہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ
 یہاں ساقط کرتا ہوں۔ اگر ایک عقد نکاح تین دو عورتیں جمع کیں تب تک۔ سے ایک اسکا حلال ہے اور دوسری حرام نہ اسکی ہوا
 الی بہن یا بچہ بھی وغیرہ کا جمع ہونا جائز نہیں ہے یا مرد کی بچہ بھی وغیرہ صحوات ابدی سے بوجہ قرابت یا صہبت کے ہر یا وہ
 والدی یا بہت پرست ہے غرض کہ دوسری اس پر کسی وجہ سے حرام ہے حالانکہ ایجاب و قبول واحد ہو تو حلال ہے اسکا نکاح صحیح
 ہو اور دوسرے کا باطل ہے اور جو ہر شہر اسباب حلال کا ہے۔ انہیں اور اگر اسنے محرمہ سے بھی دخل کر لیا تو مبطون ہے کہ
 اسے ہر مثل چاہے جہد ہو ملکیا ہی صحیح ہے۔ ف۔ و لا یزنی علی المولی امته۔ اور مرد مولی کو صحیح نہیں ہے کہ اپنی باندی
 یا نکاح کرے۔ و لا المرأة عبداً یا۔ و ردہ عورت مولا کو روا ہے کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے۔ تو وہ ملک کل ہو بالنبی ہر
 یعنی باوجود ملک و مملوک رہنے کے نکاح باطل ہے نہ حرام و گناہ نہ ہے کہ اگر تزویج کیا تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔ کما فی فاضل خان

امان آزاد کرے تو جائز ہے۔ لان النکاح مخرج الاثر اثمر است مشترک بین المتشاکلین۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ نکاح تو مشترک
 نہیں ہوا اگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے ثمرات کا ثمر ہو جو باہم دونوں نکاح کرنے والوں میں مشترک ہیں۔ پس وہ جنہی باہم
 ملکہ ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فائدہ حاصل کریں۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوائے مالک و ملوک میں ممکن نہیں
 ہے۔ املوکیۃ بتنافی المملکیۃ۔ حالانکہ ملوک ہونے اور مالک ہونے میں باہم منافات ہے۔ حتیٰ کہ مالک کو سب اختیار اور ملوک کو
 بھی نہیں۔ فیمتنع وقوع الثمرۃ علی الشریکۃ۔ تو شرکت پر فائدہ حاصل ہونا ممتنع ہے۔ پس نکاح باطل ہے اور یہی قول ائمہ
 اربعہ بلکہ اجماع ہے۔ ذکرہ ابن المنذر ج ۱ ص ۱۰۰۔ واضح ہو کہ جسے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دیکر آزاد کرے اسے
 نکاح کر لیا تو اسکو دو چند ثواب ہو کافی حدیث الصبح۔ م۔ فقہائے مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ میں بہتر یہ کہ مرد اپنی باندی
 نکاح کرے تب اس سے طلاق کرے تاکہ اگر وہ حرم ہو تو نکاح سے حلال ہوگی۔ اگرچہ یہ بہتر ہے۔ تاہم اگر مالک کو لازم نہیں ہے۔ اور
 یہ ہے کہ حلال تو نہ یان وہ ہیں کہ جو جہاد میں ملوک ہوئیں پھر اگر مالک کے انسی اولاد ہوئی تو وہ مثل مالک کے آزاد ہے اور
 کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کے مثل اُسکے مالک کی ملوک ہے۔ پھر اکثر ذمی کافروں کی اولاد لونڈیوں کی طرح فروخ
 حالانکہ یہ باطل ہے۔ تو اصلی لونڈیوں میں جو حلال ہیں بشبہ پڑا یا نہ پڑا۔ یہ سب کے سب نہیں لڑنا تسلیمین خاطر کے لئے بہتر
 اس سے نکاح کرے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہ ہوں۔ اور بعض نے انہی میں کیا کہ باہر نکاح کے ساتھ اس باندی سے
 کر کے پانچویں ٹھہرانے میں کچھ احتیاط نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ ویجوز تزویج الکتابیہ است۔ اور جائز ہے اپنے نکاح میں لڑنا کہ
 کہ باجماع ائمہ اربعہ ہے۔ لیکن نسل عورت کو کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالاتباع نہیں۔ چنانچہ پھر کتابیہ عورت سے نکاح خواہ آزاد
 ہو یا باندی ہو۔ لقولہ تعالیٰ۔ وللمعتدات من الذین اتوا الکتاب۔ وامن قورۃ تعالیٰ۔ وللمعتدات الذین اتوا
 الذین اتوا الکتاب۔ وامن قورۃ تعالیٰ۔ ای ذلک الف۔ یعنی عتقہ عورتیں۔ لیکن یہ کتابیہ عورتیں
 ہستنائی کرنے والیاں نہیں۔ والافرق بین الکتابیۃ النحرۃ واللہ علی ما یختار۔ انہما۔ اور اس میں
 میں خواہ آزاد ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہیں چنانچہ ہم انشاء اللہ۔ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔
 تزویج المہوسیات۔ اور یہیں جائز ہے نکاح میں لینا جو سب سے بڑا مذکر ہے جو عورت پر دوشہ ہوتا ہے۔ اس میں
 علیہ السلام سنہ اہم سنہ اہل الکتاب غیر ناجی تھا۔ وہ لا اکل ذی باجم۔ ہوا۔ ہذا۔ فقہیہ علی
 جو سیون کے ساتھ اہل کتاب کا بڑا ذکر دوسرے اہل عورتوں سے کیا کرتے ہیں اور سولہ آگاہیہ کہ وہ باندی
 والدار طغی چنانچہ کر کے بین کریں۔ اور ابن الہمام نے ذکر کیا کہ جب الزرارہ بن ابی شیبہ نے اپنے بھائی کو لکھا کہ
 وجہ ہذا فقہ کا اتفاق ہے کہ جب تک کہ جو سیہ سلطان ہو اس سے نکاح جائز نہیں باقی بڑے بڑے فقہاء میں ان کا اہل کتاب
 حال ہے اور بعض سلف سے آگاہ ہے جو سیہ باندی کا مالک ہو تو اس سے ذی جائز ہے۔ والذین یثیبون۔ اور بہت
 حدیثوں کو بھی نکاح میں لینا نہیں جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ ولا تنکحوا المشرکات حتیٰ یؤمنن۔ یہی قول اہل انبی ولاحا
 اور تم شرک کرنے والی عورتوں کو دست نکاح میں لاؤ یہاں تک کہ کہہ سہ ایمان لا دین۔ فقہاء کہہ گئے کہ جوادیہ و نضرانیہ جو
 جواب دیا گیا کہ اصح یہ کہ پوری مشرکہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کے ہاں کفر صریح اور شرک بدیہی ہے اور وہ اپنے یہ کہہ
 مشرکہ ہے لیکن جائز نکاح اہل کتاب سے ہے۔ یہیں خاص ہے اور دوسرے کے ساتھ ہے۔ بہت بڑے بڑے فقہاء میں نہیں تو سوائے ان کے کسی
 نہیں ہوا۔ ویجوز تزویج النکاحیۃ ان کا نوا یؤمنون بآبہ بن ولید قولہ کتابیہ۔ اور حبابہ عورتوں
 کہ لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو ماننے اور کسی کتاب کا اقرار نہ کرے۔ یہی کہہ آیت کے ذریعہ
 اور کہ کتاب اسطانی کی مقرر ہوں تو اسے نہ نکاح جائز ہے۔ لا یمکن من اطلاق کتابیہ۔ کیونکہ وہ

وان کا لڑا بعد وں الکو الکب ولا کتاب لہم اور اگر یہ قوم مستند سے پوچھتی ہوں اور ان کے لیے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب نہ ہو جیسا کہ انکا حال بیان کیا گیا ہو۔ لم یجز منّا عتقہم لانہم مشرکون۔ قرآن سے یا ہم نکاح کرتا نہیں جائز کیونکہ یہ مشرک تھے۔ یا ہم نکاح سے یہ مراد کہ انکی عورتیں لینا اور نہ سبیل عورت کو دینا بلا خلاف حرام و باطل ہے۔ و اختلاف المنقول فیہ تمحیل علی اشتباہ مذہبہم۔ اور اختلاف جو ان کے بارہ میں نقل کیا گیا ہو ان کے مذہب مشتبہ ہونے پر تمحیل ہوئی ہے۔ پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک انکا کتابی ہونا ظاہر ہوا تو انھوں نے کہا کہ نہ نکاح جائز اور صاحبین کے نزدیک اسکے خلاف تو انھوں نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ فکل اجاب علی ما وقع عنہ و علی ہذا حال جو چہ ہم پس ہر امام نے اس بنا پر جواب دیا جو اسکے نزدیک صحیح معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صاحبین کے فیہ کما حکم ہو۔ فترجمہ کو قول ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ظاہر ہوئی جو میں نے کسی کتاب میں نہیں پائی ہے کہ قال تھے ان الذین آمنوا والذین ہادوا و المتقاری و الصابغین الا یہ۔ ان میں سے ہر ایک کو فرمایا کہ یہاں اللہ تعالیٰ و رزقیاست پر ایمان لایا اور نیک کام کیے اسکو اپنا ثواب ہے۔ پس اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا ہو تو یہودی وغیرہ نہیں بلکہ الذین آمنوا میں داخل ہے علاوہ برین کچھ انکی خصوصیت نہیں بلکہ محسوس و مشہور و بود و غیرہ کا یہی حکم ہو گا جو ایمان لاوے جتنی ہو تو معلوم ہو گا کہ مراد یہ ہے کہ ان امتوں میں سے جو دست اپنے اپنے وقت میں نیک کام لائی وہ جتنی ہو اور اس سے رد ہوا قول یہود کا کہ نبیت خاتمہ یہودیوں کے لیے ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح شیعہ جو کتاب الہی و پیغمبر پر ہو تو لامحالہ صاحبین ایک است اہل کتاب سے ہیں یہ دلیل نفیس ہو تو اس مسئلہ میں قول ابی حنیفہ رحمہ یعنی صاحبہ کے ساتھ نکاح جائز اور کہ وہ ہر کمانی الکافی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فرسٹ) جس عورت کا ایمان کتابی ہو تو اسکا حکم اہل کتاب کا ہے۔ البانی رحمہ۔ کتابیہ اگر جو سبیل ہو گئی تو نکاح منع ہر کے باطل اور اگر یہودیہ یا نصرانی یا توہین ابھرے۔ م۔ اگر مسلمہ مرتد ہو کر کتابی ہو گئی تو اسکا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہیں جائز جیسے مرتد کا نکاح کسی مرتد سے بھی نہیں جائز ہے۔ المبسوط ترجمہ کے نزدیک اس زمانہ کے لغویہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی چیز پر نہیں ہیں و اللہ اعلم و تمام تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ م۔ جو سبیل مرتد ہے یا سبیل سے من اقداب و ستارہ سے وغیرہ پر چنے والے حکم الہی و اللہ تعالیٰ و باطلیہ و لمحہ و باحیہ و ہر فرد سبیل کی کیفیت کچھ سے داخل ہیں۔ رفع۔ میں کہتا ہوں کہ پیر یہ وجود ہے۔ م۔ اس میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اہمیت یا شرکت رسالت یا جبریل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں ان میں سے جو اس کے ساتھ نہ نکاح نہیں جائز ہے۔ اور محدث و پیغمبر و امامیہ وغیرہ سے بکراہت مٹتی لینا جائز ہے اور جو انکو شامی نے مصرح کیا ہے۔ م۔ جو عورت کہ غیر کی سنگوہ یا حاملہ یا اسکی عدت و نفاس یا طلاق یا نکاح یا سبیل یا طوطی مشتبہ میں ہو اس سے نکاح نہیں جائز ہے۔ نکاح علی یا نفاس سے عدت کے۔ م۔ بام۔ اور جس جو کو تین طلاق دی چکا اس سے نکاح نہیں جائز ہے بیان تک کہ حاملہ نہ ہو۔ اور باندی میں دو طلاق سے حلالہ لازم ہو جتنی کہ اگر اس کو رید سے تو بھی نہیں اور اگر آزاد کر دے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا۔ م۔ قال و یجوز للمحرم و المحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام۔ اور جو مرد احرام باندھے اور جو عورت احرام باندھے تو حالت احرام میں عقد نکاح کر سکتے ہیں و نکاح بھی طہ نہیں کر سکتے۔ و قال الشافعی لا یجوز۔ اور امام شافعی رحمہ نے یہ عقد نہیں جائز ہے۔ حتیٰ کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا چنانچہ فرمایا۔ و تزویج الولی المحرم و ولیہ علی ہذا۔ اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہوئی کہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز اور ہر کے نزدیک جائز ہے۔ قولہ علیہ السلام لا ینکح المحرم ولا ینکح۔ دلیل شافعی رحمہ کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کیا جائے۔ رواہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ۔ جواب یہ کہ احرام کی ممنوعیت میں سے عقد خیر و غیر و نكاح و عقد نکاح نہیں بلکہ نکاح و طہ کیونکہ نکاح لغت میں اور قرآن میں یعنی و طہ آیا اور یہی اس حدیث میں مراد ہے یعنی جو مرد و محرم پر۔ البانی رحمہ۔

عورت حرمہ ہو اس سے جماع کیا جاوے۔ ولنا ماروی انہ علیہ السلام تشریح میمونہ وہو محرم۔ اور ہماری محبت سے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا پیوند رضی اللہ عنہا سے۔ درحالیکہ آپ محرم تھے یہ حدیث صحیح اسے وغیرہ
 از قسم مشہور ہے۔ ومارواہ محمد بن علی الوطی۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ ووطی پر محمول ہوتی یعنی نکاح بنی دلی ہر یک
 وار و ہوا کہ مسلم و ابو داؤد کی روایت میں لاندہ کہ اور محرم سنگنی کہ ہے۔ اور احمد نے زیادہ کیا کہ محرم سنگنی کیسے کہین۔ اور
 یہ کہ معارضہ بیان میں ہر سکتا اسلئے کہ حدیث میمونہ متفق علیہ اللہ مستندہ وغیرہم کی نہایت صریح قریب مشہور ہے اور حدیث عثمان
 حماد نے مطر اور ارف سے روایت کیا اور یحییٰ بن سعید و احمد نے مطر رحمہ کو فیض کیا اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف
 طحاوی نے کہا کہ اللہ حدیث کے نزدیک مطر رحمہ کی حدیث قابل حجت نہیں ہے۔ ابن ماجہ البرقی نے کہا کہ رفع کرنا مطر رحمہ کی غلطی ہے۔
 خطابی رحمہ نے کہا کہ اوچر یہ کہ حدیث عثمان رضی اللہ عنہ تشریحی ہے کہ احرام میں ایسے کاموں میں مشغول نہوں ہیں اگر محرم نے عقد
 ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالک رحمہ نے فاسد کہا اور انہ حدیث محبت ہے۔ مع۔ اس سے نکاح کہ وہ جو
 روایت کیا کہ میمونہ رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا درحالیکہ حلال تھے۔ تو نکاح یعنی جماع ہی چنانچہ بخاری رحمہ نے حدیث مذکور
 اور روایت کی کہ آپ نے تزویج کیا میمونہ سے وہاں سے درحالیکہ محرم تھے اور زنا کیا درحالیکہ حلال تھی الخ۔ م۔ ویکچوز تزویج الاہل
 باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسلمہ کا نہت اوکتا بیہ۔ خواہ وہ یام۔
 ہو یا کتا بیہ ہو۔ اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن لم یطع منکم فاعلم ان ینکح المومنات فاما لک ایما نکح الکن
 یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محمدنات کو عقد میں لائے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزویج کرے ایسی عورتوں میں سے چاہے آ
 وائیں یا تھ مالک۔ ہونے میں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد بہتری ہے نہ حکم جو از کیونکہ دوسری آیات میں مطلقاً جواز کا حکم ہے
 جیسے فانکحوا ما طاب لکم یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت انکو اچھی معلوم ہو۔ اور قولہ و احل لکم ما وراء ذلکم۔ اور انہا کے مضبوط
 جو مطلقاً اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی ملو کہ ہوتی ہو لہذا ارشاد کیا اور آخر میں فرمایا۔
 قبہر و اخیر لکم۔ پس اگر تم اپنے آپ کو عقاب سے رہو تو تمہارے لیے بہتر ہو پس معلوم ہو کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ۔
 ہو۔ وقال الشافعی لا یجوز للحر ان یتزوج بامۃ کتابیۃ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ مرد آزاد کو روایت کیا کہ کتابی۔
 نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الامار ضروری عندہ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہونا بضرورت
 ت۔ جبکہ قدرت احتیاج پڑے۔ لما فیہ من تقرین الجوز علی الرق۔ کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی فرزند کو
 ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ اسلئے کہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی ملو کہ ہوگی سوائے اسکے جو مالک سے
 ہو۔ اور جب فرزند کو ملو کہ بنانے پر پیش کرنا منع ہو تو نکاح جائز نہیں کہ جبکہ شدت حاجت سے لا جاری ہو۔ و قد راندہ مرتب
 الضرورة بالمسلمہ۔ اور حال یہ کہ مسلمہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت دور ہو گئی۔ ت۔ تو کتابیہ باندی سے جو بیت
 رہا۔ ولہذا جعل طول المدة والقامۃ۔ اور اسی وجہ سے آزادہ کے نکاح کی قدرت اس سے مانع کر دی گئی۔ یعنی چونکہ وہ مالک
 سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرنا کی گئی کہ جب آزادہ کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کرے اور اس سے رانیہ
 سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مت کر۔ پھر جب ضرورت پڑی تو باندی مسلمہ سے بوری ہو گئی لہذا فرمایا۔ من ثمنا یا تک المومنۃ یہ کہ
 یعنی اپنی بیوی سے مومنہ یا باندیوں میں سے تزویج کر۔ تو کیا یہ جائز نہیں ہے۔ جواب یہ کہ اس آیت میں بہت عورت کا بیان ہے کسی
 اور اسکے سوائے منع نہیں اور قہر مضمون نکالا وہ اپنی اسے ہے۔ و عندنا الجواز مطلق لا یشترط۔ اور ہمارے نزدیک
 نزدیک جواز مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے۔ یعنی فانکحوا ما طاب لکم۔ اور احل لکم ما وراء ذلکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ کوئی
 ہو مطلقاً جائز ہے تو باندی بھی اگر یہ کتابیہ ہو اور اگر چہ کافروں کی ملک ہو جائز ہے۔ م۔ حرہ کی قدرت ہو تو ملو کہ سے نکاح کر وہ البتہ

راہ اولار کہ ملوک بنانا لازم نہیں بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل انجزہ الحلال ارقاقہ۔ ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے
 باز رہنا لازم آتا ہے نہ اولاد کو ملوک بنانا۔ ولہذا ان لا یحصل الاصل۔ حالانکہ آدمی کو اختیار ہو گیا ہو کہ اصل یعنی اولاد ہی حاصل
 کرے۔ فیکون له ان لا یحصل الوصف۔ تو اسکو یہ بھی اختیار ہو کہ اولاد ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل کرے۔ و
 پھر جو اب تک جو کہ موجب اصل نظر ہو اور رہا جو اب بنظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتاب میں مخصوص کافرون کی ملک کہ سے
 نکاح کرنا مکروہ ہے۔ کاکہ رح نے فرمایا کہ خدیجہ بنت الیمان وکعب وطلحہ نے ایسا کیا تھا اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضبنا
 ہوا کہ تو انھوں نے کیا کیا اسے اس پر المؤمنین آپ غصہ نہوں ہم چھوڑے۔ یہ ہیں۔ منع۔ ولایزوج امہ علی حرۃ۔
 اور یہ ہیں جائزہ حرہ پر باندی کو نکاح میں لانا۔ لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا لہ علی الحرۃ۔ بدلیل قول حضرت علیؓ
 کہ اس کو کہ حرہ پر باندی نہیں نکاح میں لائی جاوے گی۔ ورواہ الدارقطنی اور اسناد میں مظاہرین اسلام ضعیف ہو کر
 علیؓ انساؤ سے اسکو ابن جریر الطبری نے وجہ الرزاق و ابن ابی شیبہ نے حسن بصریؒ سے منقول روایت کیا اور وہ ہمارے
 یوں کے نزدیک محبت ہو اور بر تقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف اولیٰ ہو حالانکہ یہی قول ایک جماعت صحابہ
 کی ہے کہ وہی ہو چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ سے اور عبد الرزاق نے جابرؓ سے روایت کیا اور یہ قول کمال
 میں بن اسباب و ملاؤس کا ہے پس قیاس منافی و مالک ضعیف ہو گیا۔ منع۔ و ہو باطلہ قہ حقیر علیؓ اشافی فی تجویز
 للجمعۃ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعیؒ پر بحث ہو اسکو غلام کے لیے تجویز کرنے میں منع۔ یعنی شافعی رحم
 قیاس سرہ پر باندی کی تزویج کو غلام کے لیے جائز کہتے ہیں حالانکہ حدیث ابن علقمہ مانع ہے۔ و علی مالک فی تجویزہ
 بمنہ الحرۃ۔ اور امام مالک پر بحث ہو ان کے تجویز کرنے میں نہ رضائے حرہ و نہ یعنی مالک بقیاس کہتے ہیں کہ حرہ رضی ہو تو اس پر
 ہی نکاح کر لی جاوے۔ حالانکہ حدیث میں مطاہرہ منع ہے پس ہم بدلیل حدیث اسکو مطلق جائز نہیں رکھتے۔ ولان للفقہ الاثنی
 عشریۃ و النعمۃ علی ما ذکرہ فی الطلاق ان شاعر اللہ تعالیٰ۔ اور ابان بدلیل کہ قیاس کا اثر ہوتا ہے نعمت کو آدھا
 حکم اور کھینچنے ہم کتاب الطلاق میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ حق۔ چنانچہ ہمارے عقوبت آدھے کوڑے ہیں اور حج
 کا حق فیلانہ آدھا نہیں ہو سکتا تو اعلیٰ نعمت پر نصف ہو۔ اور حالت ذمہ میں ایک تنہا باندی کو نکاح میں لانا اور دو
 آزادہ حرہ کے ساتھ جمع ہو۔ یہ بھی آدھی ہوگی۔ حیثیت پہل الحلیۃ فی حالۃ الانفراد دون حالۃ الانضمام۔ و
 حیثیت کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی تب جمع کی حالت میں منع۔ تو تہہ وجود
 حرہ کے ساتھ ملا کر باندی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ و تجویز تزویج الحرۃ علیہا۔ اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح
 نہ ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام و نکح الحرۃ علی الامۃ۔ کیونکہ حدیث میں ہو اور باندی کے اوپر حرہ نکاح میں لائی جاوے
 یہ مکرر روایت ابن جریر الطبری کا ہے جو اوپر گزری۔ سو لہذا من الحلالۃ فی جمیع الاحالات۔ اور اس لیے کہ حرہ کا
 نکاح میں حلال کی گئی ہے۔ چاہے اس سے تنہا نکاح کرے اور چاہے باندی کے ساتھ ملا کر۔ اولاً نہ صفت فی حقہا۔ کیونکہ
 نکاح کے حق میں کوئی چیز آدھی کرنے والی نہیں ہو۔ و باندی پر حرہ جائز ہو اور سابق پر شفع ہوا یہ مسئلہ۔ فان تزوج
 حرہ علی حرۃ فی عدۃ ان طلاق بائن۔ پس اگر نکاح میں بیا باندی کو حرہ پر اسکے طلاق بائن کی عدت میں منع۔ یعنی حرہ
 طلاق بائن دی وہ عدت میں اس حالت میں باندی سے نکاح کیا۔ لم یجوز عندہ الی حلیفہ و یجوز عندہ جلان ہذا
 تزویج علیہا و ہو المحرم۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک روا ہے ایسا کہ یہ کچھ حرہ کے اوپر
 اور سبک تزویج نہیں حالانکہ لازم تو یہی ہے۔ ولہذا اول عدت لا یتزوج علیہا علم بخبر بہ۔ اور اسی واسطے اگر قسم کھائی
 کی کچھ حرہ سے نکاح میں نہیں لاوینگا تو تہہ کی عدت طلاق بائن میں باندی کی عدت میں حلیفہ ہوگا و نہ کیونکہ

بندی جو رد سے مطاہر و کسے اسپر کچھ لازم نہ ہو حالانکہ بالاتفاق ہمارا کفارہ لازم ہے تو بیان آیت میں بھی نکاح میں جو عورت سے
خواہ حرد یا باندی جائز نکاح میں لاوے۔ ان خطاب نکاح کرنے والے آزادوں کو ہے۔ ولایکوز لایعبدان نیز فرج اکثر
من اشقیین۔ اور غلام کو جائز نہیں کہ دو عورتوں سے زائد نکاح میں لاوے۔ فت عطار رحمہ اللہ کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم
نے اجماع کیا اٹھلی لابن خزم۔ ع۔ وقال مالک یجوز لانی حق النکاح بمنزلیہ الحرة عندہ حتی ملکہ بغیر اذن المولی۔ اور
مالک نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ غلام اس کے نزدیک نکاح کے بایں میں بمنزلہ آزاد کے ہے حتی کہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کا اختیار
ہو۔ کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ ہے اور وہ آدمی ہونے میں مولی کے برابر ہے۔ ولنا ان الرق منصف فیتزوج البعد من
ہو اور اگر بعد از اظہار المشرق الحقیقہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مالک ہونا اذہا و کرنے والا ہے تو غلام دو عورتوں کو نکاح میں لا سکتا
ہے۔ اور مرد چار کو لاویگا بغیر اذن آدمی کا شرف ظاہر کرنے کے فت۔ کیونکہ غلام بھی انسان ہے۔ اور ہر کوئی چاہے کہ اسے اللہ تعالیٰ عذابی
ہو۔ ان ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا۔ اور آزاد اہل ایمان لایا اور اقربا کی کہ بن اللہ تعالیٰ کا بندہ ہون تو اللہ تعالیٰ
کو نیکو مخلوقات میں آقا بنا یا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالیٰ کی بندگی چھوڑ کر شرک کی پرستش کی تو اسکو مومن کا بندہ بنا دیا
نہی۔ طلق الخراہی الاربع طلاقا بائنا لم یکرہ الیک نیز فرج راجعہ حتی یقضی عدہا۔ پھر اگر آزاد نے چار دن سے
نکاح (یا غلام نے دو سے ایک کو) طلاق یا نفی تو اسکو وہ انہیں کہ کسی جانتی سے نکاح کرے یہاں تک کہ طلاق کی حدیت
کما ہو۔ فت۔ اسی پر اکابر صحابہ و جہور تابعین میں ہے۔ و فیہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں امام شافعی کا خلاف
و نظیر نکاح الاخت فی عدہ الاخت۔ اور یہ نظیر ایک بہن کی عدت میں اسکی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی۔
شافعی کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک نہیں۔ قال وان تزوج قبل من زنا جائز النکاح۔ امام محمد نے
شافعی میں کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہے فت۔ یہی قول شافعی ہے۔ ولایطاع ما حتی یضع حملہا۔ اور ہا
عورت سے وطی کر لیا جاتی کہ وضع حمل کرے فت۔ اور بوسہ مساس وغیرہ وہی بھی کرے فت۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد
حکم ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے فت۔ اسی پر فتویٰ ہو محیط۔ وقال ابو یوسف النکاح فاسد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ
نکاح فاسد ہے فت۔ یہی قول زفر و مالک و احمد ہے۔ وان کان النکاح ثابت النیب فالنکاح باطل بالاجماع۔ اور
شیخ ابو جبر کا نسب ثابت ہو تو بالاجماع نکاح باطل ہے فت۔ یعنی حل زنا ہو اگرچہ وطی شعبہ یا وطی نکاح فاسد سے یا شرک کو لای
سی جو ہم۔ اسی طرح اگر حل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نازل میں ہو کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ
ہے۔ پس اختلاف ایسے حل زنا میں جو نکاح سے نہ ہو۔ لابی یوسف ان الاصل فی الاصل بحرمۃ النکاح۔ اور ابو یوسف
بل یہ کہ اصل میں ممانعت بعد حل کے اقترام کے ہے فت۔ تو ہر حل محرم میں نکاح باطل۔ و ہذا النکاح محرم لانه لا یتجوز
نکاح۔ اور یہ حل زنا خود محرم کیونکہ اسکی طرف سے کوئی حیثیت نہیں ہے۔ ولہذا لم یجوز سقاطہ۔ اور اسی وجہ سے اسکا کرنا جائز
نہیں ہے فت۔ پذیرہ دوا وغیرہ کے۔ یہ اسوقت کہ خلقت اعضا ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں اور اس زمانہ میں ہر صورت
میں کرنا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ و ہا۔ ولہذا انما من الحملات بالنسب۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت
نکاح حل عورتوں کے حکم نفس ہے فت۔ یعنی قولہ تعالیٰ حل لکم ما وراءکم۔ و حرمتہ وطی کی لایستقی مادہ ترع وغیرہ۔ اور
وطی حرام ہونا اس لیے کہ اپنا پانی غیر کی گھٹی میں نہینے فت۔ جو کہ حدیث سے معنی ہے۔ پس ہنہ نکاح جائز رکھا اور نکاح
محرم نکالی۔ اور جو حل ثابت بالنسب ہوا اس میں نکاح بھی منع ہے۔ والا متناع فی ثابت بالنسب محرم صاحب الماء
اور منع ہونا حل ثابت بالنسب میں بوجہ نطفہ والے کے حق کے ہے فت۔ کیونکہ وہ شرعاً محرم ہے۔ ولا حرمتہ للزانی۔ اور زنا
کی جرح درست نہیں ہے فت۔ نہ کہ اسکا حق کا رہے۔ قال نیز فرج حاملہ من ایسی فانی نکاح فاسد پس اگر ایسی حاملہ

نکاح کا جبکہ کوئی حرمین میں سے گرفتار کر لایا ہو تو نکاح ناسد ہو۔ مستحبی صبح ہو الزلیلی۔ لانه ثابت النسب کا
ایسکے محل کا نسب ثابت ہو۔ نہ اسکے شوہر حرمی کا ہو حتی کہ اگر وہ ان زمانہ سے ہو تو عقد جائز ہو چاہیے۔ وان زوج ام
اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کر دیا۔ مستحبی اپنی ایسی باندی کو جس سے اسکے کوئی اولاد ہو چکی ہو کسی غیر کے نکاح میں دے۔ وہی
مشرع۔ حالانکہ ام ولد اس سے حاملہ ہو۔ فان نکاح باطل۔ لانه فراش مولیٰ حتمی ثابت النسب
من غیر دعویٰ۔ کیونکہ ام ولد اپنے ولی کی فراش ہوئی ہو حتی کہ ام ولد۔ کہ بچہ کا نسب مولیٰ سے بدین دعوت کے ثابت ہو جائے
جیسے مرد اسکے حرمین سے ہو۔ انما ذوقی کرام ولیدہ کے بچہ کی نفی کرنا موثر نہ کہ نفی ہو جائے اور مرد کا نفی ہونا امان پر دے۔ قلم
جسکے محل انحضرت بین الفرائض میں اگر نکاح جمع ہو تو دو فراش جمع ہو جائیں۔ یعنی مولیٰ کی فراش بوجہ ام ولد ہو
اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہیں کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا تو ام ولد حاملہ کا بچہ دونوں کا ہو حالانکہ
اگر کوئی کہ جب وہ فراش ہی غیری حاملہ ہو تو ہی نکاح جائز نہیں ہوتا چاہیے۔ جواب یہ کہ فراش تو وہ ضروری۔ الا انہ
حتیٰ یثقی الذی بالفرش من غیر لعارض۔ لیکن اتنی بات ہو کہ وہ مستحکم نہیں حتی کہ نفی کر سنے سے اسکے نہ کا نسب اپنے بعد ائمہ
ثبتی ہو جائے جو مستحکم۔ بلکہ مرد نکاح کے فلا۔ ہر نام تحصیل۔ انکس۔ تمام والد کا فراش ہو۔ انبیا۔ بگو کہ جو
ایک سا قتل میں نہ ہو۔ اور یہ۔ جل ہو تو فراش نافہ مستحکم ہو گیا اور مسئلہ ہی جو قتل اور من۔ ملی جائے کہ کھٹھا
اپنی لوندی سے وہی کی۔ وہ ام ولد نہیں ہے۔ نکاح نہ ہو۔ بچہ لوندی کو کسی مرد سے بیاہ دیا۔ جائز النکاح۔ نکاح میں
نہ ہوتا۔ ہاں غیر سے نہ لیا ہو کہ اگر نہیں ہے یا بدین اعتبار کے بہر حال جائز ہے۔ لانه ثابت النسب لفرش مولیٰ کی کہ باقہ عباد
مولیٰ کی فراش۔ ہاں ہاں۔ لانه ثابت النسب من غیر دعویٰ۔ چنانچہ اگر وہ بچہ بنی بدین دعوت کے کہ کس
نسب ثابت ہوگا۔ بلکہ باندی کہ یہ میرا بچہ ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہوگا۔ جب فراش مولیٰ تو اس کو غیر کا فراش نہیں ہوگا
اور تا آخر تا۔ الا انہ ان یستبرأ حیوانہ المائہ۔ لیکن مولیٰ کو چاہا پانی مخمر نہ رکھنے کی غرض سے لازم ہو کہ باندی
نہ۔ ایہ باقہ عباد کے ایک جیسے آجانے کے بعد نکاح کرے تاکہ حاملہ نہ رہے۔ واذ جائز النکاح۔ چنانچہ
باندی کا۔ مائہ نفرا۔ اگر مولیٰ نے استبرائ نہیں کیا۔ فلان زوج ان یطام قیل الاستبراء۔ شوہر کو روایہ کہ اس کے
پہلے باندی زوجہ سے وہی کرے۔ صحت اور غیر ہوجانے کا انتظار کرے۔ عندی حنفیہ والی ہے۔ ہاں سے چھوڑا
پسند کا دل ہے۔ وقال محمد لا حیوانہ ان یطام قیل ان یستبرأ۔ اور امام محمد نے کہا کہ بین اس میں اور مطالب
ن کہ تاکہ باندی سے وہی کرے قبل اسکے کہ۔ کا اعتبار کرے۔ یعنی اسکے رحم کا مولیٰ کے ذمہ سے بری ہونا ضروری
درانہ کرے۔ لانه اتقل بالمولیٰ فوجب التفرغ۔ کیونکہ احتمال ہے کہ اس کا رحم مولیٰ کے ہانی سے مشغول ہو رہا ہو
تو وہ تفرغ کی سبب کافی التفرغ۔ جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں ہے۔ بوجہ اعتبار ہی احتمال ہے کہ تیسے زیادہ
انہ سے مشغول ہو التفرغ شیخ ابوالیش نے کہا ہی قول اعدا اور ہم اسی کو یقین بنالہایہ۔ اور یہ فیدہ کہ امام محمد کے نزدیک تفرغ
وہ واجب ہو اور احتمال سے باب زوج میں وجوب ہونا کہ حقیقہ شیخ حرج اور ہی حق ہو دائرہ نما سے اعلم۔ لعمالتہ انکس ہر وقت
بامارۃ الفرج۔ شیخین کی دلیل یہ کہ جو نکاح کا حکم ہونا نشان اسکے فراغت کا ہو وقت کہ مولیٰ کہ نافہ۔ قول ہر وقت
میرا استبرار لا استجمابا ولا وجوبا۔ تو یہاں استبرار کا حکم ہو گا نہ بوجہ استبرار۔ لانه اور نہ بوجہ۔ بچہ باندی
تو ہم استبرار۔ برخلاف خرید کے کہ تفرغ سے کہ نافہ بوجہ مشغول رحم کے جائز ہے۔ تو شاید رحم میں نافہ باقی ہو۔ ہاں
تو یہاں جائز نہیں تھا تو مسلم ہو کہ قتل ہی نہیں ورنہ جو نکاح نکاح ہوتا۔ مخفی نہیں کہ اس سے نصرت کا۔ نشان بوجہ
نہ۔ اور اس بات کے حوالہ میں ہر مولیٰ کا کہ نکاح۔ نافہ۔ عجب۔ کہ اولایا ہی امراتہ تفرغ

[illegible]

قضاء صرف الطہار واقع نہیں بلکہ حکم لازم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع سزا عتدوری یہ کہ دنیا میں بھی نزاع ہوا اور آخرت کا
نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت عامہ ہو حتیٰ کہ جمعہ میں امام اور عورت کا ولی ہوگا اور دراصل وہی عام سلطان ہے
اسکی طرف سے حاکم جائز ہوتے ہیں پس اگر طلبیب بے علم مفسد ہو تو اسکو مجبور کیا جاوے گا اور مانند اسکے اور اگر مقروض والد ار قرضہ دے
تو اسکو حکم کرے کہ قرضہ کرے قرضہ دے اور اگر اسنے نہ مانا تو خود فروخت کرے اور اگر نے غرض کہ عوام اپنے واسطے خود عمل کریں جب
حد شرعی سے خارج ہوں تو قاضی مدخلت کرے اور جب سزا عتدوری تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزم ہوگا پس اسوقت خود عباد
کا تصرف روک دیا جاوے اور قاضی کا تصرف ان پر نافذ ہوگا اور اسمین دو صورتیں ہیں کیونکہ قاضی کو علم اتبع کما حقہ صرف گواہوں سے
ہو پس انھما ملزم اور قسم انشاء ہی نہیں اگر گواہوں سے اسکے نزدیک ثابت ہو کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونوں
بین نزاع سے مرجع انکا قاضی کا حکم ملزم ہو اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کر کے انکا تصرف قاضی کے تصرف میں ہو پس قاضی
بے نزدیک جسم نکاحی ثابت ہوا تو اسنے حکم ملزم دیا گواہوں کے مانتے تو اسکے ہی معنی کہ میں سند اس عورت کو اس مرد کی ورو
کر دیا اور گواہ موجود ہیں فیہ بمنزلہ خود عورت مرد کے کرنے کے ہو اور سند گواہ کہ جب مرد عورت باہم ایسا کرن تو نکاح ہوا
پس یہ نکاح ہو گیا پھر اگر گواہ کا فر یا غلام ظاہر ہوئے تو باطل سوچو سے نہیں کہ قاضی کا تصرف ان پر باطل ہے بلکہ گواہ باطل ہیں۔
حتیٰ کہ اگر خود دونوں ان گواہوں کے رویہ نکاح کرتے تو باطل عقاب مست کہو کہ پھر قاضی میں مرد عورت کو جاسے پکار نکاح کر دے
حالانکہ باطل ہے خواہ یہ کہ قاضی کا تصرف ملزم ہوا اسوقت شرعاً کہا کہ یا ہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کریں بقولہ فان تنازعتم فی
شئی آتایہ کہ وقت نزاع کے دونوں اپنی اختیاری اپنا یہ انکم وغیرہ سے منع ہو کر دونوں کے ہاتھ بانٹھا کہ قاضی کے
حکم پر مقتصر کیجئے جائے ہیں حتیٰ کہ اگر قاضی نے خلافت واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہے اسی واسطے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں حکم
نہیں دیا کہ خلاف واقع ہو تو دوسرا اسکو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اسنے لیا وہ قطعت النمار ہے۔ یونانی ہی جب باندی کے خرید میں جھگڑائے
تو قاضی نے جب گواہوں پر بیع کا حکم دیا تو اسنے بیع کر جاسے انکے اسوقت پورا کیا اور اگر سچ تو رڈی تو گویا ماہی رضا مندی
سے اقالہ ہو گیا۔ اور جب مدعی نے مطلقاً ملک کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے گواہی دی تو قاضی حکم دیدیگا لیکن جو بات واقع
میں ہو وہی رہتی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ میں خود واقعی بات نہیں جانتے ہیں دونوں اپنے محلہ میں مدت وراز کے
بعد آئے اور گواہوں نے ایک کی نیت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہے اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہوں نے تسلیم کیا
جتنے تیسرے واسطے ثبوت کہا ہے تو اسکو حلال نہیں کہ اس چیز میں تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہیں ہے خواہ
اسکے جب بیع میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضاے قاضی در حقیقت انشاء ہی یعنی حکم کا اثر
پس اگر محکوم بہ بھی انشاء ہو جاوے تو باطن میں نافذ ہو گیا کہ یا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا اور اگر محکوم بہ غیر
خبر ہو تو قطع خصومت میں حکم قاضی انشاء ہی اور باقی آخرت میں حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور میں ہوگا۔ مثلاً
مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے اور گواہوں نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہیں ہیں تو قاضی نے حکم دیدیا پھر اگر
واقع میں یہ چیز اسکی نہیں ہے تو قیامت میں ماخذ ہوگا پس مدار لفظ قضاء کا باطن میں اس بنا پر کہ دونوں کے تصرف
مقتور کر کے قاضی کے حکم پر مرجع ہیں تو قاضی نے انشاء عقد نکاح دونوں کی طرف سے کر دیا اور نافذ ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
(فروع) اگر نکاح میں وقت محدود کیا اور نیت کی کہ ماہ و ماہ کے بعد طلاق دو نکاح صحیح ہے۔ ت۔ اگر نکاح کیا اس شرط
پر کہ بعد ماہ کے طلاق نہ لگا تو جائز اور بشرط باطل ہے۔ البحر مضائقہ نہیں کہ شرط کرے کہ نقطہ دن میں ساتھ رہیگا۔ ست۔ عشر۔
کو سودیم دیکھ کہ قاضی کے سامنے اقرار کر دے کہ میں نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہے تو صحیح ہے کہ اگر گواہوں کے سامنے ہو تو نکاح
باطل ورنہ نہیں۔ اٹھ۔ اول اسنے و العتدلی کے درمیان سخت میں امام استغفری نے کہا کہ نہیں جائز اور فتاویٰ المعصرا

میں ہو کہ بعض نے کہا کہ انہی لڑکی بھی مرد شافعی کو دے جیسے لے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہیں۔ مع۔ شافعی نے توضیح کر دی کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی علی الصبح تکفیر نہیں تو نکاح جائز ہو لیکن انکو لڑکی نہ دینا یہی مختار الفتوے رہے گی۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب فی الاویسار والاکیاف

الایسار جمع کفار یعنی مسرہ م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے قرابت وراثت سے اور ولایت سے اور امت سے اور بادشاہت سے۔ البتہ جو لوگ ولی بن ہو جس شخص کے خارج نہیں ہو سکتے فاضل خان بشرطیکہ ہنگامت نکاح سے
مستثنیٰ اگر برابر ایک حد تک جن جن میں رہے تو ولایت سے خارج ہو اور یہی پر فتویٰ رہیگا البتہ ملک و مرد و غیرہ کی ولایت
نہیں ہو اور کافر کی ولایت کافر پر ہو۔ م۔ م۔ منعقد نکاح الحرة العاقلة البالغة برضا یا وان لم یعقد علیہا ولی بکرا
کانت او ثیباً۔ منعقد ہو جائے نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا کسی رضا نہی کے ساتھ اگرچہ اس پر ولی عقد نہ کرے خواہ یہ عورت باکرہ
ہو یا ثیبہ ہو۔ منعقد الی حلیۃ و الی یوسف فی ظاہر الروایۃ۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ عن
ابی یوسف انه لا یشقہ الا ولی۔ اور ابو یوسف سے (فراور میں) روایت ہے کہ نہیں منعقد ہوگا اگر کسی کے ساتھ نہ یشق یعنی
ولی کے احباب یا قبول سے خواہ ولی مرد ہو یا عورت ہو۔ و عنہ محمد بن عقیقہ موقوفاً۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد
ہوگا کثرت اگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا اور نہ نہیں۔ خواہ شوہر کفو ہو یا نہ ہو۔ م۔ وقال مالک۔ و الشافعی لا یشقہ
بجارية النساء اصلاً۔ اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہوگا۔ م۔ و عنہ
محمد بن عقیقہ کہنے سے۔ کہو کہ اللہ تعالیٰ نے کہا۔ فلا تعصوا من ان یملکن ازواجہن۔ یعنی تم لوگ مدت روکو عورتوں کو اس سے
کہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں۔ یہ خطاب اولیاء کو ہے جس سے وہ مختار ہیں تو شیخ کہتے ہیں کہ چونکہ سفل بن ایسا رضی اللہ عنہ
ظلمہ کہنے پر آیت کا نزول ہو گیا وہ البخاری وغیرہ۔ اور بیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا بدن اجازت اپنے ولی کے
نکاح کا نکاح باطل ہے۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و الدارقطنی و الحاکم و البیہقی و ابن عدی و الطبرانی وغیرہ۔ لان النکاح یزاد
المقاصد و التقویۃ فیہن تغل بہا۔ کہونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح میں مقصود ہوتے ہیں اور عورتوں کے سیر کرنا
ان مقاصد میں تغل ڈالتا ہے۔ نو عورتوں کا اختیار نہیں ہے۔ الا ان یفعل بہن النکاح یا جازۃ البیہقی
مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت دینے پر نکاح اور ہو جائیگا۔ لہذا نکاح موقوف کا اعتقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت
میں خود دلیل ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہو گیا کہ نکاح کرنا اسی کا فعل بیان کیا اور قرآن میں رازی نے کہا کہ شوہر کے
خطاب شوہر دن کو ہو اور سنی یہ کہ بطلان کی حد تک جب گزرتے تو اس سے تو انکو مسترد کو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کر لیں۔ کہونکہ
خلع کے لایح سے رحمت کر لیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلال منوع ہو۔ حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف
قابل حجت نہیں اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہو ولی کی صرف اجازت
ہو۔ پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہے۔ و وجہ الجواز انما تصرف فی خالص حقہا۔ اور وجہ الجواز یہ
عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا۔ وہی مس الیہ لکونہا عاقلہ مجتہدہ۔ اور یہ عورت الیق تصرف ہے کہونکہ وہ خود
عقل والی تیز دماغ ہے۔ اپنا نیک و بد سمجھتی ہے تو اسکا تصرف جائز ہے۔ ولہذا کان لہا التصرف فی المال۔ اور اسی
بیان سے اسکا اختیار مال میں تصرف کا اختیار ہے۔ ولہذا اختیار الازواج۔ اور عورت کو شوہر دن میں پسند کا حق ہے
و یعنی کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہوں۔ و اما یطالب الولی بالتزویج کیلئے بطلان الوقت

اور نکاح باندہ دینے کا مطالبہ اسکے ولی سے صرف اس واسطے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو دیدہ دلیری کی نسبت نہ ہوتے۔ لہذا یہ کہیں کہ یہ عورت بڑی شہینہ دیدہ کی دلیر ہو کہ خود عقد باندھتی ہو اور حدیث میں ہے کہ ایک بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہو اور یا کہ اسے اسکی ذات میں اجازت لی جاوے اور اسکی خاموشی اسکی اجازت ہو۔ رواہ الترمذی و مسلم وغیرہ۔ اسکو سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ نافوش تھی اسنے آنحضرت صلی علیہ وسلم سے عرض کیا تو فرمایا کہ تیرا اختیار اسے نہیں ہے اور عورت سے کہا کہ تو جا کر جس سے چاہے نکاح کرے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حدیث عکرم بن ابی عیسیٰ میں روایت کی کہ ایک بارہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اسے آپ نے اسکا نکاح کیا حالانکہ میں رخصتی نہیں ہوں تو آنحضرت صلی علیہ وسلم نے اسکو اختیار دیا۔ اسکا اسناد ثقافت ہے لیکن دارقطنی نے کہا کہ مسل زر بھر ماسیل حمید ہمارے دھوہر کے نزدیک محبت ہیں۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہے کہ جب آنحضرت صلی علیہ وسلم کا آدمی گیا اور ام سلمہ کے امور منظر کیا تو ام سلمہ نے اپنے لیسر بغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہو اور نکاح کر دے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ بغیر کچھ خود ولی نہ تھا چنانچہ ام سلمہ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیا، نائب ہیں پس مراد یہ کہ میرے اہل بیت یا قبول کو اپنی عبارت میں بیان کر دے پس ترمذی میں عورت کو خود اختیار ہو عورت ولی کی اجازت بغیر کفو وغیرہ کے ہے چنانچہ اسی حدیث میں حضرت صلی علیہ وسلم نے فرمایا ہے اولیا میں کوئی شہادہ یا غائب ایسا نہیں جو اسکو منظور کرے مطلقاً۔ ہم سے۔ ترمذی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو وغیر الکفو ہمہ ظاہر الروایۃ میں کچھ فرق کفو اور غیر کفو میں نہیں ہے یعنی ہر کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے وہ منقہ ہو جائیگا۔ لکن لا ولی الا عرض فی غیر الکفو لیکن غیر کفو کی صورت میں ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے عورت حتیٰ کہ نکاح منع کر دے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے ہے اور ولادت کے نہیں قاضیان۔ وعن ابی حنیفہ والی یہ بہت اہل لا یجوز فی غیر الکفو۔ اور نوادر حسن ح میں ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روا ہے کہ غیر کفو میں نہیں جائز ہے یعنی عورت نے بدون ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منقہ نہ ہوگا۔ لکن کم من واقع لا یرفع۔ کیونکہ بہت سے واقعات مراعات میں ہوتے ہیں فقہ یعنی ہر شخص کو مراعات کی ریاست نہیں اور نہ ہر قاضی عادل ہے۔ تو کفو ہی میں جائز ہونا چاہیے۔ ہم یہی روایت حسن واسطے فتویٰ کے مختار واضح ہے القاضی والفقہ پس اگر غیر کفو سے حلالہ کر دے تو صحیح نہیں ہے الحقائق منع۔ ویروای ربیع مچھالی قولہما۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا شیخین کے قول کی طرف مروی ہے فقہ میں شیوخ اماموں کا اتفاق ہو گیا ہے بغیر صغیرہ بارہ دہنہ دونوں کو ولی نکاح پر مجبور کر سکتا ہے اور اسے باندھ ٹیپہ کہ بالاجماع نہیں۔ ولا یجوز للولی اجبار البکر النکاح علی النکاح خلافاً للشافعی۔ اور جائز نہیں ولی کو باندھ بکرا کا نکاح پر مجبور کرنا یہ خلاف قول شافعی کے فقہ کہ بکر کو مجبور کر سکتا ہے اگرچہ باندھ ہو۔ لہذا اعتبار بالصفیۃ۔ دلیل شافعی کی صغیرہ بارہ ہر قیاس ہر فقہ وجہ قیاس دونوں کی نادانی ہے۔ و ہذا لانا جائزہ بامر النکاح لعدم التجربۃ ولہذا یقتضی الایب صدقاً بقیا بغیر امر ہا۔ اور یہ ہاش اسوجہ سے کہ بکرہ باندھ ہی امر نکاح سے نادان ہے بوجہ بکرہ نہ سمجھنے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اسکا ہر دون اسکا حکم سے اسکا باب وصول کرتا ہے فقہ جواب یہ کہ ایسا ہوتا تو استحباب ہے نہ انکہ اسکو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نماز روزہ اسپر فرض ہو چکا۔ ولما انما حرۃ فلا یکرہ للمغیر علیہ ولایۃ الاجبار۔ اور ہماری دلیل یہ کہ باندھ بکرہ ایک عورت آزادہ ہو تو کسی دوسرے کو اسپر جبر کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ والولایۃ علی الصغیرۃ لقصود عقلہا۔ اور صغیرہ اگرچہ آزادہ ہو اسپر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اسے قصور عقل کے ہے فقہ یہ باندھ میں باقی نہیں۔ وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ خطاب۔ اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی ہو فقہ کے ساتھ بدلیل خطاب توجہ ہونے کے فقہ یعنی ایمان لائے اور ذرا عقل روزہ نماز ادا کرنے کا حکم اتنی اسپر توجہ ہو چکا۔ حالانکہ یہ حکم توجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہے تو باندھ کا قیاس صغیرہ پر جائز نہیں

فحصار کا غلام۔ تو پیش طفل کے ہو گیا یعنی جبر کرنا اس کی بالغہ یا بالغہ کے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ نہیں جائز ہے۔
 وکالت صرف فی المال۔ اور جیسے تصرف کرنا بالغ کے مال میں۔ حالانکہ نہیں جائز جب تک وہ راضی نہ ہو تو سبب جبر بھی جائز
 نہیں۔ واما ملک الایقظ فی حق رضا یا ولایت۔ اور باپ کو اس دختر بالغہ کے ہر وصول کر لینے کا اختیار بھی
 ہے کہ ولایت کی راہ سے اس کی رضا مندی ہو۔ اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا۔ نہ آنکہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہو۔ ولایت لایقظ
 مع غیہما۔ اور اسی وجہ سے بالغہ نہ کر رہی مالت کر سکتے۔ ساتھ باپ اسکا ہر نہیں وصول کر سکتا۔ تو جبری نہیں بلکہ اجازت
 ہے۔ قال فاذا استأذنتها الولی فسکت او ضحکت فهو اذن۔ کہا کہ بھرجب ولی نے عورت بابرہ سے اجازت مانگی
 پس وہ چکی ہو گئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے۔ لقولہ علیہ السلام البکات شامری فی نفسہا قال سکتت فقہ حنفی
 دلیل قول حضرت حنفی علیہ السلام کہ یا کرہ سے اس کی ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے۔ پس اگر چکی ہو گئی تو راضی
 ہو گئی۔ یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح ستہ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ ایم یعنی بیہوش
 انکی جاوے یہاں تک کہ اس سے حکم لیا جاوے اور بکرہ کا نکاح لیا جاوے حتیٰ کہ اس سے اجازت لیا جاوے۔ اگر گن سے عرض
 کیا کہ یا رسول اللہ اس کی اجازت کیونکر ہو فرمایا کہ جب ہو جاوے۔ لان جنتہ الرضا رفیعہ راجعہ لانتہا استیجاب عن
 اظہار الرغبتہ لاعتن الرد۔ کیونکہ جب ہوئے میں رضا مندی کی جانب غالب ہو۔ کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
 کرتی ہو نہ انکار کرنے سے۔ پس راضی ہوتی تو نہیں کر دیتی۔ والفقہ ابوالعلی الرضا من السکوت۔ اور نہ
 تو جب ہونے سے بھی بڑھ کر رضا مندی کی دلیل ہے۔ اور یوں ہی مسکراتا بقول شیخ الطیوسی۔ بخلاف ما اذا بکرت
 لاثم دلیل السخط والکراہیۃ۔ بخلاف اسکے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی و ناگواری کی دلیل ہے۔ وقیل افر ضحکت
 کالمستہزئۃ بما سمعت۔ اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے ٹھٹھکی کر رہی ہو۔ لایکون
 رضا۔ تو ایسا ہنسا رضا مندی نہ ہوگا۔ فت۔ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ واذا بکرت بلا صلوٰۃ لم یکن رد۔ اور جب بغیر آواز
 ردائی تو رد نہ ہوگا۔ بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہی القاضی خان۔ اسی پر فتویٰ ہے المبسوط الذخیرہ ص ۴۰۔ اگر تاداز بلند روئی بچ
 عقد کیا گیا پھر اسے اجازت دی تو صحیح ہو گیا المعراج۔ و سکوت ۱۹۔ مسائل میں اور شبہات میں ۳۴ مسائل میں نیز قول ہے۔
 اور اجماع ایک اجازت بکرین۔ دوم ولی نے عقد کیا اور مسکوت خبر ہوئی کہ فلاں شوہر سے اس مہر پر نکاح کر دیا پس سکت
 ہو گئی تو عقد لازم ہو۔ محیط الکافی ص ۴۰۔ سوم صغیر بکرہ کا نکاح سو اسے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر نہ بکرہ بالغ ہوئی
 اور ایک ساعت خاموش ہوئی تو اختیار باطل ہو گیا۔ باقی مسائل باب نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل عینی میں ہے۔ شوہر کو
 وطی کا قیود یا مہر انگن رضا مندی قولی ہو السراج ص ۴۰۔ قال وان فصل ہذا غیر الولی۔ امام محمد نے کہا اور اگر غیر
 ولی نے یہ فعل کیا۔ یعنی استأذنت غیر الولی۔ یعنی بکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوا کسی دوسرے نے۔ او ولی غیر
 اولی منہ۔ یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہے۔ لم یکن رضا حتیٰ تکلم بہ۔ تو بکرہ کی رضا
 حاصل ہوگی یہاں تک کہ بکرہ اسکو زبان سے کہے۔ فت۔ اور سوائے اسکے سکوت وغیرہ رضا نہ ہوگا۔ لان ہذا السکوت
 لقولہ الاثبات الی کلامہ فلم یقع دلالت علی الرضا ولو وقع فهو محتمل۔ کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر
 التفات نہ کرنے کی وجہ سے ہو تو یہ رضا مندی پر دلالت نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہے۔ فت۔ کہ شاید
 رضا مندی مراد نہ ہو۔ والا کتھاہ لایستلزم للحاجۃ۔ اور سکوت کے مثل امور پر کتھاہ لایستلزم حاجت کے ہے۔ فت۔ کہ ولی سے
 کہنے ہوئے شرم آتی ہے۔ ولا حاجۃ فی حق غیر الاولیاء۔ اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی حاجت نہیں۔ فت۔
 تو باقی اجازت چاہیے۔ بخلاف ما اذا کان استأذنت رسول الولی۔ بر خلاف اسکے جب اجازت چاہنے والا ولی کا بیٹا

فت خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات ط۔ تو بیان شرم سے ضرورت قائم ہو حتیٰ کہ سکوت کافی ہو۔ لاندہ قائم مقام ہے کیونکہ
ایلیٰ بجائے ولی کے ہے۔ و لتعتبر فی الاستیجار لتسمیۃ الزوج علی وجہ یقع بہ المعرفۃ لظہر رغبتہا فیہ من رغبتہا عنہ
اور اجازت لینے میں شوہر کا اسطرح نام لینا جس سے شناخت ہو جو باہر سے مستبر ہو تاکہ باکرہ بالغہ کی اس میں رغبت اسکی بے غلطی
ظاہر ہو جو اسے فت۔ اور اگر فلان و فلان و فلان کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ رضا ہو یونہی جب اسکی چاڑا و قرابتی
جو معدود ہیں ذکر کیے ہوں۔ اور اگر اسنے کہا کہ جو کوکے مجھے منظور ہو تو کچھ حاجت نہیں۔ ت۔ ولا تشترط لتسمیۃ المہر
ہو الصیح لان النکاح صحیح بدونہ۔ اور اس میں ہر بیان کرنا شرط نہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ نکاح تو بدون ہر کے صحیح ہے
اور متاخرین نے شرط کیا اور یہی اوجہ ہے الفتح اور صحیح یہ کہ شرط نہیں البسوط ع۔ ولو زوجہا قبلہا بالخبر فست فہو علی
ما ذکرنا۔ اور اگر اسکا نکاح کر دیا پھر اسکو خبر ہو ہوئی پس خاموش ہو گئی تو وہ اسی تفصیل پر ہے جو ہم نے ذکر کی فت کہ ولی اسکا
ایلیٰ کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہے اور غیر میں زبان سے اقرار ضروری۔ لان وجہ
الدلالة فی السکوت لا یختلف۔ کیونکہ سکوت میں رضامندی کی دلالت ہوتا کچھ مختلف نہیں فت خواہ قبل نکاح ہو یا بعد
نکاح ہو۔ ثم الخیر ان کان فضولیا لیشترط فیہ العود۔ پھر خبر دینے والا اگر کوئی فضولی ہو تو فضولی میں شرط ہے عد فت
یعنی کمتر دوا دمی ہوں۔ او العدا لہ۔ یا عادل ہونا فت جبکہ ایک ہو۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ خلافا لہما۔ یہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک ہے خلاف صاحبین کے فت کہ ان کے نزدیک صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہ ہو۔ ولو کان
رسولا لا یشترط اجماعا۔ اور اگر مخبر ایلیٰ ہو تو بالاتفاق اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ ولہ نظر۔ اور اسکے نظائر میں فت
جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہونے کی خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنی موکل کا ایلیٰ نہیں ہے تو وکیل کا تصرف براء قائم رہیگا مگر
مگر جبکہ مخبر عادل ہو یا دعو ہوں تو معزول ہو جائیگا۔ ولو استاذن التسمیۃ فلا بد من رضا یا بالقول۔ اور اگر ولی نے
شیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضرور ہے۔ لقولہ علیہ السلام الشیب تشاور۔ کیونکہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ شب مشورت کیونگی فت۔ یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ صحیح مسلم
میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شیب اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ قدر دار
فت تو اپنے نکاح میں وہ خود مختار ہے جو اسے چاہے کرے۔ ولان النطق لا یعد علیا متہما۔ اور اسے کہ شیبہ کے حق میں
زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہیں ہوتا۔ وقل انجیاء بالماستہ فلا مانع من النطق فی حقہا۔ اور عمارت کی وجہ سے
اسکی حیا و عود کم ہو گئی ہے تو اسکے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ واذن الملت بکارہا لوشیۃ ووجیفۃ
او جراحۃ وعلیس فی فی حکم الابکار۔ اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو جو بوجہ کود بھانڈ کے یا وجہ جیغ کے یا وجہ زخم کے یا وجہ
عمدہ زہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتوں کے حکم میں ہے۔ لانتہا بکرہ حقیقۃ لان مصیبا اول مصیب لہا۔ کیونکہ یہ عورت
وحقیقت باکرہ ہے کیونکہ اسکو پہنچنے والا اسکا پہلا ہی پہنچنے والا ہے فت اور پہل کے اعتبار سے بکرہ نام ہے۔ ومنہ الباکرة
والبکرة۔ اور اسی لفظ بکر سے باکرہ اور بکرہ نکلا ہے فت باکرہ پہلا چل و پیوہ اور بکرہ اول صحیح۔ یونہی یہ عورت ہے کہ پہلا
اسکی رسائی مرد سے ہوگی۔ تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہے اگرچہ عوقا نہ ہو۔ ولانتہا شیحی لعمامہ البکار سم۔ اور سوچو ہے کہ وہ بھی
بوجہ عدم عمارت کے حیا کو نگلی فت۔ نزدبان سے صریح اجازت نہ دیگی۔ ولو زالت بکارہا بجزنا فی کہ ایک عورت حلی
وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی لا یکتفی بسکوتہا لانہا شیب حقیقہ۔ اور اگر اسکی بکارت بجزنا کے زائل ہو گئی ہو
تو وہ بھی ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک باکرہ کے حکم میں ہے اور ابو یوسف ومحمد وشافعی نے کہا کہ اسکی خاموشی پر اتنا نیک جائیگا کہ
وہ حقیقت میں شیبہ ہے۔ لان مصیبا عاکم الیہا۔ کیونکہ جو اسکو پہنچ لیا وہ دوبارہ اسکو پہنچا فت یعنی جو فعل اسکو

زنا سے پہونچا دہی اس نکاح سے پہونچ گیا۔ تو فیہ ہر۔ و متہ المشوقہ والمشاہدۃ والقتویب۔ اور اسی سے مشورہ اور مشاہدہ اور ترویج
 مشتق ہیں فت مشوقہ جو عمل نیک کا ثواب ملے گا دوبارہ عمل مل گیا اور مشاہدہ جہان آدمی بار بار دیکھ کر آوے اسی واسطے کہ کہ
 مشاہدہ کہتے ہیں کہ لوگ وہاں بار بار روت کر جج دیکھ کے لیے آتے ہیں اور ترویج اذان کو دہر دہر لے لیں جب اس عورت کے ساتھ
 دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ فیہ ہر۔ ولابی حلیۃ ان الناس عرقہا بکر افعیہ ہونہا بالنطق
 فتمنع عنہ۔ اور امام ابو حلیۃ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسکو باکرہ جانتے ہیں تو اسکی زبان سے بولنے پر عیب رکھینگے تو وہ بولنے سے
 اور سبکی فت تو اس جہت سے اس پر حیا طاری ہوگی۔ فی کتہ فی سکو تھا کیلا متعطل علیہا اصدا تھا۔ تو اسکی خاموشی پر کتفا
 لیا جاوے تو اسکی صراحۃ متعطل نہ رہیں۔ بخلاف ما اذا ولدت لبشرۃ او نکاح فاسد۔ بخلاف اسکے اگر ہشہرہ سے
 وطی کی گئی یا نکاح فاسد میں وطی کی گئی ہو فت مثلاً یہ وہ عورتوں نے اسکو بجائے اسکی بہن کے دل لگی ہیں سدا دیا حتی کہ
 بہن کے شوہر نے شہرہ میں اس سے وطی کر لی یا اسکا کسی سے نکاح فاسد میں دخل واقع ہوا۔ چنانچہ اس پر عدت واجب ہوتی اور
 اسکو عقر یا مہر دیا گیا۔ تو اسوقت وہ بمنزلہ فیہ کے بلا خلاف ہو۔ لان المشرع اظہرہ حیث علق بہ احکاماً۔ کیونکہ شیخ نے
 اسکو ظاہر کر دیا ہے کہ اسکے ساتھ احکام متعلق کیے ہیں فت۔ ماخذ عدت و مہر وغیرہ کے۔ اس سے افادہ فرمایا کہ اگر اسکے کو
 عورت میں اس واقعہ کو پیشیدہ کر دین حتی کہ اور لوگ اسکو باکرہ خیال کریں تو بھی وہ شرعاً فیہ کے حکم میں ہو اور اسکی اجازت
 بغیر زانی قول کے جائز نہ ہوگی کیونکہ بشرع نے اسکو احکام متعلق کر کے ظاہر کر دیا۔ اما الزنا فقد تدرب الی سترہ۔ رازنا
 تو شرعاً اسکو پیشیدہ کر نہ پروردگار الی ہر وہ۔ اب اگر مخفی رہا تو وہ بمنزلہ باکرہ کے شمار ہی ہیں زانی قول شرعاً بخلاف
 مشہور ہو گیا۔ حتی کہ اگر شہرہ حالہ مالیکہ فی سکو تھا۔ حتی کہ اگر اسکا حال یعنی زنا کرنا مشہور ہو جاوے تو اسکے سکوت پر کتفا کیا
 جائیگا۔ فت۔ لیکن واقعہ ہوا کہ شہرہ سے لوگوں کی ہر کہ ان اپنی اپنی رائے پر مراد نہیں ہیں بلکہ مشہور ہونا یہ کہ شہرہ چار
 گواہوں نے سامنے کر کے گواہی دی ہو۔ ہر کہ اسکو فت کہ وہ حد نہ مارا جاوے پس اگر تین آدمیوں نے معائنہ کیا ہو تو
 وہ کافی ہے چنانچہ جو اسکو فت کہ حد نہ مارا جائیگا یہ کتاب الحد و حدین مفصل بیان ہو نا حلیۃ ہم۔ مسئلہ اختلاف مشورہ و زہر
 و حرافہ عنہ القاضی۔ و اذا قال الرجوع ببلنک النکاح فکسبت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہونچی پس وقتاً
 رہی فت یعنی بکراہت سے کہ الہذا نکاحی لازم ہو گیا۔ و قال الرجوع ردوت۔ اور بکرہ بالغہ نے کہا کہ میں نے نکاح کو رد کر دیا عفاف اور
 وہ قول کے پاس گواہ نہیں ہیں۔ قال القول قولہا۔ تو قول اسی عورت کا قبول ہوگا۔ و قال زفر القول قولہ۔ اور زفر نے
 کہا کہ قول اس مرد کا قبول ہوگا۔ لان الرجوع اصل والرد عارض۔ کیونکہ سکوت کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض ہوتا
 یعنی اصل میں خاموشی تھی اس پر رد کرنا پیدہ ہو کر رد ہو اور جو چیز اصل ہے وہ خود ثابت ہے اور اسکا رد پر جو عارض ہو اسکے واسطے
 دلیل چاہیے تو مشورہ جو اصل کا مدعی ہے تو اسکی قبول قبول ہی اور عورت اپنا رد کرنا ثبوت کرے۔ قصداً کہ ما مشروط لہ الخیار اذا
 اوئی الرد بعد مہنی المہرۃ۔ تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جسکے لیے عیار شرط کیا گیا تھا جب اسے مہر مدت عیار کے رد کرے گا
 دعوی کیا فت۔ یعنی مثلاً یہ کہ اسے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکرہ کو تین روز تک اختیار رہی جاسے اس مدت میں بیع نہ ہو
 پھر تین دن گزرنے کے بعد وہ دن نے قاضی کے سامنے مخاطبہ پیش کیا پس دیکھنے کے کہ تو نے بیعت پوری کی رو نہیں کی اور بکرہ
 نے کہا کہ میں نے رد کر دی تو قول زید کا قبول ہی کیونکہ تمام کرنا جسا۔ اور رد کرنا عارض تھا بکرہ اپنے گواہ لائے اسی طرح یہاں سکوت
 اصل ہے تو قول شوہر کا قبول ہی۔ و نحن نقول انہ مدعی لہ۔ و ملک البضع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شوہر دعوی کرے گا
 کہ عقد نکاح لازم ہوا اور میں بضع کا مالک ہوا۔ والمرأۃ تدف۔ اور ہم کہتے ہیں کہ عورت کا مالک ہوا۔ و لا مدعی پر لازم ہو۔ کا موضوع اذا اوئی رد الی

جیسے وہ شخص جس نے اپنی حفاظت میں مال و ولایت لیا ہے جب و ولایت و ایس دینے کا مدعی ہو ورنہ تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی جان کو تادان سے بچاتا ہے اور مالک و ولایت اس پر ثابت کرنا چاہتا ہے۔ بخلاف مسئلہ اختیار لان الزوم قدر بخصی المدة۔ بخلاف مسئلہ اختیار کے کیونکہ یہ لازم ہونا بوجہ مدت گزر جانے کے ظاہر ہو گیا ہے تو جو شخص اس ظاہر کے خلاف مدعی ہو وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکو تھا ثبوت النکاح۔ اور اگر شوہر نے عورت کے چپ رہنے پر گواہ قائم کیے تو نکاح ثابت ہو گیا ورنہ یعنی گواہ عادل قائم کیے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہو گیا۔ لائے نور و عواہ بالحق۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے روشن کر دیا۔ وان لم یکن لہ بینۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں تو اور اسے چاہا کہ عورت منکرہ سے اس کے دعویٰ پر قسم لے جاوے۔ فلا یکن علیہا عند الی حلیفۃ۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں بخلاف صاحبین۔ وہی مسائلہ الاستحلال فی الاشیاء الستہ۔ اور یہ چھ چیزوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے یعنی نکاح و حیت اور ایلا رین و طی کر لینا و رقیۃ و ام ولد بنانا و نسب ان چھ چیزوں میں ابو حنیفہ کے نزدیک مدعا علیہ منکرہ پر قسم نہیں بخلاف صاحبیہ۔ و سیاہک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور غفرہ کتاب الدعوی میں انشاء اللہ تعالیٰ سے اس بیان آدھکا و بعض محققین فقہار نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا بہت مشکل و مجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس مقام پر فتویٰ یہ کہ عورت بالغہ بارہ پر جو منکرہ پر قسم عائد ہو کافی الہدے یہی قول صاحبین والہ ثلثہ ہے۔ شوہر مرد و عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثوں نے اجازت کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ عدت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بغیر میری اجازت کے نکاح کیا گیا ہے تو میری ہوتی تو میں راضی ہوتی تو قول وارثوں کا ہی اور عورت گواہ لاوے۔ (فرع) ولی نے کسی عین شوہر کے بارہ میں اجازت چاہی عورت نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رہنمیں اور قبل عقد کے بعد ہی پھر اگر ولی نے عقد کیا پس خاموش ہو رہی تو علی الاصح جائز ہے جیسے اسکی موجودگی میں نکاح کیا بغیر لپچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہے بشرطیکہ جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھا کر نکاح کر دیا اسے کہا کہ میں بالغہ ہوں تو اسی کا قول اور اسی کے گواہ قبول ہیں بشرطیکہ عمر اسکو مکمل ہو۔ و ہو جو ز نکاح الصغیرہ و الصغیرۃ اذ ازوجوا الولی۔ اور جائز ہے یعنی معتقد ہے کہ صغیرہ کا یا صغیرہ کا جبکہ انکو ولی نکاح کرے۔ بکر اکانت الصغیرۃ او ثنیاً۔ خواہ صغیرہ بارہ ہو یا ثنیہ ہو ورنہ۔ اس طرح کہ قبل بلوغ کے شوہر نے ولی کر لی پھر طلاق دی یا مرگیا پھر ولی نے اس صغیرہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ بان ہی ولی خواہ باپ و دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی ہو الصغیرۃ۔ اور ولی وہ ہے جو معتقد ہو ورنہ یعنی ایسا وارث نہ کہ اگر یہ صغیرہ یا صغیرہ ہو تو جبکہ مفروض حصہ ترکہ ہیں دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرض میں معلوم ہو گا۔ وارثیہ کا بیان آتا ہے۔ و مالک بخلاف النفا فی غیر الاب۔ اور امام مالک رحمہ سوائے باپ کے دیگر اولیاء میں جیسے نفلت کرتے ہیں ورنہ نفلت کی واد کا خارج کرنا معتقد نہیں کہتے۔ و الشافعی فی غیر الاب و ابی۔ اور شافعی رحمہ نفلت کرتے ہیں سوائے باپ و دادا کے دیگر اولیاء میں۔ و فی الثیب الصغیرۃ البیضا۔ اور ثیب صغیرہ میں بھی نفلت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ غیرہ جب ایک مرتبہ ثیب ہو گئی تو اب شرم نہیں پس اسکی زانی رضامندی ضروری اور ہم کہتے ہیں کہ نابالغی سے حاقق قائم ہو و تمام کلام آتا ہے وجہ قول مالک ان الولایۃ علی الحجۃ باعتبار الحاجۃ۔ قول مالک رحمہ کی وجہ یہ کہ زیادہ بر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت ہوتی ہے۔ و لا حاجۃ لا لتمام الشہوۃ۔ اور بیان کچھ حاجت نہیں بوجہ شہوت زائد ہونے کے لہذا۔ کیونکہ صغیرہ یا صغیرہ پر تو قیاساً باپ کی بھی ولایت ہوگی۔ الا ان ولایۃ الاب ثبتت لہذا بخلاف انیاس لیکن باپ کا ولی ہونا ازراہ نفل کے برخلاف انیاس ثابت ہوا ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو چھ سالہ عمر میں ولایت عورت دی اور بکر الصدیق

کہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہوتی ہے۔ پس جن اولیاء میں نقص ہو سب میں خلل کا احتمال ہو۔ والتدارک ممکن بنجیہ
الادراک۔ اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہو۔ تو واجب ہو کہ انکو اختیار بلوغ حاصل ہو۔ وطلاق
المجواب فی غیر الاب والجدین اول الام والقاضی۔ اور باپ دادا کے سوا سب میں مطلقاً اختیار کا جواب ان وقاضی کو
شامل ہوتا ہے۔ پس اگر ان یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے انکو اختیار حاصل ہو۔ ہوا صحیح
من الروایۃ لقصور الرای فی احدہما۔ یہی صحیح روایت ہے کہ ایک میں اسے ناقص ہوتا ہے۔ اور وہ ان ہی۔ وناقض
الشفقت فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہوتا ہے۔ اور وہ قاضی ہے۔ نتیجتاً تو صغیر و صغیرہ کو اختیار ہوگا۔
پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے نسخ اختیار کیا تو واجب ہو کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کر دے یا جب آگاہ ہو اسی دم بدون کسی کام
مشغول ہونے کے نسخ کر دے لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ نسخ اختیار کر کے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ سرانسخ واجب ہوتا تو فرمایا۔
ولیشترط فیہ القضاء۔ اور اختیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے۔ تب نکاح نسخ ہوگا۔ بخلاف اختیار العتق۔ بخلاف
خیار عتق کے۔ یعنی باندی کسی بٹوہ کے تحت میں تھی کہ آزاد کر دی گئی تو اسکو اختیار ہے چاہے اسے نکاح میں رہنا پسند
کرے یا نہیں۔ پس اگر نسخ کر دی تو بدون حکم قاضی کے نکاح نسخ ہو جائیگا۔ پس اختیار بلوغ و خیار عتق میں فرق ہے۔ لان
النسخ ہتھ لایقع ضرر خفی و ہوتا کن الخلل ولہذا یشمل الذکر والانثی فیجعل الزانی حق الآخر فیقتصر الی
القضاء۔ کیونکہ یہاں یعنی خیار بلوغ میں نسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ خلل ممکن ہونا اور اسی حدیث
وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے۔ پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو قضاے قاضی کی حاجت ہوئی۔ کیونکہ
دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے ولایت میں ہے۔ وخیار العتق اگر قلع ضرر جلی و ہوڑ یا وہ الملک علیہا۔ اور خیار
عتق میں نسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دوسرے میں طلاق ہونا۔
جسکو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولہذا یشمل بالانثی۔ اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے۔ چہر مرد کو طلاق
کا اختیار ہوتا ہے۔ قاضی صرف دفع کرنا اختیار کیا گیا۔ دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے
سے بھی دیکھتے ہیں۔ والنف لا یقتصر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضا کا محتاج نہیں ہے۔ ثم عندہما اذا
بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکت فحورضا۔ پھر او صغیرہ و مجھے کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اسکو
نکاح کا علم ہوا پس خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہوتی ہے۔ خواہ اسکو یہ معلوم ہو کہ مجھے نسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان
لم تعلم بالنکاح قلہا انخیا حتی تعلم فسکت۔ اور اگر اسکو اپنا نکاح ہونا معلوم ہوا تو اسکو اختیار باقی رہے تاکہ جان
پھر خاموش ہو۔ شرط العلم باصل النکاح لانہا لا تمکن من التعمق فی الاب۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح سے
آگاہ ہو۔ اسوقت اسکو صرف کا قابو بدون اسکے نہیں ہے۔ والولی یفسد وہ۔ حالانکہ ولی نے تمنا نکاح کا عقد کیا ہے۔
صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فقہر مت یا بطل۔ تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی۔ کیونکہ اسکا نکاح ہونا کوئی ضروری
حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم بنانے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اسکا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں
تو جب تک بنانے تک نسخ یا بجال نہیں کر سکتی لہذا شرط ہو کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر رد کرے گی تو نسخ ہوگا اور سکتا کہ وہ کی تو
لازم ہو جائیگا۔ ولیمیشترط العلم بالخیار۔ اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو۔ یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ
مجھے برقرار رکھنے یا نسخ کرنے کا بھی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لہذا متفقہ لہ معرفۃ احکام الشریع۔ کیونکہ پھر
احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ ہے۔ والدیار دار العلم۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہے۔ تو یہ لازم تھا کہ اپنے
مستعلق احکام سیکھ لے۔ فلم تعذر یا بطل۔ تو نادانی پر معذور نہ ہوگی۔ حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چھپ ہوئی پھر

دعویٰ کیا کہ من نکاح کی اجازت نہیں دیتی اور سیری خاموشی اسوجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجھ کو رد کرنے کا اختیار حاصل ہو تو اسکا یہ عذر قبول نہ ہو گا کیونکہ وہ خود مختارہ تھی کسی کی ملک کہ نہ تھی اور یہ دارالاسلام دارالعلم ہر جب چاہتی جان لیتی بخلاف المتقہ۔ برخلاف اس لوندی کے جو آزاد کی گئی تھی اور کسی شوہر کے تحت میں ہو اور خاتوش رہی پھر شکوہ معلوم ہو کہ مجھے خیار حاصل ہو پس اسنے رد کر دیا اور رد کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہو تو عذر قبول ہو گا لان اللہ لا تفرغ لعمرفہما فعدرت بالہل بلبوس الخیار۔ اسواسے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فایع نہیں ہو سکتی تو خیار حاصل ہونا بنائے میں منہ ور بھی جائیگی۔ ثم خیار البکر یطیل بالکوت ولا یطیل خیار العلام مالم یقل رضیت او جئ منہ ما یعلم انہ رضی۔ پھر بکرہ یعنی صغیرہ جو بکرہ بالغ ہو اسکا خیار تو سکوت کرنے پر باطل ہو جائیگا اور صغیرہ کا خیار نہیں باطل ہو گا جب تک کہ نہ کہے کہ میں رضی ہو یا اسکی طرف سے کوئی ایسا فعل یا اجازت جس سے معلوم ہو کہ یہ رضامندی ہو فت صغیرہ میں تو ایسا ہو کہ گو یا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کر کے اجازت لی اور وہ خاموش رہی پس لازم ہو گا کہ اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً و علی کرے یا مہر دیدے یا نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق میں سکوت دلیل رضامندی نہیں جیسے ثیمہ عورت میں لہذا فرمایا۔ وکذا لک البیارات اذا دخل بہا الزوج قبل البلوغ۔ اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اس سے شوہر نے ولی کوئی ہو۔ اعتبار لہذا الحالہ بحال ابتداء النکاح۔ یعنی یہ حکم ہو بقیاس اس حالت کے بحال ابتداء نکاح فت یعنی ثیمہ بالغہ کا عقد کر کے اگر ولی نے بوجھا اور اسنے سکوت کیا تو یہ رضامندی نہیں جب تک زبانی سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل سرزد ہو مثلاً مہر برقبہ کرے یا شوہر کو ولی کرے دے ایسا ہی صغیرہ مدلول ہو کہ بالغہ شوہر نے ولی کا حال ہو۔ پس معلوم ہو کہ باوجودیکہ حالت صغیرہ میں مدلول ہو چکی ہو بالغ ہو کہ اسکا خیار حاصل ہو حتیٰ کہ اگر رد کرے تو نکاح بحکم فسخی فسخ کر دیا جائیگا۔ و خیار البلوغ فی حق البکر لا یمتد الی آخر المجلس۔ واضح ہو کہ خیار البلوغ بکرہ کے حق میں آخر مجلس تک راز نہ ہو گا فت یعنی جس صغیرہ کا سوا سے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس میں بالغہ ہوئی یا نکاح کو جانا تھا جلسہ کے آخر تک اسکا اختیار میں مہلت نہیں بلکہ فوراً رد کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ اور اگر اسنے شوہر کا نام بوجھا یا قبول متاخرین مہر دریافت کیا نہ کہا گیا کہ خیار باطل ہو لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تعسف بلا دلیل ہو غایۃ الامر اسکا ابتداء ولی نکاح پر قیاس کر دو بھی شوہر کا نام بوجھنے سے نکاح نافذ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں ہو۔ ہاں نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہو گا۔ اگر وقت بلوغ کے اسکا نکاح اور شفیعہ کی خبر دی گئی تو لازم ہو کہ کہے میں نے وہ وزن حق طلب کیے پھر دونوں کی تشہیر کرے۔ ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے میں پچھلا باطل ہو گا۔ واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اسنے فسخ کیا اور گواہ کر لے تو فاضی کا حکم ہے جب چاہے جاوے مہر۔ یہ وقت تو بکرہ کے خیار بلوغ کا تھا۔ ولا یطیل بالقیام فی حق الثیب والاعلام۔ اور جو صغیرہ کہ ثیمہ ہو کہ بالغہ ہوئی یا صغیرہ کہ بالغ ہو تو اسکا خیار بلوغ بوجہ کہ ٹپے ہو جانے کے باطل نہ ہو گا فت یعنی مجلس بدل جانے سے بھی نہیں باطل ہو گا لان ما ثبت بالاثبات الزوج۔ کیونکہ یہ خیار کچھ شوہر کے چہنے سے نہیں حاصل ہوا فت تاکہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کو اسکا نکاح نے اختیار دیا کہ تو چاہے اپنے آپ کو طلاق دے تو یہ عورت مخیرہ صرف مجلس تک ہو پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہو گیا اور یہاں خیار البلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہیں بلکہ لہو ہم اخلل۔ بلکہ خلل کے احتمال پر ہو فت جو ولی ناقص کی رائے سے چاہا ہو اسے۔ فانما یطیل بالرضا۔ پس یہ رضامندی ہی سے باطل ہو گا۔ پھر ان سکوت البکر رضا۔ لیکن یہ بات ہو کہ بکرہ کا ٹپ ہونا رضامندی ہی ہو فت اور ثیمہ مہر دونوں کے حق میں سکوت نہیں بلکہ اول بافصل چاہیے۔ تو جب تک نہ ہو باقی رہیگا۔ اگرچہ ثیمہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے و اسکی خدمت کرتی رہے اخلاصہ۔ اور صغیرہ

اسکے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہو جاوے یا اختیار سے وطی کر لے دے الجوامع - اور اگر عورت نے کہا کہ اُس نے مجھ سے زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائیگا اور اس کو خیار حاصل ہو مگر - بالحدیث یہ خیار اپنا ذاتی ہو تو اپنی رضامندی تو فی فعلی تک رہے گی۔ بخلاف خیار العتق - یہ خلاف خیار العتق کے ہے کہ کوئی آدمی آزاد شدہ کو صرف محاسن تکسر ہوتا ہو۔ لاشعشع ثابت باثبات المولیٰ وہو الاعتاق - کیونکہ یہ خیار تو مولیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا ہے یعنی مولیٰ نے آزاد کیا تو اس کو یہ خیار بھی دیا۔ فیعتبر فیہ المجلس - تو اس میں مجلس کی حد معتبر ہو۔ مگر کافی خیار الخیرۃ - جیسے خیرۃ عورت کے خیار میں ہے۔ جبکہ شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہو مجلس کی حد معتبر ہو۔ رہا یہ کہ اگر خیرۃ یا صغیرہ نے نکاح کر لیا اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہو تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہوں یا نہیں پس جواب دیا کہ حکم الفرقة بخیار البلوغ نہیں بطلاق - پھر جو جدالی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہیں ہو۔ لاشعشع من الاثنی - کیونکہ یہ وقت تو عورت کی طرف سے صحیح ہے۔ حتیٰ کہ صغیرہ نے جب بلوغ پر نکاح کر دیا تو فرقت ہو گئی۔ ولا طلاق الیہا۔ حالانکہ طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہیں ہو۔ تو یہ فرقت طلاق نہ ہوئی۔ وکذا بخیار العتق لما بینا۔ اور یوں ہی جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہیں آتی دلیل سے جو ہم بیان کی ہے کہ وہ کوئی بھی کی طرف سے ثابت ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں۔ بخلاف الخیرۃ - یہ خلاف بخیرۃ کے وقت کہ فرقت اگرچہ عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہے۔ لان الزوج هو المولیٰ لکما دہوا مالک للطلاق کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا۔ تو عورت طلاق دینے میں بمنزلہ شوہر کے نائب کے ہوئی تو خیرۃ کی فرقت طلاق ہے۔ (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونوں نے جدید نکاح باندھا تو مرد کو پورے تین طلاق کا اختیار ہو۔ یہی خیار العتق میں اور یہی اس فرقت میں جو بوجہ شوہر نے یا مرد نے یا عورت کے ہو۔ اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہیں بخلاف طلاق کے۔ لاشعشع۔ اگر ایک طلاق دیکر بعد عتق کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہے۔ حتیٰ کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں ملیں تو منع ملے باندھنا ہوگا۔ حالانکہ یہ غیر نکاح میں نہیں لے سکتا۔ خیار بلوغ وغیرہ میں تین طلاق کا مالک ہو۔ م۔ وان مات احدہما قبل البلوغ ورثہ الآخر۔ اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مر گیا تو دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ وکذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق۔ اور یوں ہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کیے جانے کے مرا ف۔ تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بعد بلوغ کے ایک دفعہ نکاح کر دیا تو اس رو کا اثر یہ ہے کہ نکاح لازم نہیں ہوا لیکن برابر باقی ہے حتیٰ کہ مرد اس سے وطی کر سکتا ہے پھر جب قاضی تفریق کر دے تو نکاح فسخ ہو گیا اور چونکہ قبل تفریق کے مرا تو نکاح قائم ہے پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا۔ لان اصل العقد صحیح - کیونکہ اصل عقد صحیح واقع ہوا۔ صرف لازم نہ تھا۔ والی مالک الثابت بہ انتہی بالموت اور ملک البضع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے تمام ہو گئی۔ یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہیں ہوئی تو میراث جاری ہوگی۔ بخلاف ما بآئینہ الفضولی - بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا۔ یعنی نہ یہ وہ نہ وہ کا عقد ایک فضولی نے باندھا جو ولی نہیں اور نہ وکیل بلکہ فضول طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا بنہ۔ ہے۔ اذا مات احدہما الشرع جاز قبل الاجازۃ - جبکہ دونوں شوہر و زوجین سے کوئی قبل اجازت کے مرا ف۔ تو دوسرا وارث ہوگا۔ لاشعشع النکاح ثم موقوف - کیونکہ نکاح بیان موقوف ہے۔ حتیٰ کہ اگرچہ تہمت تہمت نہیں۔ فی بطلان بالموت۔ تو موت کی وجہ سے باطل ہو جائیگا۔ حتیٰ کہ اب اجازت نامن ہے۔ وہ ہاں نافذ فقہر رہے۔ اور یہاں ولی کا نکاح نافذ ہو تو موت سے ٹھیک قرار پاگیا۔ حتیٰ کہ اب نسخ نہیں ہو سکتا تو نکاح کے احکام اس پر ترجیح دے گئے۔ از انکہ میراث ہے۔ قال ملا

ولایت بعدہ ولاصغیر ولا مجنون۔ قدری نے کہا اور کچھ ولایت حاصل نہیں غلام کو اور نہ صغیر بیٹے نابالغ کو اور نہ مجنون کو۔
لانہ لا ولا یتعہم علی انفسہم۔ کیونکہ ان لوگوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے۔ فاولی ان لا یتعہم علی غیرہم۔ تو
ببرجہ اولی انکہ غیر ہو ولا یتعہم تا جبکہ نہ ہوگی فت۔ کیونکہ ولایت یہ کہ اسکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ ولان ہندہ ولایت نظر یتعہ
اور اس ویل سے کہ ولایت نہ تاجی تو ولایت نظری ہے فت کہ نظر خود سے بہتر جانکہ عقیدہ کرے۔ ولا نظری التقریب فی
الی ہو لا۔ اور ان لوگوں کے سپرد کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے۔ فت۔ اور غلام کی ولایت نکاح میں نہ ہونا جماع ہو اور صغیر
مجنون بے عقل ہیں۔ پھر مراد مجنون سے جسکا جنون پورا ہلینہ بھر مطبق ہو اسی پر فتویٰ ہے پس جو مطبق نہ ہوہ بالاتفاق اپنے
افاقہ کی حالت میں ولی ہو اور عداویہ کہ دونوں مطبق کی ولایت معدوم ہوگئی اسکا کچھ انتظار نہ ہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو
مطبق نہیں ہو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر کفول لاؤ اسکا افاقہ تک انتظار کرے تو اسکی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اسکی
ولایت قائم ہے اقرب ولی کے برائے میں ہونے کی صورت میں مختار متاثرین ہے مفت۔ ولا ولا یتعہم علی مسلم۔
اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے۔ بقولہ تعالیٰ ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً۔ بایں قول الی
عرجل ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً۔ اور یہ ایسے ہوتے
جو معنی عبادت کو متضمن ہیں اور نکاح ہی قسم ہے۔ ولہذا لا تقبل شہادۃ علیہ۔ اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر
قبول نہیں ہے فت کافی الحدیث الصحیح۔ اور وضع ہوگے ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرعاً ثابت نہیں ہوتی
اور اگر مسائل بنی کما فی الفتح۔ ولا یتوارثان۔ اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں فت۔ اور
یہ معروف اور آئین مخصوص صریح ہیں۔ اما الکافر قیست لہ ولایتہ الا نکاح علی ولدہ الکافر۔ لکن کافر کو اپنے فرزند کافر
نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے۔ بقولہ تعالیٰ والذین کفروا بعد ما اؤمروا بالاسلام۔ بایں قولہ تعالیٰ والذین کفروا بالاسلام۔ یعنی
جو لوگ کافر ہوئے وہ بعضے بعضوں کے اولیاء ہیں فت۔ اگرچہ انکی امتین مختلف ہوں کیونکہ کفر درحقیقت ایک ہی ملت ہے۔
ولہذا تقبل شہادۃ علیہ و یجری بنہما التوارث۔ اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونوں میں
سیراث جاری ہوتی ہے فت۔ بالجلہ مسلمانوں میں جو اولیاء ہیں وہ تو فقط عصبیات ہیں جیسا کہ سابق میں مترجم نے نقل کیا
اور یہی نکاح کرنے کی ولایت تو ذوی الارحام کو بھی بقول مختار حاصل ہو چنانچہ فرمایا۔ ولغیر العصبیات من الاقارب
ولایتہ التزوینج۔ اور عصبیات کے سواے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ۔ اما
ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ومعناہ عندہم العصبیات۔ اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبیات میں کوئی نہ ہو تب ہی کو
نہ سببی فت تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم استحسان ہے۔ وقال محمد لا یتعہم علی غیرہم الا
وہو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبیات کو ولایت ثابت نہ ہوگی اور قیاس یہی ہے اور یہی ایک روایت
امام ابو حنیفہ سے ہے فت۔ رواہما الحسن بن زیاد۔ وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب۔ اور ابو یوسف کا قول اس میں
مضطرب ہے۔ والا شہر اندہ مع محمد۔ اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اس میں امام محمد کے ساتھ ہیں فت۔ اور اگر روایات
ابو حنیفہ کے ساتھ روایتی اور یہی جہد کے نزدیک ہو الکافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مفت۔ لہما ماروینا۔ صاحبین کی دلیل
وہ جو ہم روایت کر چکے فت۔ کہ نکاح کرنا عصبیات کی طرف سپرد ہو تو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیروں کو نہ ہوگا۔ ولان
الولایتہ انما تثبت لہما عن نسبتہ غیر الاقوالیہما۔ اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ
قرابت کی طرف غیر کفر کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے۔ والی العصبیات العصبیۃ۔ اور یہ حفاظت عصبیات ہی کی طرف
منفوض ہے فت کیونکہ خاندان انہیں سے قائم رہتا ہو مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبیہ کو یہ ولایت نہ ہوگی۔ ولابی حنیفہ

ان الولایۃ نظریۃ - اور بحقیقہ کی دلیل یہ کہ یہ ولایت نظریہ ہے - والنظر تحقیق بالتفویض الی من ہو المختص بالقرآن
 الباعثۃ علی الشفقتہ - اور ایسے شخص کو یہ دیکھنے سے جسکی قرابت منفعہ باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائیگی پس
 وہ غایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آویگی اسکے حق میں جاری کرے گا - خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ہے تو موقوف بہت
 حدیث کے عمل ہوگا اور جب نہ تو ایسی قرابت منفعہ واسطہ کو ولایت ہوگی - جیسے مان و بیٹی وغیرہ - من لا ولی لها اور جس عورت
 کا کوئی ولی نہ ہو - یعنی العصبۃ من جهة القرابة - مراد یہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو - اذ ازواجہا مولا ہا - اگر اسکو سکا کوئی بیٹا یا
 الذی انتقمہا - یعنی وہ مولا جسے اس باندی کو آزاد کیا ہے - جائز ہو جائز ہے - لانہ آخر العصبیات - کیونکہ آزاد کرنے والا بھی
 تہذیب کا عصبہ منجملہ عصبیات کے ہے - تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا عصبہ نہیں ہو تو پھر اسکا دلی اسکا عصبہ بنی ہو تو ہے - و
 و اعلم الاولیاء - اور جب سب اولیاء معدوم ہوں - یعنی نہ بنی ہوں اور نہ بنی ہوں - اور بقول ابو حنیفہ رحم قرابتی اولیاء
 مان وغیرہ کے بھی نہ ہوں - فالولایۃ الی الامام والحاکم - تو ولی ہونا امام المسلمین و حاکم کی طرف راجع ہے - لقولہ علیہ السلام
 السلطان ولی من لا ولی لہ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اسکا ولی ہے جسکا کوئی ولی نہ ہو - رواہ
 ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ - اور حدیث صحیح ہے کہ اگر اولیاء استخارج کرین تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہوجاتی ہے - یعنی
 کہا کہ استخارج سے یا ہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیاء عقد سے مانع ہوں تو سلطان ولی ہو کر نکاح کرے - من
 کتبنا ہولنا کہ بھی معنی انہرہین و انتہ لہما سے العلم - م - حاکم سے مراد سلطان اعظم کی طرف سے جسکو ولایت عامہ ہو حتی کہ جس قاضی
 کے مشورہ میں نکاح کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے - فاذا غاب الولی الاقرب غیبتہ منقطعہ - پھر اگر وہ ولی جو سب
 اقرب ہو غائب ہو یعنی پر دس میں اسطرح ہو کہ غیبت منقطعہ ہے - اور غیبت منقطعہ کے معنی آگے آئے ہیں اور اقرب سے
 پیچہ درجہ کا ولی موجود ہے - جائز من ہوا بعد منہ التیزوج - تو جلدی کہ اقرب سے دور ہو اسکو روا ہے کہ نکاح کر دے - ف
 اور اقرب سے دور رہنے میں اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہے نہ تیسرے درجہ والا - چنانچہ اگر اقرب کہ معدوم
 مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا - وقال نہ فرح لا یخوز - اور زفر فرح نے کہا کہ بعد نکاح کن نہیں جائز
 لان ولایۃ الاقرب قائمہ - کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے - لانہا تثبت حقالہ حیثانہ للقرآن فلا یطیل بغیبتہ -
 کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے ہے اسکے حق اس فرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کر کے تو وہ اسکے غائب ہونے سے
 باطل نہ ہوگی - فخلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہیں بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عورت سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے
 اور جب ولایت ہسکا حق ہوئی تو غیبت سے باطل نہ ہوگی - ولہذا لوزو و جاحیث ہو جائز - اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب
 جہان ہو دین سے ولیہ عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے - یہی جواب ظاہر ہے - النظر یہ ہے اگر اسکی ولایت باطل ہو سکتی تو
 ولایت سے تزویج کیوں جائز ہوتی - ولا ولایۃ الما بعد من ولایۃ - اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ بعد کی کچھ ولایت
 نہیں - فخلاصہ تو اب تک کہ تزویج کرنا بغیر ولی کے تزویج بظہری پس باطل ہے - ولما ان ہذہ ولایۃ نظریۃ - اور ہماری
 دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے - ولکس من النظر التفویض الی من لا ینفعہ - اور یہ کچھ نظر نہیں کہ یہ
 غیبت کو ولایت سیر کی جاوے جسکی رائے سے انتفاع حاصل نہیں ہو سکتا - کیونکہ غائب ہے - فقوضناہ الی الابد پس
 چھتے رائے کو بعد ولی کے پھر کیا فتنہ جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت میں دوزن یکساں ہیں تو جہت حق ولی اقرب کا
 تقادع محفوظ رہا - و ہو مقیم علی السلطان - اور ولی بعد مقدم ہے سلطان پر - کما اذا مات الاقرب - جیسے ہوتا
 کہ ولی اقرب مر جاوے - ف تزویج اس سے بعد بھی اقرب ہو جائیگا نہ انکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفر فرح نے کہا - و
 لوزو و جاحیث ہو - اور اگر اقرب جہان ہو دین سے ولایت کو بیاہ دے بعد اطلاع دینے کے ف تزویج جائز ہے - فیہ شیخ - اس

قول میں منع ہے منع ہر لینے ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سے ہر ہوتی ہے۔ و بعد التسلیم
نقول للابعد بعد القرابت وقرب التلبس وللا قرب عکس۔ اور بعد ان لینے کے ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا دلی ہے اسکو قرابت
میں دوری اور نہ ہر میں نزدیکی حاصل ہے اور جو اس سے نزدیک کا دلی ہے اسکو برعکس و۔ یعنی قرابت میں نزدیکی اور
نہ ہر میں دوری ہے کیونکہ البعد تو یہاں حاضر ہے اور اقرب دور ہے۔ فقہ لا ستر لہ ولیمین قسایون قایما عقد نفذ ولا یرد
نودولان بمنزلہ دو برابر درجہ کے ولیمون کے قائم ہو گئے ہیں جسے عقد کردار نافذ ہو جائیگا اور رد نہیں کیا جائیگا۔ والعیضہ
المنقطعة ان یکون فی بلید لا تفصل الیہ الفواقل فی السعة الامرة۔ اور غیبت منقطعہ یہ کہ اقرب ایسے ملک میں
ہو کہ اس تک فافہ سال میں نہ پہنچے سو اسے ایک بار کے۔ و ہو اختیار القہوری۔ اور یہ قہوری رح کا مختار ہے کہ
غیبت منقطعہ کے یہ معنی ہیں۔ وقیل اولی مدۃ السفر لانه لا نہایت لا قصاص۔ اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کثرت سفر
ہو کیونکہ انتہائے مدت سفر کی کوئی حد نہیں ہے۔ و ہو اختیار بعض المتأخرین۔ اور بعض مشائخ متأخرین کا مختار
ف۔ جنین قاضی ابو علی نسعی و ابو علی سعیدی و سعد بن معاذ اور ابو عصمۃ المروزی و محمد بن مقاتل و ابو الیاس و صدر شہید
وغیر ہم ہیں۔ و علی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہے دلی نکاح ہے۔ فقہان نے کہا کہ اسی پر فتویٰ
ہو اور زبیری نے کہا کہ یہی اکثر متأخرین کا قول ہے۔ وقیل اذا کان بحال نفیث الکفو باستطلاع رایہ۔ اور
کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ دلی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا و۔ حتی کہ شہر
میں چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہ ہو یا معلوم مگر جب تک رائے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہو کفر انتظار نہیں کرے گا و غیبت منقطعہ اور دلی
البعید کی ولایت جائز ہے سی امام محمد بن الفضل شافعی عظیم کا قول ہے اور نہایت میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور امام سرخسی نے بیضا
میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و ہذا اقرب الی الشفقت لانه لا تطرق البقاء ولا یتجسس۔ اور یہ فقہ سے اقرب قول ہے کیونکہ ایسی حالت
میں دلی اقرب کی ولایت باقی رکھنے میں کوئی بہتر نظر نہیں ہے و۔ اور واضح ہو کہ کثرت سفر کی قول اور اس قول میں در حقیقت
کچھ مخالفت نہیں ہے۔ یہ کہ کیونکہ دونوں کے نزدیک اصل یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا اور اس میں غالب گمان
کافی ہے لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو نظر آئے کہ تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہے اور قول دوم مختار
بعض المتأخرین پر دلی البعد کی ولایت جائز ہے واللہ اعلم۔ (فرع) اگر اقرب نے انکار کیا اور روکا تو البعد کو بالاجماع ولایت حاصل
ہو جاتی ہے۔ الخلاصۃ ۱۔ دوم۔ پھر واضح ہو کہ صغیر و صغیرہ میں سب سے اقرب دلی یعنی بیٹا نہیں ہو سکتا مگر مجنونہ عورت جو ان میں سے ہے
و اذا اجتمع فی المجنونۃ ابوہا و ابنہا۔ اور جب مجنونہ عورت کے حق میں اسکا باپ و اسکا بیٹا جمع ہوئے و۔ یہ بیٹا اسکے باپ
شہر سے اب بلغ ہے۔ قالولی فی انکاحہا ابنہا۔ تو اس مجنونہ کے نکاح کے لیے میں اسکا ولی اقرب اسکا بیٹا ہے و۔ باپ نہیں ہے
فی قول ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں ہے و۔ کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس ولایت میں
اقرب ہے۔ و قال محمد ابو ہلالہ او فر شفقۃ من اللین۔ اور امام محمد نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اسکا ولی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے
بہ نسبت اسکا باپ بہت شفقت کرنے والا ہے و۔ اور اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہے۔ و لہذا ان اللین ہو مقدم
فی العصبۃ۔ اور شہنشاہ کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے و۔ کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھٹا حصہ
میراث ملتا ہے اور بیٹا عصبہ ہوتا ہے۔ و ہذا ولایت بہ نسبت علیہا۔ اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر مبنی ہے و۔ اور بیٹا کافی
شفقت رکھتا ہے۔ ولا تعسر بن زیادۃ الشفقۃ۔ اور شفقت کی زیادتی معتبر نہیں ہوتی۔ کاب الام مع بعض العصبیات
و اعتد اعلم۔ جیسے ان کا باپ مع بعض عصبیات کے و۔ یعنی مثلا ایک عورت کا نانا موجود ہے اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہے تو
کچھ شک نہیں کہ نانا کی شفقت بڑھ کر باوجود اسکے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کر کے چچا کو بیٹا عصبہ دلی مارا۔ بعض مشائخ نے

کہا کہ بہترین یہ کہ باپ اسکے بیٹے کو اجازت دے تاکہ بالاتفاق جائز ہو جاوے۔ م۔ مساوی درجہ کے دو ولیوں نے ترویج کی تو اول صحیح ہے اور اگر متنازع ہو تو باطل ہے۔

فصل فی الکفارة۔ فصل کفو کے بیان میں کفو کفو ہونا معتبر ہے۔ نکاح میں کفو ہونا معتبر ہے۔ تاکہ اولیاء کا حق فسخ ساقط ہو اور نکاح لازم ہو۔ قال علیہ السلام الا لا یروح النساء الا الاولیاء ولا یروحن الا من الکفارة۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ کہ عورتوں کو ترویج کرے مگر ان کے اولیاء اور نہ ترویج کرے مگر ہمہ دونوں سے کفو تو معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہے۔ ولان انتظام المصالح میں النکاح فیہین عاۃ۔ اور اس دلیل سے کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمسردن میں ہے۔ اور مقصود نکاح بھی مصلحتیں ہیں جو دونوں ہمسری کے بجائے انتظام کے بقا و اختلاف ہو جاتی ہیں۔ لان الشریعۃ تالی ان تکون مستقرۃ للقیس فلا بد من اعتبارہا۔ کیونکہ شریعہ عورت اس نکاح کرتی ہے کہ کمینہ مرو کی فراش بنے تو ضرور ہوا ہمسری کا اعتبار سے کہ مرد بھی شریف ہو۔ بخلاف جائہا۔ برخلات عورت کی جانب سے کہ اسکا ہمسردن شریف سے ضرور نہیں ہے۔ لان الزوج مستقرش فلا تغیظہ دناۃ الفراش۔ کیونکہ شوہر تو فراش بنائے وہ تو اسکو فراش کا کمینہ ہونا کچھ غیظ میں نہیں لاویگا۔ یہی قول ابوحنیفہ وشافعی و احمد و جمہور کا ہے لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہے اور ایک جماعت کے نزدیک جنہیں عمر بن عبد العزیز و مالک و حماد بن ابی یوسف وغیرہم میں سوائے دین کے مطلقاً شریف نہیں ہے اور مصنف رحمہ نے جو حدیث ذکر کی اسکو دارقطنی و ابو یعلی وغیرہ نے باسناد بشیروں علیہما عن النکاح بن اوطاۃ روایت کیا پس حجاج بن اوطاۃ کے ضعیف ہونے میں اختلاف لیکن بشیروں علیہما بالانفاۃ ضعیف ہے حتیٰ کہ امام احمد نے کہا اسکی حدیثیں چھوٹی موضوع ہیں اور ابیہا ہی ابن حبان نے کہا۔ یہی نے لکھا کہ کفو اعتبار کرنے کی احادیث میں اکثر قابل حجت نہیں اور ان میں سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا علی تین چیزیں ہیں کہ انکو تاخر ست کرنا نماز جب اسکا وقت آ جاوے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب کفو جاوے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکے راوی سب ثقافت ہیں اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ احتجاج کہ مفید ہے جیسے استہلال ابن ابی یوسف بخار مشہد مرفوع کہ تم لوگ اپنے لطفوں کے لیے بہتری ڈھونڈو اور ہمسردن کو نکاح کرو۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ جب تمھارے پاس کفو آ جاوے تو عورتوں کو بیاہ دو اور انکی موت کے منتظر نہ رہو۔ رواہ الحاکم۔ اور متعدد طرق سے وہ حسن کو پہنچی اور معارفہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہیں جیسے لنگھنی کے دانہ کھو عربی کو بھی پر فضا ہے نہیں بلکہ فضیلت تو تقویٰ پر ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قرشی نہیں تھا فاطمہ بنت قیس قرشیہ بیاہ دی اور عبدالرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کیے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی۔ شیخ ابن السہام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہو گیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہیں الخ مراد یہ کہ آخرت میں برابر ہیں کیونکہ دنیا میں کفو شرط ہونے کی حدیث گزری۔ ہذا تلخیصہ لیکن غرضی کہ شرط ہونا ان روایات سے نہیں نکلتا غایت اعتبار ہے اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہے کہ کفو شرط ہونا مقتضائے نکاح نہیں بلکہ ضرورت رفع فساد تو یعنی اصل یہ ہے کہ جو حدیث صحیح ترمذی وغیرہ میں آ یا کہ جب تمھارے پاس ایسا مرد آ جاوے کہ تم اسکے دین کو پسند نہ کرو تو اسکو عورت بیاہ دو اگر یہ نہ کرؤ گے تو تین میں فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا۔ یہی حدیث مستند امام مالک وغیرہ ہے کہ صرف دین میں ہمسری شرط ہے نہ دیگر امور میں لیکن حدیث صحیح میں وارد ہے کہ میری امت میں وہ بائیں کفر کی سنگی۔ ایک نسب میں طعنہ دینا اور دوسرے حسب میں فخر کرنا۔ اور معلوم ہے کہ باہمی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصالح باہمی ایلاف پر موقوف ہیں تو یہ طعنہ اولیاء پر و فخر بھی

دور ہو گا کہ دونوں برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض و کینہ و اختلاف و عداوت پیدا ہوگی جو حرام ہی تو اس کا روکنا واجب اور کرم
 جیسی کہ کفارت شرط ہو لہذا فقہاء نے اسکو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس ہمت سے شرط نہیں کہ اس میں مرد کو کچھ طعنہ نہیں ہو۔
 رہا اس زمانہ میں جو لوگ نوٹریں کی اولاد میں مرد کو طعنہ دیتے ہیں وہ اسلام میں جمالت حادثہ ہو جو سابق میں نہ تھی کیونکہ سید
 و شیخ جو اشرف ہیں انکے جدا علی حضرت اسمعیل علیہ السلام بطین باجر رضی اللہ عنہما سے کہ اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان میں
 لاوے تو کفر ہو اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثر ان کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ سب قیامت تک بفضل میں
 حرمین میں تھے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ انکی اولاد بہت خجیب ہوتی ہو۔ شوکانی رحمہ نے موضوعات میں کہا کہ اس حدیث کی اسناد
 صحیح ہے پس دیگر مورخین سے باہمی فتنہ و اختلاف ہو اور نکاح جو فتنہ مصلح ہو مائید فتنہ و فساد ہو جو اسے انکی رعایت مشروط رہی
 پس یہ میرے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر کفارت ولی کا حق ہو نہ عورت کا۔ م۔
 و اذا زوجت المرأة نفسها من غیر کفو۔ اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح میں اپنے آپ کو دیدیا تو یعنی بالغہ نے جسکا
 ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہو کسی غیر کفو سے بدون اجازت اولیاء کے عتق کر لیا۔ قللا ولیا ران لیکر قہر لیا۔
 تو عورت کے اولیاء کو وراثت میں جدائی کرنے کا حق پہنچتا ہو۔ و قلنا لفسر العاصم عن انفسہم۔ بغرض منع کرنے عار کے اپنے چاہے
 سے و نہ تاکہ انکو طعنہ نہ دیا جاسے۔ اور عورت کو تفریق کا اختیار نہیں اگرچہ وہ غیر کفو ہو ناخانی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی
 رضامندی سے تزویج کر دی پھر وہ غلام نکلا تو کسی کو فسخ کا اختیار نہیں اگرچہ نہ بیٹا بنے ہوں اگر جبکہ انھوں نے شوہر سے کفو ہو تو
 عقد کے شرط کر لیا ہو یا آئینہ کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو فسخ کا اختیار ہو اولوالہیچہ۔ و۔ رہا بیان کہ کن امور میں کفارت
 معتبر ہو تو فرمایا۔ ثم الکفارة تعتبر فی النسب۔ پھر کفارت معتبر ہوتی ہے نسب میں۔ لائے لقیع بہ التفاح۔ کیونکہ نسب کے ساتھ
 باہم فحشیت ہو تو وہ خود حرام اور موجب فساد ہو لہذا برابر کر دیا پھر کسی کفو نہ ہو عرب میں ہو خواہ وہ ملک عرب میں ہوں یا انکی نسل
 شیخ و سید کہلاتے ہیں ہم کے ملکوں میں ہوں۔ فقہ قریش بعضہم الکفار بعض۔ پس قریش باہم بعضہ بعضوں کے کفو ہیں۔ و۔ اگرچہ
 نبی ہاشم و مطلب بہ نسبت نوفلی و اموی قبیلی و عدوی کے ممتاز ہوں مگر نکاح میں برابر باہم اختلاف نہ رہا حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 اپنی بیٹیاں حضرت عثمان اموی کو دین پس شیخ و سید باہم کفو ہیں۔ و العرب بعضہم الکفار بعض۔ اور باقی عرب اس میں ایک
 دوسرے کے کفو ہیں و۔ اور قریش کے کفو نہیں ہیں خیال ہے خود ان میں سمول معلوم ہو۔ و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام
 قریش بعضہم الکفار بعض بطین و العرب بعضہم الکفار بعض قبیلیہ و قبیلیہ و الموالی بعضہم الکفار بعض بطین
 برجل۔ اور اصل اس میں یہ حدیث ہو کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں بطین و عرب باہم بعض کے بعض کفو ہیں قبیلیہ و قبیلیہ
 اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد و عورت بعض نے کہا کہ بطین و عرب سے مطلب یہ کہ عموماً ہر بطین وہ عرب ہے کا کفو ہو
 حتیٰ کہ بطین نبی ہاشم کفو دیگران ہو لیکن کتب احادیث جن میں روایت ہے جانا کہ و حجام کا استثناء ہو یعنی سولہ جہاں وہ اپنے لکھنے
 والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہیں۔ رواہ الحاکم و ابن عدی و ابویعلیٰ و الدارقانی
 و البزار۔ بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور بعض نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہیں اور کچھ
 کہا جاتا ہو کہ کثرت طرق سے درج حسن کو پہنچی اور تمام تلویل عینی و فتح القدر و تحریجات ہیں۔ پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ ہم کا آئی
 جسے اسلام لا کر کسی عرب سے مولا کر لی اور محفل ہو کہ مہولی یعنی آزاد کیا ہو یعنی عرب میں قریش کا آزاد کیا ہو اشرف ہو اور حدیث شیخ
 میں وارد ہو کہ جس قوم کا آزاد کیا ہو اسی قوم میں شمار ہو۔ و لا یعتبر التفاضل فیما بین قریش لما روینا۔ یہ دلیل
 اس حدیث مروی کے قریش میں باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر نہ ہو کہ دربارہ نکاح کے ورنہ نبی ہاشم اور ہاشمیوں میں سب
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطوار بلاشبہ بفضل ہیں پس مراد یہ کہ شاکست میں سب برابر ہیں۔ و عن محمد بن ابی بکر

نسب مشہور کا اصل بیت الخلافتہ۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ در قریش سب باہم برابر ہیں انہیں تفاضل نہیں (مگر اگر کوئی نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت فت۔ مثلاً صدیقی قاروقی عثمانی اور خصوصاً علوی۔ کا نہ قال تعظیماً للخلافتہ و تسکیناً للفتنۃ۔ گویا امام محمد نے اسکو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ فرو کرنے کے واسطے بیان کیا فت۔ یعنی معنی پر فتنہ نہ ہو یا جو لوگ خلفاء کی لڑکیوں پر طبع کرتے ہیں چپ ہو بیٹھیں کیونکہ کفو نہ ہوگی۔ اور شاید یہ معنی ہوں کہ اسوقت روافض و خوارج پر چپ ہو اور یہ لوگ تعظیم میں قصور کریں اور فتنہ فرو ہو۔ پھر امام مصنف رحم لے باقی عرب سے استثناء کیا اور فرمایا کہ۔ و ینوباہلہ لیسوا یا کفوا لعامة العرب لانہم معروفون بالخصاستہ۔ اور ینوباہلہ جو عرب میں ایک بطن ہے اپنی مان باہلہ نام کی طرف منسوب ہے یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ خست میں مشہور ہیں فت۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مردار کی ہڈیوں سے جوش دیکر چلنے لگتے تھے۔ فت۔ اور یہ مفید ہے کہ کمینہ میں کا مدار حرکات و افعال پر ہوگا جسے عار کیا جاوے۔ اور فتح القدر و بھر و کنز وغیرہ میں ینوباہلہ کو مستثنیٰ نہیں کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وہ کفو ہیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ نسب کا مرجع نطفہ پر ہو تو کچھ امتیاز ہی ہوگا اور اگر کثرت پر ہو تو جیسے حدیث مزبور میں حانک و حمام کا استثناء ہے ہر ایسی قوم و فرقہ کا استثناء ہوگا جس سے عار آوے و علی ہذا شیخ وسید وغیرہ میں سے جو خاندان و کنبہ یا جو شخص کسی بڑھلت مثلاً خانکی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جاوے وہ کفو نہیں رہے گا تو احترام تمام واجب ہے کہ اپنے خصائل شرافت کو نامور رکھا جاوے واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعين پھر عرب میں اسلام لانے کی راہ سے کفارت نہیں کہانی النہایت بلکہ یہ مولیٰ میں ہے جنہوں نے اسباب ضائع کر دیے مع۔ م۔ واما الموالی۔ اور رہے مولیٰ فت۔ جو باہم کفو ہیں تو انہیں اسلام لانے کا لحاظ ہے۔ فمن کان لہ ایوان فی الاسلام فصاحبہا۔ پس جس مولیٰ کے اسلام میں دو باپ یعنی باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہیں۔ فہو من الاکفاء۔ تو وہ اکفاء میں سے ہے۔ یعنی لمن لہ آباء و فیہ۔ یعنی اسکا کفو جیسے اسلام میں آ کر رہے فت۔ پر دادا بلکہ زیادہ پشتین اسلام میں گزریں۔ کیونکہ پوری معرفت و ادانک ذکر کرنے سے ہو جائے اسباب مسلمان گز رہے تو یہ شخص اسکا کفو ہوگا جیسے دادا سے اس پر بھی اسلام میں گز رہے اگر چہ دس بیس ہوں۔ ومن اسلم بنفسہ اولاً اسبوا واحداً فی الاسلام۔ اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہیں) یا اسکا ایک باپ اسلام میں گزرا فت۔ یعنی صرف باپ اکیلے بدون دادا کے۔ لا تکلون کفوا لمن لہ ایوان فی الاسلام۔ تو یہ شخص اسکا کفو نہیں ہوگا جیسے اسلام میں دو باپ فت۔ یعنی باپ اور دادا گز رہے ہیں۔ لان تمام النسب بالاب والجد۔ کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہے فت۔ چنانچہ جس غائب کی معرفت مقتود ہو اسکا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ توجہ کا طرف باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اسکا کفو نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفو ہے۔ والیہ سفت الحق الواحد بالمقتنی کہا ہوتا ہے یہ فی المستقرت۔ اور ابو یوسف نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تقریب میں انکا مذہب ہے فت۔ توجہ پوری معرفت صرف باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہے توجہ کا باپ اسلام میں گزرا وہ دادا والی کا کفو ہے۔ ومن اسلم بنفسہ لا یکون کفو لمن لہ اب واحد فی الاسلام۔ اور جو بذات خود اسلام لایا۔ وہ ایسے شخص کا کفو نہیں جسکا ایک باپ اسلام میں آیا۔ لان التفاضل فی الموالی یا لا اسلام۔ کیونکہ مولیٰ کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاضل ہوتا ہے فت۔ پس اگر آجہن کفو و برابری کا لحاظ نہ ہو تو یا ہی فساد کا احتمال ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہیے کہ تفاضل بفرحمت الہی کریں لیکن چاہل لوگ ایسے شخص کو جو بذات خود بدون باپ کے اسلام لایا ہو نظر حقارت سے دیکھتے ہیں اور یہ تکبر بدتر مذموم ہے کہ اس سے بہت لوگ جو دل سے اسلام چاہتے ہیں اس جہت سے اسلام نہیں لانے کہ انکی حقارت کی جائیگی اور انکی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح میں نہیں لائیگا اور یہ نہایت شہید بلا و اسلام میں پہلی جیسے بہتوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صاحبین علماء وغیرہ کو اس میں کوشش و توجہ لازم ہے و انتہی تھا لے ہو الہادی۔ الکفارة فی الحرۃ نظیر ہا فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا۔ اور آزاد ہی میں کفو ہونا اسلام میں

تو کفو ہوتی۔ اور یہ اس وقت کہ عورت قابل طبع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہیں المیوط ۶۔ اور طفل کفو پدر ہی صحیح ہوتی۔ پھر یہ ظاہر الوداع
 ہو۔ وعن ابی یوسف اثم اعتبار القدرة علی النفقة دون المهر۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہی نہیں
 پر۔ لانه یجوز المساهلة فی المهر ولیدر المهر قدام علیہم بسیار اسیہ۔ کیونکہ مہر دن میں مساہلہ جاری ہوتا ہے اور مرد اپنے باپ کی
 مال داری سے قادر شمار ہوتا ہے۔ فہم۔ یہ وقت کہ عورت فقیر ہو۔ اور اگر وہ مالدار ہو لی یعنی مالکہ نصاب زکوٰۃ ہے تو فرمایا۔ فاما الکفاۃ
 فی الغنی فمعتبر فی قول ابی حنیفہ ومحمد حتی ان الفاقۃ فی البیاض لا یکن فیہما القادر علی المهر والنفقة۔ یہی تو نگری
 میں ہمسری تو ابو حنیفہ ومحمد کے قول میں معتبر ہی حتی کہ جو عورت تو نگری میں مرد پر فائق ہے اس کا کفو ایسا مرد نہیں جو مہر نفقہ پر قادر ہو۔
 لان الناس یتفاوتون بالغنی ویتعیرون بالفقر۔ کیونکہ لوگ باہم تو نگری سے فخر کرتے اور فقیر سے عار ہاتے ہیں فہم۔
 لیکن امام ابو حنیفہ ومحمد سے یہ روایت ظاہر نہیں بلکہ نادر ہے لہذا متوسط خسی وذخیرہ میں ہے کہ اس سے یہ تو نگری کا اعتبار نہیں ہم
 فصل ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہے چنانچہ فرمایا۔ وقال ابو یوسف لا یعتبر لانه لا ثبات لہ اذا المال تنادى ورأى۔ اور ابو یوسف
 نے کہا کہ تو نگری معتبر نہیں ہے کیونکہ تو نگری کا کچھ ثبات نہیں اس لیے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہے وقت سترجم کہتا ہے کہ جب دار
 تقاضہ ہو تو نظر واضح قول امام ابو حنیفہ ومحمد ہے کیونکہ مال کی ناپائیداری یا کثرت کی مذمت دلیلیہ مذموم ہے جیسے نسب کا فخر وغیرہ
 اور مدار تو کفایت کا اس امر پر کہ شوہر زوجہ کے دنوں میں متاخر نہ ہو اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تو نگری بھی اسی قبل سے ہے واندستالی
 اعلم۔ اور یوں ہی صنعت مذموم نہیں چنانچہ صحیح میں ہے کہ ذکر یا علیہ السلام بخار شفع۔ حالانکہ ملاقات کو قوم نے کہا کہ الی یکن لہ
 الملک علینا۔ اور کہا کہ۔ ولم یوت ستم من المال۔ حالانکہ صنعت میں کفارت معتبر ہی چنانچہ فرمایا۔ ولتعتبر فی العتلا لیس۔ اور صنعت میں
 کفو ہونا معتبر ہے۔ وذا عند ابی یوسف ومحمد۔ اور یہ ابو یوسف ومحمد کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی ذلکس روا یمان۔ اور
 ابو حنیفہ سے اس میں دوروایت ہیں۔ وعن ابی یوسف اثم لا یعتبر الا ان یفیش کالجام والحاکم والدباغ۔ اور ابو یوسف
 سے (نوادرتن) روایت ہے کہ نہیں معتبر ہے مگر انکے خش ہو جیسے بچنے لگانے والا اور جلاہہ اور چمڑ کی دیانت کرنے والا فہم۔ اور ابی
 فصل میں جو روایات حدیث مذکور ہوئیں ان میں بھی حجام وحاکم کا کفو نہ مذکور ہے اور دباغ وذات و اسی قسم کے ذلیل پیشہ بہر قیاس
 ہونگے۔ وجہ الاعتبار ان الناس یتفاوتون بالشراف ویتعیرون بدنا تھا۔ معتبر ہونے کی وجہ یہ کہ لوگ باہم فخر و
 حرقہ دیشہ پر فخر کرتے اور کمینہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہیں۔ وجہ القول الآخر ان الحرقہ لیست بلازمہ وکن التحول
 الخسبۃ الی الخسبۃ متہما۔ دوسرے قول میں معتبر ہونے کی وجہ یہ کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہیں اور کمینہ بدیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ
 اختیار کرنا ممکن ہے۔ قال واذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر شہما۔ کہا اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح میں دیا اور شہ
 نل عورتوں کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا فہم۔ اسی کی وجہ سے کہ لوگ باہم معاملہ کرنے میں اتنا خسارہ اپنے انداز میں نہیں دیکھتے
 ہیں۔ قال ولما رآہم عرض علیہما۔ تو اس کے اویا کو اس پر عرض کا حق حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے
 نزدیک ہے۔ کہ اولیاء برابر عرض ہوں۔ حتی یتیم لہما مہر مثلہما او یفارقہما۔ یہاں تک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اس کا
 مہر مثل پورا کرے یا اس کو جدا کر دے۔ ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے نفرت کر دیگا۔ وقال لیس لہم ذلک۔ اور صاحبین نے کہا
 کیا اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہے۔ فہم۔ اگر کہو کہ امام محمد کے قول میں بغیر ولی کے عورت کے ایجاب وقبول سے نکاح ہی منع نہ ہوگا
 سید یہ مسئلہ بقول محمد کیونکہ جواب دیا کہ۔ وذا البضع انما یصح علی قول محمد علی اعتبار قولہ المرجع الیہ فی النکاح
 بغیر ولی۔ اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منع ہونے میں اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہے جس کی طرف انہوں نے رجوع
 کر لیا فہم یعنی آخر میں رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہے۔ وقصص ذلک۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہنچ گیا۔ و ہذہ شہادۃ
 صاوقہ علیہ۔ اور یہ مسئلہ اسپر بھی گواہی دے فہم۔ لیکن غایہ میں کہ اگر دل سے عورت کو نکاح کی اجازت ہی بدون بیان مہر کے

بہر عورت نے مہرین اسطرح کی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیاء کو اعتراض نہیں پہنچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہیں ہو سکتا۔ میں کہتا ہوں کہ علاوہ اسکے شاید آجکا پہلا قول موافق قول شیخین ہو اور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر انھوں نے یہ جمع کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں جائز ہے مگر آنکے تاریخ تقدیم و تاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے۔ م۔ لہا ان ما زاد علی العشرۃ حقہا دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جب عقد رزاندہر ہو وہ عورت کا حق ہوت اور دس درم شرعی واجبات سے ہے۔ وین سقط حقہ لا یغیرخص علیہ کما بعد التسمیۃ۔ اور جس شخص نے اپنا حق ساقط کر دیا سپر اعتراض نہیں ہو سکتا جیسے مہر سہمی ہونے کے بعد۔ فت یعنی اولیاء کے موافق اسے عقد میں مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کر دیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض نہیں بلخلافت۔ ولابی حقیقۃ ان الاولیاء یفتخرون بعقد المہر ویتعیرون بنقصانہا قاشبہ الکفاۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ دو بیواں (اپنی خاندانی عورتوں کے) اگر ان مہر دین پر اتفاق کر لے بین اور کی مہر دین پر عارضہ لیتے ہیں تو مہر کم ہوتا کہنہ ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف الابرار لیسیمہ لانہ لا یتعیر بہ۔ بخلاف سہمی ہونے کے بعد بری کرنے کی صورت کیونکہ اس سے انکو عار نہیں ہوتا۔ واذ ازوج الایما ابنتہ الصغیرۃ ونقص من مہرہا او ابنہ الصغیر زاد فی مہر امراتہ جائز ذلک علیہما والایجو ز ذلک بغیر الاب والجد۔ اور اگر نکاح کرو یا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ کو کا اور اسکے مہر سے کم کر دیا (یعنی مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے بچہ صغیر کا قبول نکاح کیا اور اسکی جوہر کے مہر میں زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ بھی درپردہ صغیرہ دو نکاح پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کی غیر کو نہیں جائز ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہوت۔ اور یہی صحیح ہے الصغیرۃ۔ ہ۔ و قال لا یجو ز السوط والزیادۃ الا بما یتغایر الناس فیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیرہ کی جوہر کا زیادہ کرنا جائز نہیں مگر بقدر اسکے جتنا لوگ اپنے اندازہ میں خسارہ اٹھا لیتے ہیں فت بعض شایخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہے اور دوسروں نے چکا قول شمس اللہ شمسی و فخر الاسلام و معتزل نے اختیار کیا ہے کہ کہ۔ ومعنی ہذا الکلام انہ لا یجو ز العقبۃ عندہما۔ اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہیں ہوا فت یہی اصح ہے الکافی۔ ہ۔ ع۔ لان الایما مقبوضۃ بشرط النظر فین فوائدہ سیطیل العقد۔ کیونکہ ولایت کو بشرط نظر مقید ہے یعنی مصلحت کو نگاہ رکھ کر نظر جب فوت ہوئی تو عقد باطل ہوا فت کہ ولایت نہیں رہی۔ و ہذا لایحاط علیہ من المثل لیس من النظر فی شئی کما فی المبیع۔ اور نظر فوت ہونا اس جہت سے کہ مہر مثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہیں جیسے بیع میں ہوت کہ جب باپ نے بچہ یا صغیرہ کے مال کی کوئی چیز جو اسکے مالک میں شلوات کے ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فاش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاش زیادتی کے ساتھ خریدی تو جائز نہیں ہے اسی طرح نکاح میں بھی پس کچھ نظر نہیں۔ ولہذا لم یطاک ذلک غیرہما۔ اور اسی جہت سے سوائے باپ و دادا کے کوئی ولی اسکا مالک نہ ہوا فت یعنی دیگر اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہوا اسی وجہ سے کہ قتل کچھ بھی نظر نہیں ہے تو باپ و دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہیں۔ ولابی حقیقۃ ان حکم پدر علی دلیل النظر و ہو قرب القرابۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہے اور وہ قرب قرابت ہوت نہ ہر موقع نظر پر ہیں جب بعض سبب سے بڑھ کر قرابت شذوذت باپ و دادا میں پائی تو حکم کیا کہ نکاح ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہے جیکہ باپ کی رائے معقول ہو پس اگر مہر مثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی بوجہ مصلحت سے ہے۔ فتی النکاح مقاصد تریو علی المہر۔ اور نکاح میں بہت سے مقصد ہیں کہ مہر سے انکا لحاظ رکھا گیا ہے ہوت۔ و انکے خیال سے مہر کی کمی بیشی منظور کی حتی کہ اگر یہودگی بنی سے ایسا کرین تو بلا خلافت روا نہیں ہے بخلاف بیع کے کہ وہ مالی تصرف ہے۔ اما الحالیہ ہی المقصودۃ فی التصرف مالی۔ اور مالی تصرف میں صرف ایستہ ہی مقصود ہوت۔ فت نہ شریعت نے ال صغیر کی حفاظت فرمائی۔ اور بخلاف دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح پانچ سو درم پر کیا اور

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا ہر دنیا سے بڑھ کر بڑا ناجائز ہے۔ واللہ لعل بعد منہ فی حق غیر ہوا۔ اور باپ دادا کے سولے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت کامل نہیں بوجہ بقدر قربت کے۔ دس زوج ابنتہ وہی صغیرہ عجبہ۔ اور جسے نکاح کر دیا اپنی دختر کا درجہ ایک وہ نایاب ہے کسی غلام کے ساتھ۔ یعنی غیر کفو کے ساتھ۔ اور زوج ابنتہ وہی صغیرہ عجبہ۔ یا اپنے پسر کی زوجہ کر لیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیرہ ہے۔ فوج جائزہ۔ تو یہ جائزہ ہوتا ہے۔ جبکہ ایسا کرنے والا باپ دادا اور بڑا اگرچہ ولی اقرب ہو مگر حدیث کی صورت میں تا ممکن ہو ان کی صورت ممکن ہو۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ لان الاصل ان فی النکاح لمصلحة تقرر۔ کیونکہ کفو کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کرنے کے جو کفارت سے بڑھ کر ہو۔ و منہ ہوا ہو ضرر طاهر لیس۔ الکفارة فلا یجوز والتمہ اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارت ہونے سے یہ کھلا ہو ضرر ہو تو نہیں جائز ہے۔ والتمہ ان الی علم بالتمہ (ملومات) صغیرہ صغیرہ جسکی برائش میں ہر بدلت عصبیت کے جیسے منتقد وغیرہ تو اسکو زوج کی ولایت نہیں ہے۔ ق۔ فرزند اگر بالغ ہو حالانکہ محزون یا مستور ہو تو اسنے جان والی پر باپ کی ولایت باقی ہے۔ ق۔ اور باپ اگر محزون یا مستور ہو گیا تو اسنے نکاح پر پسر کی ولایت ہے اور مال پر نہیں۔ یہی صحیح ہے غ صغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جسے نکاح کیا جائز خواہ دوسرا اجازت دے یا شریعہ کی باندی پر سولے سولی کے کسی کی ولایت نہیں ہے۔ س۔ غیبت منتقلہ کہ سلامت سفر ہو اسی پر فتویٰ ہے۔ مثلاً۔ بلکہ اسے یہ کہہ دیا کہ اسے حاصل کرنے تک کفو یا اسے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جو ہر الاخلاطی۔ بھر غیبت منتقلہ کی صورت میں اقرب سے ولایت منتقل ہو کر بعد ولی کو مل جائے یہی صحیح ہے البتہ۔ امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیرہ یا صغیرہ کا نکاح کیا انکا خیار بلوغ حاصل ہو ہی اسے دے اسی پر فتویٰ ہے۔ انکا ولی کو صغیرہ و صغیرہ کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں رضی انوں اگرچہ صغیرہ غیبہ ہو۔ پھر۔ صغیرہ کا ولی نہیں اسنے کفو سے نکاح بنا دیا اور وہ ان قاضی نہیں تو منتقد و خیار بلوغ ہے۔ ت۔ صغیرہ سے دخول بقول صحیح اسوقت جائز ہے کہ شکل حلیہ ہو بدولت و خیر باری کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ نو برس کے۔ کہنے سے ثبوت ہو گا علیحدہ۔ شافعیہ عورت باندہ نے بغیر اجازت ولی کے حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطارد بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یوں ہی صغیرہ نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا البتہ۔ ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہتہ سے سکوت کیا تو اسکا حق باطل نہیں اگرچہ زمانہ دراز گزرے یہاں تک کہ عورت کے اولاد ہو جائے شریعہ صغیرہ لقا ہن خان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے۔ ق۔ اگر غیر کفو سے نکاح کیا پھر اولیاء میں سے ایک رضی ہو تو اسے برابر دے و کم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلیٰ درجہ واسے کو ترجیح دینے کا اختیار ہے۔ ق۔ اور یوں ہی جب کسی ولی نے عورت کی رضاعت سے نکاح کر دیا ہو تو اعلیٰ ولی کو اختیار تفریق ہے۔ پھر ولایت مرافعہ عورت کی طرف سے ولی وغیرہ سے ملے ہو حاصل ہو ہی صحیح ہے۔ البتہ

فصل فی الکالۃ یا اشکاح وغیرہ۔ فصل نکاح کی دو کالبت وغیرہ کے بیان میں۔ نکاح کے لیے وکیل کرنا جائز اگرچہ گواہوں کے ساتھ نہوا تجنیس اور تصرف وکیل مخالفت مفرین نافذ نہیں اور اگر دو شخص وکیل سپہ تو ایک کی رائے کا فعل جائز نہیں ہے۔ دوسری کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں البتہ۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے یا یا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاء کے تجنیس الیہ۔ لکن امام شافعی ہے۔ م۔ و یجوز لابن العہم الزیاد زوج بنت عمہ من رقتہ۔ اور چچا کے بیٹے کو رواد کرنا اپنے چچا کی لڑکی اپنے ہاتھ بیاہ لے وقت۔ جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سوا اسے اس کے دوسرے ولی مدوح۔ و قال زفر لا یجوز۔ اور زفر فرم نے کہ انکا نہیں جائز ہے۔ و۔ اور اگر لڑکی بالغ ہو تو اسکی اجازت ضرور ہے۔ و۔ و اذا اؤتمنت المرأة للرجل ان یردھا من نفسه۔ اور اگر عورت ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لیے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ہاتھ اس عورت کو تزویج کرے۔ فقہر حفصہ شاہدین جائز ہیں اس مرد کو اپنے دو گواہوں کے حضور میں عقد کیا تو جائز ہے۔ ت۔ یعنی دو گواہوں کے ساتھ کہہ کہ تم گواہ ہو کہ میں نے فلا نہ بنت فلان بن فلان کو نکاح کیا

اجازت اپنے نکاح میں لیا۔ وقال زفر و الشافعی لا یجوز۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لہذا ان الیہما اور الیہما سے
ان یکون علیہما و تملک کما فی البیع۔ زفر و شافعی نے یہی دلیل دی کہ ایک شخص میں متعدد نہیں کہ مالک کرنے والا اور مالک حاصل
کرنے والا ہو جس کا بیع میں ہر قسم کے کیا متولی بیع نہیں ہو سکتا۔ الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورة لانه لا یتولاه
سواہ۔ دونوں کے قول میں اختلاف ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ دل میں ضرورت ہے کہ اس کے سوا کسی متولی نہیں ہوتا۔ فقہ حنفی کہ
ابن العنم مسئلہ اول میں متولی طرفین ضرورت ہو گیا۔ ولا ضرورة فی الکیل۔ اور دلیل میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ دلیل
دوسرا بن سکتا ہے۔ ولما ان الکیل فی النکاح معبر وسفیہ۔ اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں دلیل محض تعمیر کرنے والا اور سفیہ
و ذمہ دار نہیں۔ والتماع فی الحقوق و دن التبیہ اور مناقات حقوق میں یہ نہ تعمیر نہیں ہے۔ یعنی حقوق میں ایک ہی
شخص مالک کرنے والا اور مالک ہو۔ نہ والا ہو گا کیونکہ دونوں میں مناقات ہے اور مالک کرنے کی عبارت پر نہ ضرورت کی طرف سے اور
مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ شے نہیں۔ ولا ترجیح الحقوق الیہ۔ اور حقوق دلیل کی طرف راجع نہیں ہوتے۔ فقہ
تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت ہوتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع لانه مباشر۔ برخلاف بیع کے
کیونکہ دلیل بیع خود فاعل ہے۔ حتی رجعت الحقوق الیہ۔ حتی کہ دلیل کی طرف حقوق راجع ہوتے ہیں فقہ میں جسے کوئی چیز فروخت
کی وہ اس کا ذمہ دار ہو تو خالی معبر وسفیہ ہوا پس متولی طرفین بقرہ بیع ہو گا۔ واذا تولی طرفیہ فقولہ زوجت یتضمن الشطرت
اور جب دلیل نکاح میں طرفین نکاح یعنی ایجاب و قبول کا متولی ہو گا تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں نظر یعنی ایجاب و قبول کہ
متضمن ہے فقہ یعنی دلیل مذکور ہے کہا کہ زوجت فلا یتضمن نفسی۔ میں نے فلا یتضمن فلان بن فلان کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا۔ فقہ
ہے۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولا یحتاج الی القبول۔ اور محتاج قبول نہیں ہے۔ یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا۔ کچھ
حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا یہی کہ اس کی طرف سے ایجاب و اپنی طرف سے قبول کیا۔ عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو دلیل
کیا کہ جس کے ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس دلیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے۔ التخصیص والحدیث کہ دلیل کو صریح
کارکن قرار دیا گیا۔ و۔ اور اگر دلیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جس کا دل ہے بیاہ دے یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو
نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف اور اگر اپنی بالغہ بہن بیاہی تو بالاتفاق جائز ہے المحيط۔ اگر عورت کے دلیل نکاح نے اس کو
غیر کفر سے بیاہ تو بالاتفاق باطل اور اگر عورتین عین فاحش کم سے بیاہ تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین۔ فقہ حنفی نے مرد نے
عورتین قبیلہ سے کہا کہ دلیل نے دوسری قبیلہ سے یا سہر مجمل کے مقدمہ بڑھا کر بیاہی یا کوئی مسافر خرافت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور
اگر عورتین عین فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے۔ قالہ تزویج العبد والامہ۔ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و
باندی کا فحش و غیرہ کے فعل سے بغیر اذن مولیٰ ہے۔ بغیر اجازت ہر ایک کے مولیٰ کے۔ موقوف۔ موقوف۔ موقوف۔ یعنی مستحق ہر ایک
مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔ فان اجازہ مولیٰ اجازہ وان ردہ باطل۔ پس اگر مولیٰ نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور
اُس نے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ کہ مالک لا زوج رجل امرأۃ بنی رخصا۔ اور یوں ہی نکاح موقوف ہو گا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اس کی رضائے
یعنی بدون اجازت بیاہ دیا۔ فقہ شافعی نے جہاں کہہ کر ہیں تے ہندہ بنت فلان بن فلان کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد نے
یہ اس کی طرف سے فقہ حنفی نے قبول کر لیا۔ اور جہاں بغیر رضائے کسی مرد کو بدلتا اس کی اجازت کے تزویج کیا فقہ شافعی نے بکر بن فلان بن
فلان کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فقہ حنفی نے قبول کیا تو نکاح بکر ہندہ کی اجازت پر ہو چکا ہو گیا
معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول کیا تو لازم ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا۔ و ہذا عندنا فان کل عقد صحیح من النکاح والی
یہ ہمارے نزدیک ہو کہ ہر عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ) جو صادر ہو ان متولی سے فقہ جو دلیل و ایجاب کا تعلق نہیں رکھتا ہے۔ و لہم
اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہو فقہ جس کے بغیر اجازت ہے کچھ مفید ہو گا۔ العقد موقوف فاعلی الاجازۃ۔ تو وہ اجازت پر

موقوف منقہ ہوگا۔ وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلها باطلہ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں لان العقد وضع لحکم والفضولی لا یقدر علی اثبات حکم نافع۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد بغير ہوا۔ اور نوکام باطل ہے کہ کوکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ بکاثرہ خود مشرب کرے بلکہ یہ غیور و وجہ کے اختیار میں ہے۔ ولان ان رکن التصرف من اجلہ شمس غالی علیہ۔ اور چاری دلیل یہ کہ تصرف کا کرکٹ یعنی ایجاب و قبول معاصر ہوا اپنی اپنی وقت سے حالاً کہ اپنے محل کی جائیداد میں ہوتی ہے۔ تو منقہ ہوگا لغو نہ ہوگا۔ ولا ضرر فی انقضاء اور اس کے منقہ ہونے پر ضرر نہیں ہوتا۔ بلکہ لازم ہونے پر ضرر ہے۔ فقہ حنفی موقوفہ حنفی ادارائی المصلیۃ فیہ فیہ۔ تو یہ منقہ ہوگا موقوف کی حالت میں حتیٰ اگر مولیٰ امر یا عورت نے منسلک دیکھی تو اس کا نفع ذکر کیا گیا۔ ورنہ باطل کر دیا۔ وقدرہ حکم العقد من العقد۔ اور عقد سے حکم عقد درگاہ کر گیا یعنی جس دم عقد تھا اس۔ یہ صحیح ہے۔ جب صاحب عقد نے انکار کیا تو حکم گلیا۔ یہ کہ تصحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے۔ ومن قال اشہد والی قائم زوجہ فلانہ۔ اور میں مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا۔ قبلتھا النحر فاجازت فہو باطل۔ پھر اس عورت کو خبر ہو گئی نہیں اسنے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے۔ بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا۔ وان قال آخر اشہد والی زوجتھا منہ۔ اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا۔ یا کہ میں نے اس عورت کی طرف سے قبول کیا۔ قبلتھا النحر فاجازت جائز۔ پھر اس عورت کو خبر ہو گئی پس اسنے اجازت دیدی تو عقد جائز ہوا۔ وکذا لک اثبات امرأۃ ہی النی قالہ جمیع ذلک۔ اور یوں ہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہو تو منہ یعنی عورت کے مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلان بن فلان کے نکاح میں لیا پس اگر یہ ہو کہ کسی نے قبول کیا بلکہ مرد کو خبر ہو گئی اور اسنے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دیدی تو باطل ہے۔ بلکہ عقد الی حقیقۃ و منقہ۔ اور یہ سب امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف اذا زوجتہ بالفسخ ما یقبلہ النحر فاجازت جائز۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر ہو گئی اور اسنے اجازت دی تو عقد جائز ہوا۔ اسی طرح مرد کی جانب سے جرم۔ و حاصل ہذا ان الواحد لا یصلح فضولیاً ان یجانبین او فضولیاً من جانب واحد۔ واصلہا من جانب غائبہا خلافہ۔ اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ایک آدمی دو دن طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے اصیل نہیں ہو سکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے۔ ولو جری العقد من الفضولیین او بین الفضولی والاصیل جائز بالا جماع۔ اور اگر عقد ایجاب و قبول و فضولیوں میں (ایک روز کی طرف سے) اور دوسری عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالا جماع جائز ہے۔ فقہ حنفی کے ایک صاحب واحد ہو اور گواہ موجود ہوں۔ ہو بقول لو کان مومرا سن الجا نہیں یزیدہ فاذا کان فضولیاً یزیدہ۔ اور یوسف کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص دو دن جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نائد ہو جانا پس فضولی ہو تو نکاح متوقف ہے۔ ہو جائے۔ پس ایک ہی شخص دو دن طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ و صمد کا تعلق والطلاق والعتاق علی مال۔ اور ایسا ہو گیا جیسے طلع اور مال طلاق بالمال پر آزادی۔ فقہ حنفی کے ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اسقدر پر اپنی عورت کو طلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول کیا پھر عورت کو خبر ہو گئی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اسنے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ اور میں نے اسقدر مال پر طلاق دی یا اتنے مال پر اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر ہو گئی اور اسنے قبول کیا تو جائز ہے۔ بلکہ عقد نکاح میں ہونا چاہیے کہ اجازت پر موقوف ہو۔ ولما ان الموجد بشر العقد۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موقوف ہے وہ عقد کا ادھار ہے۔ یعنی صرف ایجاب یا لیا۔ لانه شرط حالہ الحضرۃ فلما عتد الغیمۃ۔ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ عقد ہے۔

نوعاً بے ہونے کی حالت میں بھی نفقت ہو۔ ہر حال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ و شرط العقد لا یتوقف علی ماوراء المجلس کما فی السج۔ اور نصف عقد مجلس کے سوا بے پروت نہیں رہتا جیسے بیع میں ہوتی کہ اگر بائع یا مشتری نے ایسا کیا اور دوسرے نے قبول کیا تھا کہ مجلس بلی حتیٰ کہ کسی کام میں مشغول ہوا یا کھڑا ہو گیا تو ایجاب مذکور باطل ہو گیا اور خارج مجلس پر نفقت نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ بخلاف المامور من ایجابین۔ یہ خلاف وکیل واحد کے جو دونوں جانب سے امور ہوتے تو نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ لہٰذا یہ نقل کلامہ الی العاقدین کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔ تو اسے ایک کا ایجاب بیان کر دیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار نہیں ہوتا اور بیع میں وکیل ذمہ دار ہے لہٰذا طرفین سے ایک نہیں ہو سکتا۔ الحاصل عبارت۔ ادا کرنا دیا زیادہ کی طرف سے ایک شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیکر نا ایک کی طرف سے ایک ہی چیز ہو سکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی چیز ممکن ہے۔ و ما جری بین الفضولین عقد تام۔ اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہو وہ پورا عقد ہوتی ہے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ و لہٰذا الخلع و اختار۔ اور یہی حکم خلع اور اسکی دونوں بہنوں سے یعنی مال پر طلاق و عتاق کا ہے کہ یہ سب بھی عقد تام ہیں۔ لہٰذا نہ صرف عین من چاہیہ حتیٰ یلزم۔ کیونکہ یہ شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہوتی ہے کہ وہ لازم ہوتا ہے۔ یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر جو داتا مال سے تو میں نے اسکو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلق کرنا ہوتا ہے اسی جہت سے لازم ہونا پڑا اور شوہر کو بعد اسکے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب پڑا تو پھر سکتا تھا۔ فیتیم سے تو یہ قول شرط پر صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔ کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر اگر شرط پائی گئی لینے کو رستہ سے مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزاء لازم آتی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولیٰ کے قول پر پوری ہے۔ بان عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے حتیٰ کہ اگر دوتا سے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر پہنچی اور اسے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے مالی تصرف ہے۔ مفع ح۔ و من اضرہ جلا ان یزوجہ امرأۃ۔ اور اگر ایک مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اسکے ساتھ کوئی ایک عورت یا دوسرے فیس وکیل نے تعداد میں مخالفت کی۔ فزوجہ اشدین فی عقدہ ظہر لہم و احادیثہا۔ پس وکیل نے دو عورتیں ایک عقد میں تزیج کر دیں تو مکمل کہ دونوں میں سے کوئی لازم نہ ہوگی۔ فبی صحیح ہے فی ضیخان۔ لہٰذا لا وجہ الی تنفیذہما الا بالحقۃ۔ کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ و لا اقل التنفیق فی احدیہما غیر عین الجہالۃ۔ اور نہ اسکی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر عین کا نکاح نافذ کیا جاوے۔ وجہ جہالت کے فساد اور بقاء نہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ و لا الی التعمین لعدم الاولیۃ۔ اور نہ تعین کرنے کی راہ ہے کیونکہ کسی کو دوسرے پر اولیت نہیں ہے۔ فتمین المفقوق۔ تعین ہوا ہے کہ دونوں عورتوں و شوہر میں فرق کر دیا جاوے۔ فتمین ہوا کہ نکاح اثر ہوگا لیکن اگر مکمل نے دونوں کو جائز رکھا تو جائز ہو جائیگا اور اگر وکیل نے دو عقدوں میں تزیج کی تو پہلی نافذ ہو اور اگر ایک عین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اسکے ساتھ میں دوسری ملا کہ ایک عقد میں بیابا تو تعین اولیٰ وہ نافذ ہو اور دوسری نکاح مکمل کی اجازت پر ہی یہ سب وجہیں امام مصنف کے اشارہ دلیل سے کھلتی ہیں اور شرح میں تصریح کر دی۔ م۔ و من اضرہ امیرہ امیرہ اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیرہ نے ف اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جاسع البصیرہ بان یزوجہ امرأۃ۔ ساین طور کہ امیرہ کے ساتھ ایک عورت کا نکاح کر دے۔ فزوجہ امیرہ۔ پس وکیل نے اسکے ساتھ ایک باندی بیابا ہی۔ فپس اگر وکیل کی باندی ہو تو ایجاب نہیں جائز ہے۔ اور اگر بغیرہ جائز۔ یہ باندی کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ عندانی حقیقہ رحم رجوعاً الی الطلاق الا عند و عدم رجوع۔ یہ امر حقیقہ ہے کہ تریک ہو۔ دلیل رجوع کرنے کے طلاق کی طرف اور تہمت نہ ہونے کے فساد یعنی امیرہ کے لئے لفظ عورت کو طلاق کہا

اس میں باندی شامل ہو تو کھیلنے اور چمکے کھیل کی باندی نہیں کہ اسکی نفقت کا اہتمام ہو بلکہ غریب کی باندی ہو تو جائز ہے۔
 وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لا یجوز الا ان یرزقہ کفوا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں جائز ہو گا یہی کہ امیر مذکور کو اسکی کفورت
 بیاضت خواہ امیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہے۔ لان المطلق ینصرف الی المتعارف وہو المتزوج
 بالانکاح۔ کیونکہ لفظ مطلق بھرتا ہے متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو اور وہ ہر عمر و لون سے بیاہ کرنا۔ اس سے نکلا کہ صاحبین
 کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہے۔ القاضیان۔ قلنا العرف مشترک۔ ہم جواب دینگے یہ کہ رواج تو مشترک ہے۔
 فت آزاد لوگ باندیوں سے بھی نکاح کرتے ہیں۔ اور ہو عورت علی فلا یصلح مقید۔ یا یہ کہ رواج کفو کا علی رواج ہے تو وہ
 لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے۔ بلکہ عورت لغوی ہوتا تو تخصیص کر سکتا۔ م۔ اگر اندھی یا کاتی یا بولی گنگری یا مجنونہ
 یا بد صورت یا ماتھ یا دون کٹی بیاضی تو بقول ابو حنیفہ رحمہ جائز ہے اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاہ تو بالاجماع
 نہیں جائز ہے اور اگر کفو ہو مگر اندھا لانا نکلا وخصی وغین ہو تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے القاضیان۔ م۔ و ذکر فی الوکالۃ
 ان اعتبار الکفارة فی ہذا استحسن عندہما۔ اور مسبوکی کتاب الوکالۃ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں
 عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے۔ یعنی قیاس تو اطلاق ہے کہ عورت کفو ہو یا نہ ہو جیسا امام رحمہ نے کہا لیکن استحساناً
 کفو عورت برہ کالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یجوز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستحسان فی التزوج
 بالکفو والانداعلم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی و معذورہ) سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں تو کھیل سبے مدولین کفو
 عورت کے ساتھ نکاح کرنے میں ہی وانداعلم علم ف لیکن اس توجہ میں تو لازم ہو گا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق بحسب
 معروف ہو حتی کہ بد صورت مکر وہ بھی نہ ہو۔ اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل طبع لڑکی یا رتقار یا قرناہ بیاہی تو
 بالاجماع جائز نہیں ہوتی۔ مخفی نہیں کہ بہت مکر وہ یا متیوب بھی طبعاً قابل طبع لڑکی نہیں تو نیز لہ رتقار ہوئی یا قرناہ
 وانداعلم م۔ (فرع) فقہولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ چند لوگوں کو ایک عورت کے باپ پاس سنگی پھینکا
 باپ نے کہا کہ میں نے اسے ساتھ بیاہ دی اور میں سے ایک نے مرد کے لیے قبول کی تو جائز اور ہی یہ فتویٰ ہے

باب المہر

یہ باب مہر کے بیان میں ہے۔ رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور منجملہ احکام کے مہر ہی چنانچہ مبسوط میں مسجح ہے۔ من قال
 نکاح و لم یصح النکاح وان لم یسم قیہ مہر۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہو جائے اگرچہ عقد میں مہر بیان نہ ہو۔ اس پر اجماع ہے اور
 وانداعلم نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دیکھی حالانکہ عقد میں مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ
 عقد بدون بیان مہر صحیح ہو چکا تھا ورنہ طلاق نہ ہوتی۔ م۔ لان النکاح عقد انضمام وازدواج لغتہ فیتتم بالزوجین۔ کیونکہ
 نکاح ازراہ لغت کے ایک عقد ضم ہونے اور حقیقت ہونے کا نام ہے تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہو جائیگا۔ اپنے تمام
 ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہوگا۔ تم المہر واجب شرعاً ابانۃ لشرط المحل فلا یحتاج الی ذکرہ لصحة النکاح پھر
 مہر ایک شرعی واجب ہے بغرض اظہار شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لیے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں
 ہوتی۔ بلکہ پیش شرط نہیں ہے۔ وکذا اذا تزوجہا بشرط ان لاہر لہا لما یلتزم۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد
 میں لیا کہ اسکی واسطے کچھ مہر نہیں ہے۔ (تو بھی مہر واجب ہوگا) وجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ حق شرعی ہے تو آدمی کے نفی کرنا
 سے نفی ہوگا۔ و فیہ خلاف مالک۔ اور اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ کیونکہ بیع میں اگر شرط ہو کہ میں کوئی چیز نہیں تو اسے
 و نکاح ہر جہت سے ناجائز ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیع میں شرط فاسدہ ہوتی ہے نہ نکاح میں یا کہ با دے کہ بیع کا رکن خالی ہوتا ہے

بجای اسی قدر نہیں بلکہ میں نے بجا بعض اسے دام کے۔ وجہ دام نہوں رکن ندارد اور عقد نکاح میں مال بلا جاع رکن نہیں اور یہی جواب اولیٰ ہے۔ م۔ و اقل المہر عشرۃ دراهم۔ اور مکہ ہر دس درہم ہیں۔ امام محمد نے کہا یعنی دس درہم وزن چاندی اگرچہ اسکی قیمت سنہ راہ درہم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درہم سکہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اور یہ فرق صرف حدہ کی کمی کے لیے ہے ورنہ ہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہے کیونکہ قرآن میں مال محل ہے تو مقدار نکاح سرقہ سے اس قیاس سے کہ دس درہم سکہ کی چوری پر ایک عضو یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہے تو دس درہم مال پر عورت کی بیعت حلال ہے اور اسی اندازہ سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہے وہی مقدار میں واقع ہوا چنانچہ امام مالک نے کہا کہ کمتر مہر جو تھائی دینار یا تین درہم ہیں کہ اسی قدر مال چورانے پر مالک اس کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور یوں ہی علماء کا بعضین میں مقدار میں اختلاف ہے۔ م۔ نفع۔ وقال الشافعی۔ واحد۔ مایجز ان یکون ثمنانی البیع یجز ان یکون مہر المہا لائمہ۔ تھما فیکون التقدر علیہما۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع میں دام ہو سکتی ہے وہ شریعت میں مردار خون نہیں وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہے کیونکہ مہر عورت کا حق ہے تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہے۔ شرع نے کچھ لازم نہیں کر دیا۔ ہم کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ قد علنا ما فرضنا علیہم۔ مہر مفروض پر نص ہے لیکن شیخ ابن المہاسن نے کہا کہ یہ نات و نفقہ میں ہے اور استدلال بقولہ تعالیٰ ان یمتحنوا باموالکم۔ بھی تمام نہیں کیونکہ اموال مطلق ہیں اور یہ کہنا کہ محل ہو معقول نہیں اسی واسطے امام حنفی نے حدیث و قیاس سے استدلال کیا۔ ولما قولہ علیہ السلام ولا تہراقل من عشرۃ دراهم۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث جبریل علیہ السلام اور دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتی۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی۔ اور اسکے اسناد ضعیف ہے لیکن فصل الکفارۃ میں گذرا کہ کثرت طرق وثبوت آثار سے قابل حجت ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جاوے دس درہم سے کم میں اور مہر ہوگا دس درہم سے کم۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہے لیکن تین طریق سے آئی اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی جس سے قوت ہے۔ اور یہ تقدیر اسے سے نہیں تو سماعی بمنزلہ حدیث ہے لیکن معارضہ کیا گیا بحدیث اول حدیث عبد الرحمن بن عوف کہ حسین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمرؓ کو خطاب کیا کہ تو نے اسکو مہر کیا و یا عرض کیا کہ ایک نواہ بھر سونا۔ تو فرمایا کہ تجھے اللہ تعالیٰ برکت دے تو اسکا ولیمہ بھی کرے اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ رواہ الائمہ اسے۔ اکثروں کے نزدیک ایک نواہ کا وزن پانچ درہم ہے اور بعض نے کہا کہ نواہ چھو اوسے کی گھٹی تو یہ بہت زیادہ ہوا۔ حدیث دوم حسین ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مہر کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لپے کی انگوٹھی ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ حدیث سوم حدیث جابر رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ جیسے عورت کے صداق میں ایک لپ بھر آٹا یا چھو اوسے دے دے تو اسے اسکو حلال کر لے لیکن ابو داؤد نے منقول کو ترجیح دی۔ حدیث چہارم آپ نے جوڑی جو بیون پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواہ الترمذی و تھامی و ابن اسین روایات طبرانی و دارقطنی وغیرہ اور بھی ہیں۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہے اور حدیث سوم باوجود ضعیفیت کے قول جائز ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں تنہا کے حالت کا مال ہے چنانچہ ایک چادر وغیرہ پر اول میں جائز تھا اور حدیث اول میں حدیث نواہ مجہول ہے پس صحیح حدیث دوم ہے جو حسین و سہ کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ تفسیر نہیں کہ لپے کی انگوٹھی پورا مہر ہے کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی خفیہ مقدار عورت کو پیش کی دیا ہے بلکہ بعض صحابہ و تابعین مثل ابن عباس و ابن عمرؓ از ہری وغیرہ سے آئے کہ بدون تمیل دیے دخول منع ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدہ زینبؓ رضی اللہ عنہا سے زفاف چاہا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسکو کچھ پیش کی دیا ہے حتیٰ کہ فرمایا کہ اپنی زرہ دیدے کہ مارا ہوا جو داؤد و عائشہؓ کی حالانکہ مہر حضرت سیدہؓ کا چار سو درہم تھا۔ پس شاید کہ لپے کی انگوٹھی یا نور تمیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث میں جب انگوٹھی بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تیرے نکاح میں متبادلہ اسکے دیا جو تیرے پاس قرآن ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مال کا متبادلہ

ما فرقتہم الا تہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموهن النکاح۔ یعنی اگر تم نے عورتوں کو طلاق دی قبل اسکے کہ انکو ساس کرو حالانکہ تم نے انکے لیے عریضہ مقرر کیا ہو تو نصف اس مقدار فریضہ کا واجب ہو۔ آخر تک فتن ساس کنایہ دخول سے ہوا و خواتم صحیحہ انند دخول کے ہو۔ والا قیستہ متعارضہ۔ اور قیاسات بیان متعارض ہیں۔ فقہیہ نفویت الزوج الملک علی نفسه باختيارہ۔ پس میں شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہو فتن تو عورت کل مہر کی سختی نظر آتی ہو۔ و فیہ عود الحقو علیہ ایسا سالما۔ اور اس میں عورت کی طرف معقود علیہ یعنی بضع کا پورا سالم چھ جاتا ظاہر ہو فتن تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے۔ تو قیاسات متعارض ہیں۔ فکان المرجع فیہ النص۔ تو نص کی طرف مرجع ٹھہرا فتن حسین نصف مہر مخصوص ہو۔ و شرط ان یکون قبل الخاوة لانہا کال دخول عندنا علی ما یستنبط من انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور تن میں شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہوا اس لیے کہ خلوت ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہے چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ قال وان تزوجها ولم یسیم لها مہرا و تزوجها علی ان لا مہر لہا فلہا مہر مثلہا ان دخل بها او مات عتہا۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزویج کیا اور اسکے لیے مہر بیان کیا یا تزویج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لیے کچھ مہر نہیں ہو تو بہر صورت عورت کو اسکا مہر انشل ہو بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا چھوڑ کر مر گیا ہو فتن یا عورت پہلے مر گئی ہو۔ ع۔ اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہے پھر کیا مہر جانے یا دخول ہونے میں کچھ لازم ہوگا تو فرمایا۔ وقال الشافعی لا یجب شئی فی الموت۔ اور شافعی ہم نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہ ہوگا فتن جبکہ دخول نہ ہو بلکہ میراث پاویگی اور عورت بیٹھے۔ اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا۔ و اکثر ہم علی انہ یجب فی الہ دخول۔ اور دخول کی صورت میں اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا فتن اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا۔ لہ ان المہر خالص حقہا فیتکمن من نفیہ ابتداء رکما تکمن من اسقاطہ انتہاء۔ دلیل شافعی ہم یہ کہ مہر عورت کا خالص حق ہے تو وہ اس کو ابتداء میں نہ رکھ سکتی ہے جیسے اسکو آخر میں ساقط کرنے کا اختیار فتن بالاتفاق حاصل ہے پس جب عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہو تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہیں اور بیان نہ کرنے میں دلالت ہے کہ اسنے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل دخول میں بھی کچھ لازم نہ ہوا اور دخول واقع ہونے میں دو قول ہیں اکثر کے نزدیک مہر لازم آدیکھا۔ ولان ان المہر وجوباً شرعی علی ماہر۔ اور چاروی دلیل یہ کہ مہر ازراہ وجوب کے حق شرعی ہے چنانچہ گزارشت۔ تو ساقط کرنے سے ابتداء ساقط نہ ہوگا بلکہ دس درم لازم ہوگا۔ و انما یصیر حقاً لہا فی حالۃ البقاء۔ اور عورت کا حق تو صرف بقا کی حالت میں ہو جاتا ہوت فتن یعنی ابتداء میں حق ٹھہرے جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہوگا۔ فملک الابراہ و دون النفی۔ تو عورت کو بری کرنے کا اختیار ہونہ نفی کرنے کا فتن پس ابتداء میں مہر بیان نہ کرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہیں ہو کچھ نفی نہیں ہوگا بلکہ مہر لازم آوے گا پھر جب لازم ہو کہ عورت کا حق ہوگا اب وہ چاہے معاف کر دے۔ یہی قول ابن مسعود رحمہ و حسن بصری کا اور مثل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن جبر و ابن شہرہ و ابن ابی لیلی و احمد و اسحق و ابو ثور و ابن جریر و داؤد کا اور بھی بویلی نے شافعی سے روایت کیا۔ مع۔ اور محمد بن یحییٰ کہ مہر سے حق اولیا بھی متعلق ہے کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہ ہو۔ ع۔ و لو طلقها قبل الہ دخول ہا فلہا المثل۔ اور اگر ایسی عورت کو جبکہ مہر بیان نہ ہوا یا شرط عدم مہر ٹھہری ہو قبل دخول کے طلاق دی ہو تو اسکے لیے مہر واجب ہوت فتن کیونکہ مہر سے تو مہر المثل ہے تو مہر صرف طلاق قبل دخول میں ہے۔ بقولہ تعالیٰ و متوفین علی الموصع قدرہ الآتہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ و متوفین النکاح یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو مہر سے دو غنی پر بقدر اسکی وسعت کے اور تنگ دست پر بقدر اسکی وسعت کے الخ۔ تم ہذا المثلہ و واجبتہ۔ جو علی الاہر۔ پھر یہ مہر واجب ہے نیز فیضیہ امر کے فتن یعنی متوفین۔ حکم امر ہے جو واجب ہوتا ہے حوالہ فیضیہ کے خلاف مالک۔ اور اس میں امام مالک کا خلاف ہے فتن کہ یہ مہر مستحب ہے کیونکہ حقاً علی الحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہو۔ فیضیہ امر اور حقاً اور علی کی دلیل۔ وجوب و افسح ہے اور مہر نہیں تو ہر فرض و واجب ادا کرنے واسلہ کو کہ میں نے آگاہ ہوا

وہ مهر المثل ہو اور مهر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی (بلکہ انصاف کا متعہ واجب ہوتا ہے) تو جو چیز مهر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف ہوگی۔ فقہ جملہ متعہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جائے کہ ادھیا کو کرنا فرض کا منہ و عرض کا منہ ہے، قال تعالیٰ فنعف ما فرضتم۔ جواب دیا۔ والطراد بئامثال الفرض فی العقد اور ہو الفرض المتعارف۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض جو عقد میں مقرر ہو گیا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے۔ تو جو دار داد بعد عقد کے ہوئی اسکو آیت شامل نہیں ہے۔ اس سے کہ یہ کلمہ کل آیا کہ ہر عقد میں شرع سے ابتدا ہر مثل کا حکم دیا جب نفل داخل کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملیگا۔ المتعہ سبب ہے۔ سبب عقد میں مہربان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے۔ قال فان زاد ما فی المهر بعد العقد۔ لزمۃ الزیادۃ۔ قدری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے عورت کے لیے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم ہو جائیگی۔ فتاویٰ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہربان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ تمام نکاح کی حالت میں عورت قبول کرے۔ یوں ہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھادے المهر۔ خلافاً لفرسۃ کمرہ فی زیادۃ المهر۔ والمثل انشاء اللہ تعالیٰ۔ بر خلاف قول زفر کے اور ہم اسکو (کتاب البیوع میں) دام بڑھانے یا بیع بڑھانے میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ فقہ جس سے ثابت ہو کہ زیادتی کرنا صحیح ہے۔ واذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول۔ اور جب زیادتی صحیح ہوگئی تو ابھی تاکہ نہیں بلکہ قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہو جائیگی۔ فتاویٰ فقہ اعلیٰ نصف مهر واجب ہوگا۔ اور اگر دخول یا خلوت صحیح ہو تو واقع ہوتی تو بعد زیادتی ساقط ہوتی المضمرات۔ وعلی قول ابی یوسف اولاً ینصف ربع المهر اور ابی یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی نہ اصل مہر کے ادھیا ہوگی۔ فتاویٰ اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل المهر کے ساقط ہوگی۔ لان النصف عند ہما یختص بالمهر ووض فی العقد۔ وعند المهر ووض بعدہ کاملہ ووض فیہ علی ماہر کیونکہ ابوحنیفہ و مہر کے نزدیک ادھیا تو اسی مہر سے شخص ہے جو عقد میں مقرر ہوا ہو اور ابی یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقرر کیا۔ ہ کی عقد کے مقرر کے مانند نہ چنانچہ بیان کرنا۔ پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے ہی صحیح ہے۔ الظہیر یہ ہے کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہ ہوگی۔ م۔ وان حلیت عقد من ہر یا صحیح النکاح۔ اور اگر عورت نے مرد کے ہاں سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹا نہیں ہے۔ ان المہر حقہا واطح بلاقیہ حالۃ البقاء۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کی کرنا بھائے نکاح کی حالت میں لائق ہوا۔ پس ابتدا سے عقد میں دس درم سے بوجہ حق شرعی کم نہ کیگی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نہ کیگی اور بعد عقد کے جب تک نکاح قائم ہو کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نہ کی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہو البتہ بیان ہوگا کہ وطی و موت کے بعد مہر کا مال ہو تو کیا مال ہر کی اور بھی ضرورت میں نہ فرمایا۔ واذا خلا الرجل باہر ائدہ ولیس ہما مال بائع میں الوطی ثم طلقھا فلما کمال المہر۔ او جب شوہر نے اپنی عورت کے ساتھ تنہا کی حالت میں وطی کیا۔ کی قسم کی کوئی چیز مانع نہیں ہے (لیکن حقیقت میں ذاتی نہیں) پھر عورت کو طلاق دیدی تو بھی عورت کے لیے پورا مہر واجب ہے۔ یہی مہر ہے جو بشرطیکہ مرد نے اپنی عورت کو بیچاں لیا ہو بنا بر قول مختار سے اخیط۔ وقال الشافعی لہما نصف المہر۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔ لان المقود علیہا نسایہ میر سقوی بالوطی فلا یتاکر المہر۔ اور دوسرے اس واسطے کہ جس چیز پر عقد مقرر ہے ایسے بیع کے منافع تو وہ بھی ہوتے ہیں حاصل ہونگے کہ وطی ہو تو دونوں وطی کے مہر تاکہ نہ ہوگا۔ پس انھیں سے نصف مہر لازم ہوگا۔ ولما انہما سلمت المہر لہما لیس فیہما الموعود وذلک وسعما۔ اور ہماری دلیل یہ کہ عورت نے مہر لے لیا۔ یہ بیع مقود علیہ کہ ہر ذکر دیا جہاں اسنے روک روک کو مٹھا دیا اور پھر سپرد کرنا اسکے مکان میں تھا۔ فتاویٰ تو پورا سپرد کرنا ہو گیا۔ یہی تاکہ حقہ ما فی البدل اختیارا بالبیع۔ پس مقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں اسکا حق تھا کہ مقرر ہو گیا بقیہ بیع کے فتاویٰ چنانچہ بیع میں جب بیع الیہی چیز ہو جو ہاتھ میں سپرد کرنے کی ہو بلکہ مال و روکنے سے قبضہ ہو جائے اور پائے۔ فی سطح قبضہ دیا تو مشتری برہن واجب ہو گیا چنانچہ آدھا پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہو گیا۔ یہ سبب اسوقت کہ خلوت صحیح واقع ہوگئی خلاف اسکے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ وان کان احدہما رعیفاً او صاماً فی وقت النکاح

او محرمان و رض او نفل او بعمرة او کانت حائضا فلیست الحلوۃ صحیحہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہ ہو یا جنگل و رستہ ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بھرا گونگا جاکتا یا لڑکا باتیں کرنے والا ہو یا عورت کی کوڑھی ہو سوائے مرد کے کوڑھی کے۔ علیٰ الفتویٰ ۵۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے۔ حتیٰ لو طلقا کانت امرأۃ لعلہا ان ہذہ الامور موافق۔ حتیٰ کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اس کے واسطے نصف مہر ہوگا اس واسطے کہ یہ چیزیں مانع زن و تہرہ کرنا پورا نہ ہو۔ اما المریض فالمراد منه ما یمنع الجماع او یلحق بہ ضرر۔ تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہو یا اسکو جماع سے ضرر لاق ہوتا ہو۔ تو مانع ہوا۔ و قیل مرضہ لایعبر عن تکسر و فتور۔ اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شک کی ہستی سے خالی نہیں ہوتا۔ پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے۔ و ہذا التفصیل فی مرضہا۔ اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہوتی ہے کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کما فی الکافی۔ اور تصریح کر دی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی برابر مانع ہے یہی صحیح ہے۔ کما فی الخلاصۃ۔ اما صوم رمضان۔ رہا صوم رمضان۔ فت مانع نہیں لہذا یزید من القضاء و الکفارة۔ کیونکہ وہی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا۔ فت دو ماہ کے چار درپے روزے مشکل ہیں تو وہی کے پیچھے اسکو برداشت کر گیا۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ صحیح ہے کہ رمضان کے ایام میں ہر روزہ ہو لہذا قضاء سے رمضان یا ہر روزہ کفارہ غلی الاصح۔ اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوئی۔ ق ۵۔ و لا احرام۔ اور احرام مطلقاً مانع نہیں۔ لہذا یزید من الدم و فساد الفسک و القضاء۔ کیونکہ اس پر قرآنی جرمانہ اور عبادت فاسد ہوتا اور اسکو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ فت جہنم مشقت شدہ و گناہ عظیم ہے۔ و لا یحیض مانع طبعاً و شرعاً۔ اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے۔ فت اور کسی کے جھانکنے و آنے سے موجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے۔ م۔ و نہ کان احد ہما صائماً لظنوا قاطباً لہما لہرکۃ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے۔ فت یہ روزہ مانع خلوت نہیں۔ لائنہ یباح لہ الا فطار من غیر عذر فی روایتہ المتفقۃ۔ کیونکہ منتفی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر افطار کرنا بباح ہے۔ فت اور منتفی ظاہر الروایت میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً بباح نہیں۔ و ہذا القول فی المہر ہوا صحیح۔ اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتفی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاطاً ہے۔ تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ و صوم القضاء و الامتد و رکات الطلوع فی روایتہ۔ اور روزہ قضاء۔ اگرچہ قضاء سے رمضان ہو) اور نہ رکھا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہوتی ہے۔ جیسے مہر کفارہ اور یہی اصح ہے۔ تاہم غایان۔ لائنہ لا کفارۃ فیہ۔ کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہوتی۔ فت تو مانع خلوت نہیں ہوگا۔ و لا صلوات بمنزلہ الصوم فرضہا کفرضہ۔ اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض ادا سے رمضان کے فت مانع خلوت صحیحہ ہوگی۔ و لا کفلا۔ اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے فت مانع خلوت صحیحہ نہیں۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز تر مانع خلوت نہ ہونا چاہیے کیونکہ اگرچہ ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ جمعہ کفشی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا۔ فاحفظہ۔ م۔ و اذا ظلم الجویب بامرأۃ۔ اور اگر مجویب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی فت حالانکہ مجویب کا ذکر اور خبیثہ کئے ہوتے ہیں۔ تم طلقا فلہا کما المہر عندہ فی حقیقۃ رحم۔ پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کامل مہر ہے۔ و قال لا علیہ نصف المہر لائنہ العجز من المہر بخلاف العین لان حکم ادیر علی سلامۃ اللہ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مجویب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھ کر عاجز ہو بخلاف عین کے کیونکہ حکم کا رتاکہ کے سلامت ہونے پر ہوتی ہے۔ اور عین کا آہ موجود ہونے پر ہی شک خفیہ کل ڈالے گئے ہوں تو جب آہ موجود تو خلوت صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ اور امام رحم کے نزدیک مجویب کی بھی خلوت صحیح ہے۔ و لا یلیق ان استسحق علیہا التسلیم فی حق السحق و قد انت یہ۔ اور دلیل امام رحم کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم رہے

حق میں سپرد کرے اور وہ اسکو لائی فت پس جو اس پر واجب تھا کہ چکی تو جو اسکے لیے واجب ہے وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت محبوب غنیم
 وخصی سب کی صبح ہے۔ الذخیرہ۔ (فتح) موانع خلوت سے یہ کہ عورت رنقا یا قناریا غفلار یا شعراء ہو۔ الزلیعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ
 نے فرمایا میں بعد ماس کے مہر کامل واجب کیا روانہ معید بن منصور یا سناؤن۔ پس اسی پر اعتماد ہوگا۔ یا اس سے نہا کر کے ہنوز کفارہ
 نہ دیا ہو۔ النجریہ خلوت میں مرد تھا وہاں عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہیں پہچانا کہ یہ میری عورت ہے تو بقول
 مختار خلوت صحیح نہ ہوئی محیط وغیرہ۔ اگر مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسکو نہیں پہچانا تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل
 جماع نہ ہوں انکی خلوت نہیں صحیح ہے۔ قاضی خان ۵۔ رہا یہ مسئلہ کہ جب خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مہر پر لازم نہ ہو گیا فاسدہ خلوت صحیح ہے
 حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ وقال علیہما العدة فی جمیع ہذہ المسائل۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ عورت پر ان سب مسائل
 میں عدت واجب ہوگی۔ احتیاطاً استحساناً۔ یعنی ازراہ احتیاط کے بدلیل استحسان فت۔ یعنی اگرچہ فاسدہ خلوت میں قیاس
 نہیں چاہتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب میں احتیاطاً عدت واجب ہوگی
 التوسم الشغل۔ بوجہ توہم شغل رحم کے فت یعنی وہم ہو کہ شاید داخل کرتے یا کر گرنے سے منی بہ کر رحم میں پہنچی ہو۔ والہو فت
 حق الشرع والولاء۔ اور یہ عدت فی شریعہ و فی ولادۃ فت نہ فی مرد و عورت۔ فلا یصدق فی البطلان حق البیہ۔ تو غیر
 حق باطل کرنے میں اسکی تصدیق نہ کی جائیگی فت کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اس میں مطلق
 خلوت معتبر ہو جائیگی احتیاطاً۔ بخلاف الطہ لانہ مال لا یحتاج فی ایجابہ۔ بخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہے تو اسکے واجب کرنے
 میں کوئی احتیاط کی جائیگی فت۔ بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر و جو زمین جاری ہے۔ و ذکر القدری فی شہادات الباطن
 ان کانت شرعیاً یجب العدة لثبوت التکلیف حقیقۃ۔ اور قدوری نے شرح مختصر الکراخی میں ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی ار
 شرعی ہو (مانعاً احرام و فرض صوم و صلوة کے) تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قائل موجود ہے۔ وان کان حقیقی
 کا فرض و الصغر لا یجب لعدم التکلیف حقیقۃ۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغر غیر قابل جماع تو عدت نہیں
 واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃ قابو نہیں ہے فت۔ واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض احکام میں ہے و بعض میں نہیں ہے۔ پس
 ہونا تو مہر کامل و ثبوت نسب و عدت اور اسکی نفقہ و سکنی و عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے و دیگر چار عورتیں نہ کوہر کرنے وغیرہ
 میں ہے اور ہونا حق احسان و دینہ کی حرمت و شوہر اول کی حلت و ثبوت رجعت و میراث و زوال بکارت میں ہے اور خلوت صحیحہ کی
 عدت میں اصح یہ کہ طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہے۔ قال و مستحب المستحب لکل مطلقۃ الامطۃ واحدة۔ قدوری نے فرمایا اور
 ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے۔ وہی الی طلقھا الزوج قبل الدخول بہا و قد سمی لہا مہراً۔ یہ
 ایک وہ مطلقہ ہے جسکو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دیدی حالانکہ اسکے واسطے مہربان ہو چکا تھا فت۔ تو اسی مطلقہ کے واسطے
 مستحب نہیں ہے اور باقیوں کے واسطے مستحب ہے اور واضح ہو کہ قدوری وغیرہ شائع عراق کی عبارات میں مستحب کا اطلاق اصطلاحی
 واجب و استحباب دونوں کو شامل ہوتا ہے تو باقیوں کے مستحب میں تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہربان نہ ہوا تھا اور قبل دخول کے
 طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور دو بعد دخول کے طلاق و ایان ہیں یعنی ایک عورت کا مہر
 بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہربان نہیں ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونوں کے لیے جو
 نہیں مگر مستحب ہے۔ پس حامل عبارت قدوری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ خواہ واجب یا مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے جسکو
 بعد ہوا مہر کے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے واسطے نہ واجب ہے نہ مستحب ہے۔ م۔ وقال الشافعی تجب لکل مطلقۃ
 الا مطلقۃ الی۔ اگر سوائے اس مطلقہ کے باقیوں کے لیے واجب ہے فت تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول
 ہفاق متعہ نہیں ہے اور میں باقی رہیں پس ہمارے نزدیک ایک کے لیے واجب اور دو کے لیے مستحب ہے۔

اور شافعی کے نزدیک ان دونوں کے لیے بھی واجب ہے۔ لہذا وجبت صلۃ من الزوج لانه او حشہ بالطلاق۔ کیونکہ متعہ
شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوش کیا۔ فت۔ لہذا صلہ ہی لازم ہے کہ متعہ دیدے۔
الا ان فی ہذہ الصورۃ نصف المہر طریقہ المتعہ۔ لیکن اس صورت میں جبکہ بعد بیان مہر کے قبل کے طلاق دیا
جسکے لیے متعہ بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ لہذا الطلاق فسخ فی ہذہ الحالۃ والمتعہ لا تنکر۔ کیونکہ
حالت میں طلاق تو فسخ ہی اور متعہ تنکر نہیں ہوتا۔ پس نہیں ہو سکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے پھر دوسرا متعہ بھی دے اور
مدار دلیل کا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو متعہ کا حکم کیا اسکا باعث شوہر کا فعل ہوگا یعنی طلاق ہی تو اس کے صلہ میں اس پر متعہ واجب ہوا اور
جو اسے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہیں اور باعث مذکور صحیح نہیں۔ ولنا ان المتعہ خلف عن مہر المثل فی المقوضۃ۔ اور
ہمارے نزدیک اس عورت میں جیسے اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متعہ خلیفہ مہر المثل ہی فت۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے اس کے حق میں متعہ کا حکم دیا تو یہ متعہ جیسے نصف مہر المثل کے ہے۔ لہذا سقط مہر المثل ووجبت المتعہ والعقد یجب
العوض فکان خلفاً کیونکہ مہر المثل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (ببطلان نصف الملاق سورۃ بقرہ) اور عقد نکاح ضرور عوض
کو واجب کرنا ہی دلیل ان بتعہ باموالہما بارۃ) تو یہ متعہ جیسے مال مہر کے ہوا۔ فت۔ تو یہ متعہ واجب ہوا۔ وان خلف لا یجاءع
الاصل ولا شئیاً منہ فلا تجب مع وجوب شئی من المہر۔ اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوتی اصل یعنی مہر کے ساتھ اور
نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب ہوگا۔ فت۔ تو باقی تین صورتوں میں
واجب ہوگا۔ وہو غیر جان فی الایحاش فلا یلحقہ المہر امتہ پر۔ اور جدائی کی وحشت دلائے ہیں مرد کچھ جرم کرنے والا نہیں تو
اس پر اس سے کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا۔ فت۔ جیسا دلیل شافعی میں خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل۔ تو متعہ دینا
نقص فضل ہی فت۔ پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہوا تھا یا نہیں تو وہ مستحق فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہے اور
اگر قبل دخول کے طلاق دے تب مہر بیان شدہ کا نصف پا چکی اور استحقاق فضل کچھ بھی نہیں ہے۔ اس پر بیان کہ کیا سوائے مال
کے کوئی چیز عوض ہو سکتی ہے ظاہر جواب یہ کہ نہیں۔ پھر اسکی بہت صورتیں ہیں۔ وارث از وج الرجل بمنۃ علی ان یزوجہ
لمتزوج بمنۃ او اختہ۔ اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر یا بیوہ (بدینہ) کو قرار دیا کہ اسکو (زید کی) نکاح میں لینے والا
ہوگا۔ یا اسکی بیوہ سے فت۔ پس اگر یہ لڑکیاں کا مہر مال ٹھہرا تو شرط النوا اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہیں ٹھہرا بلکہ مہر ہی
اراد۔ لیکن احاد العقدین عموماً عن الآخر۔ تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہو جائے۔ فت۔ قال العقدان جائز
بھی دونوں عقد جائز ہیں فت۔ اور شرط باطل وکلی واحدة منہما مہر مثلاً۔ اور ہر ایک عورت کے واسطے اسکا مہر مل ہوگا
قال الشافعی بطل العقدان لانه جعل نصف البتھ صدقاً وانصف منکوحة ولا اشتراک فی ہذا الباب مثل
لا یجاب۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ دونوں عقد باطل ہیں کیونکہ ہر دو نے آدمی یعنی مہر کو دیا اور آدمی کو نہ کچھ کیا یعنی مشترک
دیا حالانکہ اس باب میں اشتراک ندارد ہی تو ایجاب ہی باطل ہوا۔ فت۔ ہی قول الکر واصرہ۔ ولنا انہ سہمی مالا یصلح
مداقاً فیصح العقد ویجب مہر المثل کما اذا سہمی الخراو الخنزیر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو
زین نہیں ہو سکتی تو عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوگا جیسے شراب یا سور کو مہر مٹا ہوا۔ فت۔ بالاتفاق عقد صحیح اور مہر المثل واجب
ہوگا۔ اگر کوہ کہ شرکت جو موجود ہے۔ جواب نہیں۔ ولا شرکت بدون الاستحقاق۔ اور یہ
یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہیں کہ دوسری عورت کے ملک میں آوے تو شرکت
ح فاسد نہیں ہوتا۔ مع۔ واضح ہو کہ یہی نکاح شہادہ ہو جسکو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جب
اور ائمہ شافعیہ کی محبت حدیث ابن عمرؓ مرفوعاً لا شغار فی الاسلام۔ یعنی اسلام میں شغار

کے معنی منع ایجاب و قبول نہیں اور نہ عدم مہر حتیٰ کہ شرط نہ کر تو بالا جماع صحیح ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کر دی اور باطل شرط سے عقد باطل نہیں ہونا جیسا کہ شافعیہ وغیرہم نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہے اور شرط اشغاب یا حکم حدیث باطل ہے۔ م۔ و اخص ہو کہ منافع مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو۔ کما فی الظہیر یہ ہ۔ و ان تزوج حراً امرأۃ علی خدمتہا ما ہا ستنہ او علی تعلیم القرآن فلہا مہر مثلہا۔ اور اگر ایک آزاد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ شوہر اسکی ایک سال (مثلاً) خدمت کر دے یا اس منفعت پر کہ عورت کو قرآن (مثلاً) پڑھاوے تو عورت کے لیے مہر مثل ہوتی ہے۔ یعنی ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ و قال محمد لہما قیمتہ خدمتہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملے گی۔ و ان تزوج عقیۃ امرأۃ یا ذن مولاء علی خدمتہ مستنہ جائز و لہما خدمتہ۔ اور اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک عورت سے اس منفعت پر نکاح کیا کہ غلام اس عورت کی ایک سال (مثلاً) خدمت کر دے تو جائز ہے اور عورت کے لیے اس غلام کی عین خدمت ہوتی ہے۔ اور یہ بالاتفاق ہے جو بخلاف حکم آزاد کے۔ و قال الشافعی لہما تعلیم القرآن و الخدمۃ فی الوجہین۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ وہ نولت جلتان میں عورت کے واسطے تعلیم القرآن ہے اور خدمت ہے۔ لان ما یصلح اخذ العوض عنہ بالشرط یصلح مہر اسختمہ لا نہ ہذا کہ تحقیق لہما خدمتہ کیونکہ جو چیز اس لایق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہے وہ امام شافعی کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ معاوضہ تحقیق ہوتا ہے۔ پس یہاں خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہے۔ اس بنا پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ لینا امام شافعی کے نزدیک سباح ہے بشرطیکہ یہ امر اس پر عین فرض و واجب نہ ہو۔ و ہمارے اذاتر و جہا علی خدمتہ حراً و مملوۃ یا علی رعی الزوج غنمہا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر رضامندی اس آزاد کے نکاح کیا یا عورت سے اس منفعت پر کہ شوہر اسکی بکریاں چراوے نکاح کیا ہے۔ تو بالاتفاق جائز ہے دین ہی خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہے۔ و لانا ان المشرع اتما ہوا لا یفتار بالمال۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشروع قول ہی کے ساتھ طلب کرنا ہر وقت بقول فقہائے واصل کم اور از ذلک ان یبتغوا باموالکم۔ سورہ نساء پارہ ۵۔ و التعلیم لیس بمال۔ اور تعلیم کچھ مال نہیں ہے۔ و تعلیم قرآن حدیث یا فقہ کا عوض خلاف مشروع ہے پس مہر مثل واجب ہوگا۔ و لک المصنف علی اصلہا۔ اور یہی حال ہمارے اصل پر منافع کا ہے۔ کیونکہ مال دوسرے وقت پر موجود اور منفعت نہیں فعلی ہذا دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر جو از ذلک ہوتا ہے اگر اعتراض ہو کہ غلام کی خدمت پر بالا جماع جائز ہے حالانکہ یہ منفعت ہے جواب یہ کہ آزاد تو مال نہیں پس اسکی خدمت صرف منفعت ہے۔ و خدمتہ العبد ابتغار بالمال۔ اور غلام کی خدمت بعض مال کے طلب ہے۔ لہذا خدمتہ تسلیم رخصتہ کیونکہ یہ تصدق ہے غلام کی گردن سپرد کرنے کو۔ یعنی غلام مال نہیں ہے تو اسکی خدمت قرار دینا اس امر کو تصدق ہے کہ یہ مال نہیں ایک مال تک مالہ کر گیا۔ و لا کذلک الحراً و آزاد میں ایسا نہیں ہر وقت۔ لیکن اس دلیل میں اشکال ہے کیونکہ جب آزاد نے اپنے غلام یا ندی کی ایک سال خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہوگا کہ انہما مال سپرد کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اس کے مالک میں سپرد کرنا منافی شوہر ہونے کو ہے جبکہ وہ ایک سال تک مملوک ہوا اور اگر خالی منفعت دینا مراد ہو تو فرق نہ ہوگا اور لازم ہوا کہ ہر ایسی چیز ہو سکتی ہے جو دائمی ملک نہ کیجاوے بلکہ کسی وقت تک کے لیے دیکر اصل واپس لیاوے یہ عین منفعت ہے۔ لہذا دوسری دلیل بیان فرمائی کہ۔ و لان خدمتہ الزوج الحراً لا یجوز استحقاقاً بل بقصد النکاح لما فیہ من قلب الموصوع۔ اور اس دلیل کے کراؤ فقہاء کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اسکا استحقاق ہونا (عورت کو) جائز نہیں کیونکہ اس میں موضوع کو الٹ دینا ظاہر ہے۔ و جب کہ خدمت کا مستحق ہوتا ہے تو برعکس ہونا برعکس نتیجہ نکاح ہے۔ بخلاف خدمت حراً و مملوۃ یا علی رعی الزوج یا آزاد کی خدمت پر رضامندی آزاد نہ کر کیونکہ اس میں منافع نہیں ہر وقت۔ کیونکہ دوسرے آزاد کو جو چاہے۔ و بخلاف خدمتہ العبد۔ اور برخلاف غلام کی خدمت کے وقت یعنی جب غلام

میں نے یہاں تک لکھا ہے کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت پر نکاح کیا جائز ہے۔

اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اٹا معاملہ نہیں۔ لائنہ محمد بن مولاہ معنی حیشہ بخدر ہما مازنہ وامرہ۔ کیونکہ ظاہر میں وہ جو رکی خدمت کرے ہو لیکن باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہو اسلئے کہ نبوی کی اجازت و حکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہو۔ و بخلاف رسمی الاغنام۔ اور برخلاف بکران چرنے کے وقت۔ کیونکہ بکران چرنے پر نکاح کرنے میں بھی اٹا معاملہ نہیں ہو۔ لائنہ سن باب لقیام بامور الزوجیۃ فلا تنافضہ۔ کیونکہ یہ زوجیت کے کاموں کی برداشت میں سے ہو تو کچھ منافضت نہیں ہوت کہ شوہر محذوم ہو کہ خادم کیہ نہ ہوگا۔ علی لائنہ ممنوع فی روایتہ۔ علاوہ برین بکران چرنے کا مہر ہو جانا ایک روایت میں ممنوع ہوت کہ بلکہ یہی روایت جامع صغیر و مبوطا کی اور یہی اصح ہو۔ لائنہ الغنائی۔ یہ اصح نہیں بلکہ صحیح و جواب یہ کہ بکران چرنے پر نکاح میں بھی عورت کو حق ہو گا یعنی مرد پر بکران چرانا بالا جماع سختی ہوگا بلیل قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام کے کہ آٹھ برس بکران چرنے پر دختر شعیب علیہا السلام سے موسیٰ علیہ السلام نے نکاح کیا تھا اور انکار کی شریعت جب اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار بیان فرمائی ہو تو وہ ہمہ لازم ہو۔ الکافی۔ ح۔ پس کافی اور عینی میں فقہاء جزم کیا کہ بکران چرانا ہر صحیح ہو اور اسکا دو طرح سے جواب دیا گیا اول یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے مال بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکران چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو فقہاء کو حکم لازم نہیں ہو۔ الہدایہ لاشیاء مترجم کہتا ہو کہ یہ کچھ نہیں ہو اسلئے کہ معنی انکار یہ کہ بیان میں کوئی مذمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ تعالیٰ و رہبانیتہ ابتداء علی آخرہ اور قصہ موسیٰ و شعیب میں کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہو علاوہ برین مال لازم کرنا اجتہادی ہو کیا نہیں دیکھتے کہ لائنہ ثلثہ رجس کو جائز کہتے ہیں تو مطلق سے کہیں نہ نکاح کا منع چارہ ہوگا اور برخلاف اصول الفقہاء و روایت ابن الامام نے کہا کہ قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام جب لازم ہو کہ وہ بکران دختر شعیب علیہا السلام کی ہوں حالانکہ یہ بات نہیں ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مغلطہ اول تو یہ جزم کیوں ہو کہ بکران دختر کی نہ فقہین اور بر تقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہو کہ مطلقاً نکاح میں مہر بکران چرانا صحیح ہو اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب جو موسیٰ کی بی بی ہو گئیں قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کہ مال قتلے یا آیت استاجرہ آیت۔ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں دختر میں سے ایک تیرے عقد میں دینا چاہتا ہوں اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکران چراوے اور اگر دس پورے کر تو تیری طرف سے تبرع ہو کہ مال قتلے یا آیت استاجرہ آیت۔ پس یہ بکران چرانا جو موسیٰ کے لیے ہو گیا۔ پس حق وہی جو کافی میں مذکور ہو اگرچہ ظاہر الروایت اسلئے خلاف ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر جب بکران چرانا ہر صحیح ٹھہرے تو لہذا دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہو کہ اسی حد تک رہیگا یا کھیتی کی زراعت وغیرہ میں متعدی ہوگا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت موجود ہو چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکران چراوے یا اسکی زمین میں زراعت کر دے تو ایک روایت میں جائز ہو۔ ج۔ پھر کیا کھیتی کر دینا اور قرآن پڑھانا یکساں ہیں یا کچھ فرق ہو اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب مشروع ہو مقتضی ہو کہ بکران چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہو تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو مستغن نہیں پس مدارس ابراہیم کہ اعمال خبر کی اجرت جائز ہو یا نہیں لیکن فتویٰ متاخرین جواز پر ہو تو دلیل مقتضی جواز ہو اور یہ بھی ظاہر الروایت کے خلاف ہو اور ثانیاً کی حجت نصوص میں سے وہ حدیث ہے کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ میں جیسے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بیہ کرنا چاہا اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درود استسکا کیونکہ کہا کہ لوہے کا چھلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کہ فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہے انھوں نے چند سورتیں شمار کیں آخر میں فرمایا کہ۔ لکھتا ہوں یا معک من القرآن۔ یعنی میں نے تجھے اس عورت کا مالک نبوض اسلئے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہو۔ اور تمام حدیث صحیحہ میں نے اس عورت کا مالک بیکرت اسلئے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہو۔ میں کہتا ہوں میں ہوں فعلہا من القرآن۔ یعنی پس تو اس عورت کو قرآن سے تعلیم کر۔ اور ابو داؤد کی راہ میں آیات سکھلاوے اور قومی مؤید حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک

اسنے عرض کیا کہ نہیں اور یہ کہ اس پر ایسی چیز جسکے بدلے نکاح کر دیا تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قفل ہو اللہ تعالیٰ نہایت ہر کام راہ
 اللہ تعالیٰ و دین الی شہید ام طحاوی نے اس کے جواب میں کہا کہ ایسا نکاح کر دینا صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت
 سے تھا دوسرے کسی کو نہیں ہر مین کہنا ہوں کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہر کہنے والی عورت میں اور نسائی کی حدیث ام سلیم
 ابو طلحہ کے ساتھ نکاح کے مین ہو سکتا ہو اور اس کی حدیث ترمذی میں شکل ہے۔ پھر سہین بھی اشکال ہے کہ ابو طلحہ کے ساتھ ام سلیم
 کا نکاح کر دینا ان کے مین سے زیادہ مجرب ہے مین کہ جب قولہ نساء میں تھا تو البر حتی تنفقوا مما تجرون۔ نازل ہوا تو ابو طلحہ کے لئے
 یہ ہے اس مین سے زیادہ مجرب ہے یہ بنی برہاء ہر اسکو مین۔ نئے اللہ تعالیٰ راہ مین دیا آخر تک۔ پس یہ مفید ہے کہ اسلام
 پر ہر مین ہر مین ہر غیر نیک استلال سابقہ نہیں بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المرام کے لیے یہ مقام گنجائش نہیں دیتا
 و اللہ اعلم بالصواب والیہ المزمع والمآب۔ م۔ واضح ہو کہ آزاد سننے اپنی ایک۔ ال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد کے
 نزدیک عورت کے لیے خدمت مسلم ہر اور خیر ہر کے نزدیک ہر مثل ہر جیسا کہ گزرا۔ ثم علی قول من یجب قیمتہ الخ۔ پھر
 امام محمد کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ خود خدمت لازم نہیں۔ لان اسمی مال الا انہ تجز عن تسلیم
 لکان المناقضۃ اسلیم کہ (خدمت) ہر بیان ہوا مال ہر (حتی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اسکو ادا کرنے سے عاجز ہو
 بوجہ مناقضہ کے۔ کہ آزاد شوہر مخدوم ہو کر خادم ہوا جاتا ہے۔ لہذا قیمت خدمت واجب ہوئی جیسے ان صورتوں میں نہیں
 تسلیم سے عاجزی ہوتی ہے۔ قصار کا لزوج علی عبیدہ الغنہ۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا۔ اور اس نے اپنے
 غلام کو دینا جائز نہیں رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اس نے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملے گا۔ محیط۔ م۔
 و علی قول ابی حنیفہ والی یوسف یجب مہر المثل۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا۔ م۔
 اور شوہر آزاد کی خدمت جو پھر ہی ہر اسکی قیمت واجب ہوگی۔ لان الخ۔ لیس مال اولیٰ مستحق قیمتہ بحال۔ اس کے
 کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہیں ہر یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی۔ یعنی مشروع تو طلب اجراض مال ہر
 اور خدمت مال نہیں اور اگر غلام کی خدمت میں شخص مال ہو تو میان آزاد کی خدمت کسی حال میں مستحق نہیں۔ فقہار کتبہ الخ۔ م۔
 تو ایسا ہو گیا جیسے شراب و سہر کہ ہر بیان کیا گیا۔ م۔ جو عورت مسلمہ کے حق میں مال نہیں ہر یا کنا یہ کے حق میں شوہر مسلمان پر مستحق
 نہیں پس جیسے اقلین بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے اسی طرح خدمت میں بھی مہر المثل واجب ہوا۔ اگر کو کہ خدمت تو کو
 کرنے میں قیمت دار ہو جاتی ہے بخلاف شراب و سہر کے جو اس پر کہ اس موقع میں دونوں برابر ہیں۔ و ہذا لان تقوہما
 بالعقد للضرورۃ۔ اور یہ اسوجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعہ عقد اجارہ کے بوجہ ضرورت کے ہے۔ یعنی لوگوں
 کی ضرورت کی وجہ سے ہر اور دراصل وہ مال نہیں۔ فاذا لم یجب تسلیم فی العقد لا تقدر تقوہ۔ تو جب عقد نکاح میں اس
 غیر مال چیز یعنی خدمت کا سہر کرنا لازم نہوا (بوجہ تناقض کے) تو اسکا قیمت ہو جانا ظاہر ہوگا۔ فیہی حکم علی الاصل ہر مہر المثل
 تو حکم اپنے اصل پر باقی رہے گا اور وہ مہر المثل ہر یعنی جب عقد نکاح میں بالاتفاق شوہر خدمت نہیں کر سکتا اور ضرورت اجارہ
 مستحق نہیں اور اصلی حکم نکاح یہ کہ مال عوض ہو پس واجب مہر المثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ تناقض کے مال نہیں ہوتی
 تو افادہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت پر علی الصبح جائز ہے پھر اگر اسنے اجازت نہی یا خدمت سہر پردگی وغیرہ کی ہو تو عورت کو
 اس آزاد کی قیمت خدومت لیسلی سورہ عین خدمت یا لکی کافی الفسخ۔ اصل یہ پھر ہی کہ جب تسلیم صحیح و مقرب ہو جائے جو کہ تسلیم مین
 سہر ہوا وہی ملے گا لیکن اگر دوسرے کم ہو تو دوسرے کر دیے جاویں گے۔ اگر اموال ایمان کے منافع پر نکاح کی شلہ کی ہو
 اسنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین میں زراعت کرے اور ماخذ اسکے پس اگر مدت معلومہ تک مستغنیہ لیتا پھر اسے
 کافی البیاع وغیرہ۔ فان تزوجها علی الف۔ اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پر وقت خواہ دم ہوں یا وہ مال

خواہ آنکھوں کے رو برو ہوں یا شوہر نے اپنے ذمہ لے ہوں۔ فقہ فقہا۔ بھر عورت نے انکو وکیل کر لیا۔ و وہ بہت مالہ۔ اور عورت نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہمہ کر دیا۔ یعنی یہیہ قبوضہ کر دیا اور ہنوز و دخل یا خلوت صحیح نہیں ہوئی۔ ثم طلقها قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دیدی۔ ف عورت کے لیے صرف نصف مہر کا حقیق ہو حالانکہ وہ پورا وصول کر چکی۔ تو۔ رجع علیہا الخمس مائتہ۔ شوہر اس عورت سے پانچ سو درم واپس لیکھا۔ ف قول اللہ و ایک روایت ہے کہ عورت نے شوہر سے واپس لیکھا اور ابو حنیفہ و شافعی نے کہا کہ نصف مہر واپس ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہمہ بن دیے ہیں اس لیے شوہر نے جو دیا تھا واپس آگیا۔ جواب نہیں۔ لانه لم یصل الیہ بالہبت علیہ مایستوجبہ۔ کیونکہ شوہر کو ہمہ کے ذریعہ سے وہی نہیں ملتا۔ بہتے جو اس پر واجب ہوئے۔ ف کئی گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہمہ بن لیتا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی بن لیتا ہوگا۔ لان الدرہم والدينایر لا تعینان فی العقود و الفسوخ۔ کیونکہ درم و دینار عقود و فسوخ میں متعین نہیں ہوتے۔ ف اگرچہ عورت کے کہ میں وہی رہتی ہوں جو تھے۔ و حصول کیے چنانچہ مثلاً زید نے بکری سے ایک صندوق خریدا پانچ روپیہ کو اور پھر پانچ روپیہ میں پس چاہے ہی دیکھے یا دوسرے پانچ دیکھے پھر اگر پانچ قبضہ کے درون نے یا ہی ضمانتی سے بیع کا قائل کر لیا تو زید پر تو وہی مستند و قیصر لازم ہوگا اور بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لیے تھے دیکھے یا دوسرے پانچ روپیہ دیکھے تو معلوم ہوگا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقود میں متعین ہوتے۔ لہذا اگر بیع میں متعین ہوتے اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوتے تو مسئلہ مذکور میں نہ ہو۔ و جو نہ شوہر کو ہزار ہمہ کیے اگرچہ در حقیقت جو شوہر سے ہاتھ سے لیے تھے وہی دیکھے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گو یا دوسرے ہزار درم دیے ہیں۔ بالکل درم دینار تو دونوں متعین نہیں اور نہ معین کرنے سے متعین ہوں اور دیگر اموال میں یا تو گھبروں وغیرہ کیلی و زنی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین وغیر معین ہو سکتی ہو اور کیلی یا زنی معین یہ کہ مثلاً گھبروں اور غیر معین یہ کہ روپیہ کے ذریعہ گھبروں پھر سے جو بان کے ذریعہ وہ انکی سے مطابق ادا کرے اور۔ باب معین یہ گھوڑا یا تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ اوسط درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہو کہ مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درم واپس لیکھا کہ درم متعین نہیں ہوتے تاکہ لازم آئے کہ شوہر نے ہمہ بن وہی درم واپس پاسے جو ہر بن دیکھے تھے۔ و گنا اذا کان المهر کیلا او موز و نا آخر فی الزمۃ۔ اور بن ہی جب مہر کوئی کیلی یا زنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہو۔ ف مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من کھاد کے کھریے مہر گھبروں پر کھاج کیا پھر ہندہ کے گھبروں دیکھے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہمہ کیے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے چھٹیل من واپس لے گا کیونکہ یہ مہر کے گھبروں بھی بمنزلہ درم و دینار کے ہیں۔ لہذا ہمہ تعین ہوا۔ بوجہ اس چیز کے معین ہونے کے۔ ف حتی کہ گھبروں یا کیلی اور چیز اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر لیا ہے ہوں تو معین ہو جائیگا۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہمہ کر دیے تو شوہر نے اپنا مال واپس یا یا اب طلاق مذکور میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں اس لیے کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے پاس بذریعہ ہمہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درم و دینار ہوں خواہ معین کر نہ یا نہ کرے یا مہر کوئی کیلی یا زنی غیر معین ہو تو ہمہ سے بعینہ اسکا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیکھے ہونے کے مثل سے نصف مہر لے لیکھا۔ یہ نہایت کہ عورت نے مہر سب وصول کر لیا ہو۔ فان لم یقبض الا نصف حتی وہ بہت مالہ ہیں اگر یہ صورت ہو کہ عورت نے ہزار مہر پر قبضہ کیا حتی کہ مہر مذکور شوہر کو ہمہ کر دیا۔ ف اور دین مہر وغیرہ جو پورا ہوا۔ و قبضہ کے اسکو ہمہ کرنا صحیح ہو تو ہمہ پورا ہو گیا۔ ثم طلقها قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے اسکا طلاق دیدی۔ ف عورت کا حق نصف مہر ہو اور وہ پورا مہر بدینے ہو چکا اور معنی یہ کہ مری کر چکی تو اسکا کچھ ہی نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جبکہ واپس لینے کا مستحق ہوا لہذا۔ لم یرجع و احبنا علی صاحبہ لیشی۔ جو روپیہ ہر بن سے کوئی دوسرا سے کچھ واپس نہیں لیکھا۔ فی قولہم جمیعاً۔ یہ حکم بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کے قول ہے۔ و اگرچہ استیذان ہو۔ ف فی انقیاس مایہما نصف الصداق و ہو قول زفر رحمہ۔ اور قیاس میں یہ کہ

سے لیا تا کہ عینی گویا اصل میں اس عقد پر طہر اور بعد نکاح کے باقی رہا تو یہاں گویا ہر پانچ سو درم بندھا اور یہ عقد عورت نے وصول کر کے ہبہ کی اور چونکہ درم متعین نہیں ہوئے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ شوہر کو ہر پانچ سو درم پانچ سو درم بطریق اداسے دین ہر ایک سے پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو کل ہر پانچ سو درم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہیے اور اس کا نصف وہ شوہر کو واپس دے۔ ولابی حنیفۃ ان مقصود الزوج حاصل وہو سلمۃ نصف الصدوق بلا عود۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا یعنی آدھا ہر بغیر عورت کے اس کے پاس سالم رہنا ہوتا۔ اس لیے کہ عورت نے صرف آدھا وصول کیا اور باقی سے بری کیا اور تو یہ نصف خواہ خواہ اس کے پاس سالم رہا خواہ عورت نے قبضہ ہبہ کیا ہو کیا ہو تو فلا یتوجب الرجوع عند الطلاق۔ تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہے۔ کیونکہ قبل ذلک طلاق میں اصلی حکم تو یہی کہ شوہر کے لیے کل ہر پانچ سو درم سے آدھا سالم رہے۔ یہ وہاں حاصل ہو۔ اور گھٹانے کی دلیل صاحبین کی ٹھیک نہیں ہے۔ ولاحظ لا یتحقق حاصل العقد فی النکاح۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا۔ الا تری ان الزیادۃ فیہ لا یتحقق حتی لا یتحقق۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ درم میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتیٰ کہ زیادتی کا ادھیا نہیں ہوتا۔ یعنی اگر پانچ سو درم ہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیے حتیٰ کہ ہزار ہو گئے پھر قبل دخول کے طلاق دیدی تو عورت نصف ہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درم کا نصف پاویگی اور زیادتی مذکورہ اصل کے ساتھ لاحق نہ کی جائیگی۔ یہی حال کی کا ہے۔ ہاں اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہرات اس وقت اصل سے زیادتی کے متاکہ ہو کر کل ہزار درم ملتے چنانچہ سہ سالہ گزر چکا۔ ولو کانت و ہبت اقل من التمتع و قبضت الباقی۔ اور اگر ایسا ہو کہ عورت نے نصف سے کم ہبہ کیا اور باقی وصول کر لیا ہو تو مثلاً بارہ سو درم میں سے نو سو وصول اور تین سو ہبہ کیے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ فقہہ يرجع علیہا الی تمام النصف۔ اور امام رحمہ کے نزدیک عورت سے نصف کی تمام تک واپس لیا جائے چنانچہ مثال مذکور میں اسے تین سو ہبہ پائے باقی تین سو دیگر واپس لیا کہ چھ سو یعنی نصف پورے کر گیا۔ وغیرہ ہاں نصف الحقبوض۔ اور صاحبین کے نزدیک بقبوضہ کا نصف واپس لیا جائے چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لیا۔ یہ صوبین صرف درم یا دینار یا غیر معدن کیلی دوزنی چیز کے ہر پورے میں دین۔ ولو کان تزوجا علی عرض۔ اور اگر اسے نکاح کا عورت سے کسی عرض سے یعنی اسباب میں پیش تخت و مکان وغیرہ کے۔ فقہیست اولم تقبض فو ہبت لہ ثم طلقھا قبل الدخول بہا لم يرجع علیہا بشئ۔ پس عورت نے اس کو قبضہ میں لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض میں عین کو شوہر کو ہبہ کر دیا پھر شوہر نے قبل دخول کے اس کو طلاق دیدی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ وفی القیاس وہو قول زفر مرجع علیہا نصف قیمتہ اور زفر نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے۔ لان الواجب فیہ نصف عین المہر علی ما تقریرہ۔ کیونکہ واجب اسی صورت میں عین مہر کا آدھا واپس کرنا چاہیے اس تقریر کے جو کہ عورت سے کہ شوہر اس سے یہ عرض عین اس کے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر کا استحقاق ہے وہ اس سے بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلمۃ نصف المقبوض من ہبتہا۔ وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ میں آیا اس کا نصف شوہر کا سالم رہتا۔ وقد حصل الیم۔ اور مال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہنچ گیا۔ خواہ عورت کے پھیرنے سے ہو چتا یا ہبہ کرنے سے ہو چکا۔ کیونکہ سبب شکاف ہونے کا لحاظ نہ ہو گا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بخلاف اس کے جبکہ عورت نے کسی غیر کو ہبہ کیا اور غیر نے اس کے شوہر کو ہبہ کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اس وقت نہیں کہ عورت ہی کی طرف سے الیمین واپس لایا۔ ولہذا لم یکن اسما من شیء اثرہ کائنہ۔ اور اسی وجہ سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچائے اس میں

کے دوسری چیز پھر دے۔ کہ چونکہ یہ چیز زمین ہر اسی کا نصف پھر کی بخلات درم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لیے پھر طلاق قبل
دخول دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف یا اپنے پاس سے یا عین سے کوئی دوسرا ہوتا یا اپنے سو درم دیکھ لے جس سے عین بیان
کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر پاس آگیا۔ بخلات ما اذا كان المهر دینا۔ بخلات اس کے
اگر مہر مال دین ہو توافقت یعنی درم دینا ہوتے یا کوئی گھلی دنی چیز بدلتا اشارہ کے صرف وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہو کہ اس کا
نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ و بخلات ما اذا باععت من زوجا۔ اور بخلات اس کے اگر عورت نے یہ عرض معین شوہر کے ہاتھ
فروخت کیا ہو۔ ہبہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت واپس لے گا بالائتفاق۔ لانه واصل المهر مبدل۔ کیونکہ یہ مال عین
شوہر کے دامون کے بدلے ملا ہے۔ عورت کی طرف سے بلا عرض نہیں ملتا ہے۔ پھر یہ اس وقت تھا کہ عرض معین نہ ہو۔ ولو تزوج بها
على حيوان او عرض في الذمته فله ان لا يجوب۔ اور اگر عورت سے کسی چیز یا عرض غیر عین پر اپنے دوسرے کا نکاح کیا ہو
تو بھی حکم یہی ہے۔ جو عرض معین کی صورت میں بیان ہوا۔ لان المقبوض من المتعین فی الرد کیونکہ جو قبضہ ہوا وہ وہی ہے۔
متعین ہے۔ یعنی ابتداء عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور ہبہ کیے پھر دوسری یا قبضہ کے لیے پھر دیا
تو بھی معین ہو گئی کیونکہ قبضہ تو ضرور معین چیز کو مقتضی ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہ ہو۔ و ہذا لان الجمالة بخلات فی النکاح
فاذا عین یصیر کان التسمیة وقت علیہ۔ اور یہ وہی عین متعین ہو جانا اس واسطے کہ نکاح میں مجبول ہونا برداشت
کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عرض معین کیا گیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسی پر تسمیہ ہر واقع ہوا تھا۔ پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ
حیوان یا کسی عرض کو لینا بھی صحیح ہے کہ حیوان کے جان مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کر دے اور عرض میں مثلاً کہ بٹھا کہ کا
تو ریا ایک بٹان یعنی اسطے جس نوع وغیرہ بیان کر دے کہ عین سے اسطے درجہ کا حکم ہو سکے پھر جس جائز یا بھتان کو دیا وہی گویا
وقت تسمیہ کے معین ہوا تھا۔ ع۔ و اذا تزوجها علی اللف علی ان لا یخیرھا من البلیة او علی ان لا یتزوج علیھا
اخری فان وفی بالشرط فلھا المسمی۔ اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائیگا
یا اس شرط سے کہ اسکے اوپر دوسری عورت نہیں بیاہ لائیگا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر مسمی لے گا۔ یعنی ہزار درم جو پھر
کھڑے ہیں۔ لانه صلح ہر اوقاف ہم رضا ہا ہے۔ کیونکہ یہ مقدار ہر ہو سکتی ہے اور اسکے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہو چکی ہے۔
بخلات اسکے جب ہر نہونے کی شرط ہو کہ پورا ہر مثل لے گا یا دس سے کم ہو کہ دس پورے کیے جا دیں گے۔ پھر حکم مذکور یو فاسے شرط نہ ہو۔ و
ان تزوج علیھا اخری او اخرھا فلھا مہر مثل۔ اور اگر (شرط پوری کی مثلاً) اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اسکے
شہر سے باہر لے گیا تو عورت کے لیے اس کا مہر مثل ہوگا۔ لانه سمی بالما فیہ نفع فمہر قواہم مہر رضا یا باللف فمکمل مہر مثلھا
کیونکہ اسنے ایسی چیز بیان کی تھی جہاں عورت کا نفع تھا تو اسکے کم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی کم ہو گئی تو عورت
کا مہر مثل پورا کر دیا جائیگا۔ کما فی تسمیة الکراۃ والہدیۃ مع الالہ۔ جیسے ہزار کے ساتھ کہ امت وہ یہ کا تسمیہ کہنے میں ہوتا ہے
فت مثلاً کما کہ میں نے تجھے ہزار درم پر اور اسکے ساتھ میں تیری بزرگداشت کر دینا یا۔ تجھے ہر بھی دے گا پس اگر اسکو وفا کرے
تو عورت کے لیے مہر مثل ہوتا ہے کیونکہ وہ ہزار درم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہوا تو مہر مثل پورا لے گا۔
یون ہی بیان ہے۔ ولو تزوجھا علی اللف ان اقام بہا و علی الفین ان اخرھا فان اقام بہا فلھا الالہ وان
اخرھا فلھا مہر مثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص عن الالہ۔ اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لیکر
اسی شہر میں اقامت کرے تو ہزار درم مہر اور اگر اسکو باہر لے جائے تو دو ہزار درم مہر پس اگر اسکو لیکر شہر میں اقامت کی تو عورت
کے لیے ہر ہزار درم ہوگا اور اگر اسکو باہر لے گیا تو عورت کو مہر مثل لے گا جو دو ہزار درم سے لائے نہ ہوگا اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا۔
پس اگر مہر مثل تو سو درم یا کم ہو تو ہزار پورے لے گا اور اگر ہزار سے زائد کر دو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی لے گی دو ہزار تک پھر اگر

دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار لینے زائد نہیں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک حکم ہوتا ہے کہ
شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہو۔ و قال الشریطان جمیعاً جائز ان حتی کان لہا الالف ان اقام بہا والالف ان
ان آخر جمیعاً۔ اور صاحبین نے کہا کہ شرطین دونوں جائز ہیں حتیٰ کہ اگر شہر میں عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے
ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لجاوے تو اسکے لیے دو ہزار ہونگے۔ و قال زفر الشریطان جمیعاً فاسدان و یكون لہا ہر شلہا
لا ینقص من الالف ولا ینزد علی الفین۔ اور زفر رحمہ (مالک وشافعی رحمہ) نے کہا کہ شرطین دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر
لجاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے اسکا ہر مثل ہوگا جو ہزار سے کم نہ کیا جائیگا اور دو ہزار سے بڑھایا نہیں جائیگا۔ و اصل المسئلۃ
فی الاجارۃ فی قولہ ان خطۃ الیوم فلک درہم وان خطۃ غد فلک نصف درہم و ینقص فیہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور
اس مسئلہ کی اصل تو اجارۃ میں ہو جہاں فرمایا کہ اگر درزی سے کہا کہ اگر تونے اسکو سی دیا آج کے روز تو میرے واسطے ایک درہم ہو اور
اگر تونے سی دیا اسکو کل کے روز تو میرے لیے نصف درہم ہو اور غفر بہم اسکو کتاب الاجارۃ میں بیان کر چکے انشاء اللہ تعالیٰ و
اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر بد شکل ہو تو ہزار درہم ہیں اور اگر خوب صورت ہو تو
درہم ہیں تو بالاتفاق دونوں شرطیں صحیح ہیں یہی قول صحیح ہے کہ یہ کہ عین مجہول ہونے میں کمی ہو بخلاف اسکے اگر کہا کہ فیہ ہو تو ایک
ہزار درہم اور باکہ ہو تو وہ ہزار درہم ہیں پس اگر فیہ ہو تو ہزار درہم ہیں ورنہ ہر مثل ہوگا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ ہوگا۔
کما فی النسخ۔ و لو تفرج و جہا علی ہذا الجحدہ و علی ہذا الجحدہ۔ اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اس غلام پرست یعنی مہر بہ غلام
یا وہ غلام ہی۔ فان اذ احدہما او کس والاخر ارفع۔ پھر نکاح کہ دونوں غلاموں میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہو۔ فان کان ہر
مشابہا اقل من او کسہما فلہا الاوکس۔ پس اگر عورت کا ہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا
غلام ہوگا۔ وان کان اکثر من ارفعہما فلہا الارفع۔ اور اگر ہر مثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے
بڑھیا غلام ہوگا۔ وان کان بینہما فلہا ہر شلہا۔ اور اگر ہر مثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لیے ہر مثل ہوگا۔ و ہذا عند
ابی حنیفہ رحمہ و قال لہا الاوکس فی ذلک کلمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب
صور توں میں گھٹیا غلام ہوگا۔ فان طلقتہا قبل الدخول بہا فلہا نصف الاوکس فی ذلک کلمہ بالاجماع۔ پھر اگر دخل سے پہلے
عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالاجماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا۔ لہذا ان المسعیہ اسلے
ہر مثل لکن۔ اور اصل مسئلہ یہ کہ اگر عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالاجماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا۔ لہذا ان المسعیہ اسلے
سے ہوتا ہے کہ جو مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہ ہو اور بیان گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اس واسطے کہ کمتر مقدار تو اتنی ہو سکتی۔ و صار کلام
والاعتاق علی مال۔ اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہو گیا۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اس غلام پر
غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہو بجز خلع یا اعتاق واقع ہوگا۔ یہی اس مقام پر
ہو چاہیے۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان الموجب الاصلی ہر مثل اذ ہو الا عدل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ اصل جو بیع
واجب ہو وہ ہر مثل ہے کیونکہ ہر مثل سب سے زیادہ القات ہے و ہر مثل میں ہر مثل ہے۔ و العدول عنہ غنیمۃ
و التمیۃ۔ اور ہر مثل سے عدول کرنا بروقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے۔ وقد فسدت لمکان الجمالۃ۔ حالانکہ بیان جہالت پیدا
ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا ہے۔ پس ہر مثل سے عدل جائز نہ ہوگا۔ بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب لہ فی البدل
بخلاف خلع و اعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوتا ہے۔ یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے
موضع میں مال لازم نہیں کیا ہے حتیٰ کہ اگر غیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو بیع ہو بخلاف نکاح کے اگر غیر مال نکاح کیا ہو تو ہر مثل ضرور
واجب ہو پس ثابت ہو کہ نکاح میں ہر مثل بیان لازم ہوگا۔ الا ان ہر مثل اذ کان اکثر من الارفع۔ لیکن بات یہ کہ

جب بڑھیا غلام سے ہر مثل زائد ہوتی تو صرف بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأة رضیت بالخط۔ کیونکہ عورت اپنے حق میں کی برہمنی ہو چکی ہے کیونکہ سب سے بڑھکر وہ اس بڑھیا غلام پر راضی ہو گئی ہو گی یا اسے ہر مثل سے گھٹا رہا۔ والی کان انقص من الاوکس اور اگر ہر مثل گھٹا غلام سے بھی کم ہوتی تو ہر مثل نہیں بلکہ گھٹا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضی بالزیادة۔ کیونکہ شوہر زیادہ کر پر راضی ہو گیا ہے۔ باوجودیکہ ہر مثل اس سے کم تھا تو عورت کو بڑی بادی دلائی جائیگی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول فی مثله المتعہ۔ اور اسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ متعہ عورت تو اصل حکم متعہ تھا کہ گھٹا غلام کا نصف واجب کیا۔ ونقصت الاوکس نیز یہ علیہا فی العادة فوجب لاعترافہ بالزیادة۔ اور عادت کی راہ سے علم ہو کہ گھٹا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہو گا تو بھی نصف واجب ہو اوجہ اسکے کہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کر لیا ہے حتیٰ کہ ہر مثل سے زائد غلام گھٹا بیان کیا۔ سترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل میں ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں نصف نہیں ہوتی جو پس بیان جب ہر قسمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہو اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعتراف کرے علاوہ برہمنی ہر قسمی نہیں تو نصف کس چیز کا دلا گیا علاوہ برہمنی ہر مثل کو اصل قرار دینا مشکل ہو اس واسطے کہ ہر مثل تو ایسی عورتوں کا ہر جہ جو ان کے عقد و نین بندہ چکا پس جو ان پر رضامندی ٹھہر چکا وہ اصل ہو اور اسی پر اس قوم کی عورتوں کا ہر مثل ہو پس ہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد مقرر ہونے کے اصل ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہو۔ فلیطلب التحقیق۔ م۔ واذاتزوجہا علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیۃ ولہا الوسطۃ منہ والزوج مخیر ان شاء اعطاهما ذلک وانشاء اعطاهما قیسمۃ۔ اور اگر عورت سے ایک حیوان برہمنی بیان وصف کے نکاح کیا تو برہمنی ہر صیغہ ہو اور عورت کے لیے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہو گا اور شوہر مختار ہو چاہے عورت کو بھی وسط حیوان دے یا اسکی قیمت دیدے۔ یعنی عورت قبول کرے یا پر مجبور کیا جائیگی۔ قال رحمہ اللہ تعالیٰ معنی نہدہ المستلیمان لیسیمی جنس الحيوان دون الوصف بان تزوجہا علی فرس او حمارا اذالم یسم الجنس بان تیزوجہا علی واثبہ لا یجوز التسمیۃ وتجب ہر مثل بہ نصف دم نے فرمایا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اسکی جنس بیان کر دی بدون وصف کے ذکری اعلیٰ درجہ کا یا ادنیٰ درجہ کا یا بن طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان کی شکل عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو اس بیان میں نہیں جائز ہو اگرچہ نکاح صحیح ہو اور ہر مثل واجب ہو گا۔ وقال الشافعی یجب ہر مثل فی الوجہین چہی حالان عندہ الا یصلح ثمنہ فی البیع لا یصلح سیمی اذ کل واحد منہما معا وضہ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (طواہ جنس بیان کی یا نہ کی) ہر مثل واجب ہو گا کیونکہ شافعی رحم کے نزدیک جو چیز جنس میں نہیں ہو سکتی وہ نکاح میں ہر قسمی نہیں ہو سکتی ہر قسم کہ جنس و ہر ایک معا وضہ ہو۔ ولنا انہ معا وضہ مال بغیر مال۔ اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معا وضہ مالی بغیر مالی ہر قسم کی مال کے عوض عورت کی بفع ہو۔ فبحلنا و التزائم المال ایتداء۔ پس ہم نے نکاح کو ایتداء مال کا التزام قرار دیا ہے۔ گویا اس نے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کر لیا پس ایتداء سے جسے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کر لینا ہوتا ہے۔ حتیٰ لایفسد باصل الکھانۃ۔ حتیٰ کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالذیۃ والذقاریر۔ جیسے دیت اور اقرارات ہیں۔ کیونکہ دیت ایتداء مال کا التزام ہے چنانچہ شارع نے متواوٹ دیت۔ ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اوتھ میں اور اسی طرح اقرار کیا کہ ٹھہر نزدیک مال ہو حالانکہ مال قبول ہو بھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہو اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ایتداء سے مال کا التزام ہو جس پر مجبور کیا جائیگا کہ یہی زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح جسے نکاح کو بھی ایتداء سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان یکون التسمیۃ بالوسط معلوم اور جسے شرط کیا کہ جو ہر قسمی ہو ایسا وہ مال ہو جسکا اوسط معلوم ہو۔ حتیٰ کہ خالی جائز کہنا درست نہیں ہو بلکہ وسط معلوم ہونا شرط ہو رعایتیہ لہذا نہیں۔ تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت رہے۔ حتیٰ کہ مرد صرف ایک مال نہ کہ عورت کو دو ہو گا کہ وہ بھی جائز ہو اور عورت سے نفیس ہاتھی یا گیلی۔ اور جب ہم نے شرط کیا کہ ایسا مال جو ہر کا اوسط معلوم ہو تو اختلاف۔ لایستلزم اعلام الجنس لایستلزم

الحجید والردی والوسط والوسط وخطبہما۔ اور یہ معلوم ہونا جنس سے اگاد کرنے کے ساتھ ہو کیونکہ وہ کھڑے وگڑے اور بچ کے درجہ سبک شامل ہو اور سیاسی درجہ کا درون سے حصہ رکھتا ہو۔ کیونکہ اعلیٰ سے گرا ہوا اور گڑے سے بڑھا ہوا ہوتا ہو۔ بخلاف جہاں بچہ لائے لائے واسطہ اختلاف معانی الاجناس۔ برخلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس بین کوئی واسطہ نہیں بوجہ معانی اجناس مختلف ہونے کے۔ یعنی اجناس تو کثرت ہیں اور ہزاروں جنس کے جائز ہیں اور ہر ایک کی ذات و انکی اغراض و مقاصد مختلف ہیں تو ان میں کسی جنس کو وسط نہیں ٹھہرا سکتے ہیں کیونکہ واسطہ تو ایک ہی جنس میں ممکن ہو۔ پھر امام شافعی نے اسکو بیج پر قیاس کیا اسکو قیاس مع القارق ٹھہرایا یعنی نکاح میں یہ بات جو بیجے تجویز کی ممکن ہو۔ بخلاف البیوع لان بیعناہ علی لمضائقہ والما کہتہ۔ برخلاف بیع کے کہ بیج کی بلیا تو تنگی و کجوسی پر ہو۔ ہر ایک بائع و مشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرنا اور کچھ بھی راہ جاننا منظور نہیں کرتا۔ تو جب بیج معین نہ ہو تو واسطہ درجہ متعین نہیں کر سکتے۔ اما النکاح فبیعناہ علی المسامحۃ۔ اور راہ نکاح تو اسکی بنیاد دلیری پر ہو۔ حتیٰ کہ ہر کبھی ایسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دیدنی پسند کرتا ہو پس بیع و نکاح میں فرق ہو۔ راہ ایک واسطہ جائز دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہو۔ واما تخییر لان الوسط لا یعرف الا بالقیمۃ فصارت حلالی حق الانقاء۔ اور مرد کو اختیار اسی جہت سے کہ وسط کا پچھانا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہو تو ادا کرنے میں قیمت اصل ٹھہری۔ یعنی اس راہ سے کہ وسط کی شناخت بذریعہ قیمت ہو قیمت اصل ہو۔ والعبء اصل شمیہ۔ اور غلام (یا جائز گھوڑا وغیرہ) باعتبار اسکی ہر کے اصل ہو۔ پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہو۔ فیتخییر بینہما۔ تو مردان و درون میں برابر مختار ہوا۔ وان تزوجہا علی ثوب غیر موصوف فلہا مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح میں لیا جکا وصف بیان نہیں ہوا ہو تو عورت کے واسطے مہر المثل ہو۔ بائع ائمہ اربعہ۔ ۶۔ و معتاہ انہ ذکر الثوب ولم یزد علیہ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اسنے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔ یعنی ادنیٰ یا سوتی یا ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا و وجہ ان نہ جہاں انجنس لان الشیاب اجناس۔ اور اسکی وجہ یہ کہ ایسی طرح مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے بہت اجناس ہیں۔ و لوسی جنسا بان قال ہروی۔ اور اگر اسنے جنس بیان کی باین طور کہ کہا ہروی۔ یعنی سوتی بھان ہر کپڑا ڈھاکہ کا سوتی ڈور ہو۔ تصح التسمیۃ و تخییر الزوج۔ تو تسمیۃ المہر صحیح ہو اور شوہر مختار ہو گا۔ چاہے اس جنس میں سے واسطہ یا اسکی قیمت دیا ہو۔ لہذا بیعتا۔ دلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ وکذا اذا بائع فی وصف الثوب۔ اور یوں ہی اگر بھان کے بیان میں میں مبالغہ کیا ہو۔ یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہو مثلاً ہارس کا چار تارہ گلابدن اعلیٰ ریشمی بھان ساڑھے چار گراہ اور عرض متعارف ہو غرض کہ صاف گو یا ستمین ہو گیا تو بھی شوہر مختار ہو چاہے یہ بھان ذرے یا قیمت فی ظاہر الروایۃ لائتالیست ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہو۔ چنانچہ اگر بھان تلف کیا تو اسکا مثل نہیں بلکہ ہی دینی پڑتی ہو۔ پھر قیمت کا اتنا زہ اجبی گراں و از زانی پر ہو گا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہو ہی صاحبین کا قول و اسی پر فتویٰ ہو۔ و کذا اذا سمی بکلیلا او موزونا سمی جنسہ و لون صفتہ اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیلی یا وزنی چیز سے کیا اور اسکی جنس بیان کر دی ہوں وصف کے۔ مثلاً گھوڑا یا چنا وغیرہ صرف کھڑے کھونٹے یا واسطہ بیان کیے تو تسمیہ صحیح ہو اور واسطہ پراقع ہو گا بھر شوہر چاہے واسطہ دیدے یا قیمت دیدے۔ وان سمی جنسہ و صفتہ لا یتخیر۔ اور اگر اس کیلی یا وزنی لی جنس و وصف بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار ہے۔ لان الموصوف منہا ثبت فی الذمۃ ہوتا صحیح۔ کیونکہ کیلی یا وزنی میں سے جو چیز وصف بیان کر دیجاتی ہو وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ ثابت ہوجاتی ہو۔ یہ سب اسوقت کہ مقابلہ میں مال ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہوا یا نہیں ہوا۔ فان تزوج مسلم علی غیر او غیر۔ اور اگر سلمان نے شراب یا سور پر نکاح کیا۔ مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سور مال ہو۔ فان نکاح جائز و لہا مہر مثلہا۔ تو نکاح جائز ہو اور عورت کو اسکا مہر مثل لیگا۔ لان شرط قبول النکح شرط فاسد صحیح

النکاح ویلغو بشرط - کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد بشرط ہے تو نکاح صحیح ہو جائیگا اور بشرط لغو ہو جائیگی۔ کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد بشرطوں سے فاسد نہیں ہوتا۔ بخلاف البیوع لانیہ بطل بالشرط الفاسدہ - بخلاف بیوع کے کہ وہ فاسد بشرطوں سے فاسد ہو جاتی ہیں بشرط صحیح و بطل۔ و لکن لم تصح التسمیۃ لیکن وہ ہر بیان ہوا وہ نہیں صحیح ہے۔ لہذا ان لم یسمی بالحق فی حق المسلم - کیونکہ جو ہر کسی ہوا (خمر و خنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہوتے تو اسکا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ ہر امر المثل - پس ہر امر المثل واجب ہوا ہے یہی یہ ضرورت کہ بیان تو مال ہوا اگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ شے ہے یا قیمتی ہے یا چیز فریاد خان تزیج امرۃ علی ہذا الذن من النخل فاذا ہو خمر فلہا ہر شلہا - پس اگر ایک عورت سے اس شے کہ ہر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس عورت کو اسکا ہر مثل ملیگا۔ عندہا لی حنیفہ رحمہ اللہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال لہا مثل وزنہ خلا - اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے لیے اسی وزن بھر کر ملیگا۔ وان تزوجہا علی ہذا العبد فاذا ہو حریب ہر امر المثل - اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو ہر امر المثل واجب ہوگا عندہا لی حنیفہ رحمہ اللہ و قال ابو یوسف تجب التسمیۃ - یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی۔ بایں طور کہ اگر یہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی بلکہ شکہ سرکہ کے مسئلہ آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق و اختلاف ہے چنانچہ دلائل ذکر فرمائے۔ لابی یوسف کہ انہما لا یخرج عن تسلیمہ فیمتہ او مشلہ ان کان من وراثۃ الاشنان ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اسکو ایک مال کی طبع دلائی اور اسکو سپرد کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت واجب ہوگی (اگر قیمتی ہو) یا اسکا مثل لازم ہوگا اگرچہ چیز مشابہات میں سے ہو۔ کما اذا ملک العبد المسلمی قبل التسلیم - جیسے ہر کا بیان کیا ہوا غلام سپرد کرنے سے پہلے مرگیا تو اسکی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا زنی بعد اشارہ سے متعین کرنے کے قبل سپرد کرنے کے تلفت ہو گئی اور شے ہو تو اسے شے دے۔ و ابو حنیفہ رحمہ اللہ یقول جمعت الاشارة والتسمیۃ - اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیان اشارہ اور تسمیہ جمع ہوا ہے یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے۔ فقہیہ الاشارة لکونہا ابلغ فی المقصود و ہو التعریف - تو مقبر بیان اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دربارہ مقصود کے زیادہ بلیغ ہے اور مقصود پہچان کے معین کرنا ہے حتی کہ اگر کہا کہ یہ کیوں حالانکہ جو بین اور دکھلائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے پس بیان بھی اشارہ معین ہوا۔ فکانہ تزوج علی خمر او خمر تو گویا اسے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا تو کیونکہ جسکو سرکہ کہا وہ تو شراب ہے جسکی طرف اشارہ کر دیا۔ اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح باندھے تو تسمیہ بطل اور نکاح صحیح و بالاتفاق ہر امر المثل واجب ہے ہی بیان ہے۔ و محمد یقول الاصل ان المسلمی اذا کان من جنس المشار الیہ تعلق الحق بالمشار الیہ لان المسلمی موجود فی المشار الیہ و اما الوصف یتبعہ - اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ یہ قرار پالی کہ جو چیز بیان کی گئی اگر وہ اسی جنس سے ہو جس طرف اشارہ کیا تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف نوزات کا تابع ہوتا ہے پس وصف کا اعتبار نہ ہوگا اور عقیدہ میں یہی مشار الیہ جس میں سہمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اسوقت کہ سہمی جنس مشار الیہ ہو۔ وان کان من خلاف جنسہ یتعلق بالمسمی - اور اگر سہمی خلاف جنس مشار الیہ ہے ہوتے جیسے نام ہے اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے منافع اور احکام حلت برخلاف خمر کے مفسد و حرمت کے ہیں - یتعلق بالمسمی - تو ہر عورتی کے سے متعلق ہوگا۔ اور اشارہ متبصر ہوگا۔ لان المسلمی مثل المشار الیہ و لیس بتابع لہ - کیونکہ جو نام بیان کیا ہے ہر عورتی کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہوتے۔ اور ہر ایک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہے۔ و التسمیۃ ابلغ و تینا بلکہ ولی اسکو کیل کر دیا انہا تعرف الماہیۃ والاشارة تعرف الذات - اور نام بیان کرتا مگر نہ کرنے میں بہت بلیغ ہے۔ و التسمیۃ ولی کا خاص ہوتا کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ اور ذات وہ جو خارج میں محسوس ہو اور باہر

الیمہ۔ کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کی چاست داعی نہیں ہو سکتا۔ بوجہ وطی حرام ہونے کے۔ بلکہ مرد کی شہوت داعی ہوتی تو جب سے دخول ہوا
 اسی وقت سے اعتبار ہوا۔ نہ نکاح کے وقت سے۔ والا قاسمہ با علقیہ ارد۔ اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام وطی میں باعتبار داعی دخول
 کے وقت دخول سے اعتبار ہوا اور مفاد یہ کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ پر مہر بھی جی لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول
 سے کم ہیں تو نسب ثابت نہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہو سب۔ واضح ہو کہ ہر المثل کے معنی کہ اس کے مثل عورتوں کا جو
 مرد و عورت کا ہر مثل مہر مہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باقون میں مماثلت معتبر ہوگی تو فرمایا۔ و ہر مثلہا یعبر بہا و عا تھا و عا تھا و عا تھا
 اعماھا۔ اور عورت کا ہر مثل معتبر ہوگا بقیاس اسکی بہنوں اور اسکی بھینچوں و اسکی چچا کی لڑکیوں کے وقت غرض کہ اس کے باپ کی قوم والیوں
 کا اعتبار ہو عورتوں میں سے اولیٰ اسکی بہنیں حقیقی یا پدیری ہیں مہر باپ کی بہنیں مہر چچا کی لڑکیاں علیٰ الترتیب الذین انھن
 لقول ابن مسعود لہما ہر مثل نسبا لہما لاوکس فیہ ولا شطوط۔ بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ عورت کے لیے (جگہ) کا
 بیان نہوا اور شوہر مر گیا) اس عورت کی عورتوں کے مہر کے مثل ہے نہ اس میں کمی اور نہ زیادتی ہو۔ اور عورت پر عدت واسکے لیے میرا
 وقت جب ابن مسعود نے یہ فتویٰ دیا تو مسقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واسکے آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 علیہ وسلم نے بروع بنت و اشق اشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس قدر غوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے غش
 نہیں ہوئے تھے۔ رواد محمد فی الآثار اور کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں۔ و رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و غیر ہم
 ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بالجلہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے مثل نسبا کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ و ہن اقارب الابرار
 اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں مست۔ کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں۔ ولان الانسان من جنس
 قوم امیہ۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہے۔ و قیمتہ اشقی المناکرت بالنظر الی قیمتہ جنسیہ۔ اور کسی
 چیز کی قیمت تو اسکی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہے وقت۔ پس عورت کی بیعت کی قیمت اسکے جنس کے مہر سے معلوم ہوگی۔ اور
 وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں۔ ولا یعبر بہا و عا تھا لہما اذا لم تکوتا من قبیلہما۔ اور ہر مثل کا اعتبار اسکی ماں کے ساتھ
 ہوگا اور نہ اسکی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں و خالہ اسکی قبیلہ سے نہوں۔ لہذا بدینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے وقت کہ اسکی جنس ہونا چاہیے
 فان كانت الام من قوم امیہا بان كانت بنت عمہ فحیث معتبر بہا لہما انہما من قوم امیہا۔ اور اگر اسکی ماں اسکے باپ
 کی قوم سے ہو مثلاً اسکے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ان کے مہر اسکا مہر معتبر ہوگا کیونکہ اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہے وقت۔ مہر یہ سب ہر مثل
 اندازہ کرنے میں ہیں اور ہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی ماں کے مہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس
 طرح بیان مہر جائز ہے۔ ہی صحیح ہے الذی خبرہ ۵۔ بالجلہ ہر المثل اندازہ کرنے میں ایک تو اسکے باپ کی قوم والیوں پر ہو۔ اور دوسرا
 فرمایا کہ۔ و لیتبر فی ہر المثل ان تتساوی المراتان فی السن والمال والعقل والہین والبلد والعصر۔ اور ہر المثل
 معتبر ہو کہ دونوں عورتیں سن و مال و عقل و دین اور شہر و زمانہ میں برابر ہوں وقت۔ خلاصہ یہ کہ عورت کا ہر مثل اس
 عورت کے مہر سے لیا جاوے جو اسکی قوم میں ہے ان باقون میں برابر ہو۔ لان ہر المثل مختلف باختلاف ہذا والاوصاف
 ہو۔ لہذا ہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے وقت۔ اور بعض نے حسب و علم و ادب و تقویٰ و عفت و کمال
 طہر پر قوم پر ہونا اور پانچہ ہونا بھی معتبر کیا۔ کافی التفات وقت۔ اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا۔ کہا
 اور ان اوصاف میں مساوات معتبر ہے۔ و کذا مختلف باختلاف الدار والعصر اور یوں ہی شہر و زمانہ کے مختلف
 اوصاف لائق سے نہیں ہیں۔ قالوا لیتبر فی ہر المثل ان تتساوی البکارۃ لانه مختلف بالبکارۃ والنفق
 یسوال ہو۔ فان نکاح یہ
 نے میں برابری بھی معتبر ہے کیونکہ ہر المثل بلحاظ بکرہ ہونے و نمبہ ہونے کے بدلتا ہے وقت۔ حاصل
 ہوتی ہیں وہ معتبر ہوگی۔ محیط و مرینیانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی

برابری شرط نہیں ہے۔ کمافی اعمینی۔ لیکن بسبب یاب کی قوم سے اندازہ ہو تو انظر یہ کہ حال معتبر ہو اور اگر غیر قوم اس سے کم درجہ پر قیاس ہو
 تو انظر یہ کہ حال معتبر ہو چنانچہ اوسط درجہ کی عورت جلیلہ کا جو مہر ہو وہ شریف عورت کا ہوگا اگرچہ یہ حال میں برابر ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ پھر
 اگر قوم میں کوئی ایسی نہیں ملی جس سے یہ عورت مماثل ہو تو چاروں اماموں کا اجماع ہو کہ اسی شہر میں سے اسکے مانند عورتوں کے مہر سے
 اندازہ کیا جائیگا۔ کمافی المبسوط۔ اور واضح ہو کہ ان اوصاف میں مماثل ہونا نکاح کے دن کا معتبر ہے۔ اجماع والذخیرہ۔ ج۔ ع۔ پس اگر بعد
 یہ عورت ان اوصاف میں گھٹ گئی تو کچھ ضرر نہیں ہے۔ م۔ نوٹدی کا مہر مثل باعتبار رغبت کی زیادتی کی گئی ہے۔ مہر معتق بن ہے کہ شہر ہی
 کہ مہر مثل کے خریدنے والے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں ہوں اکو شہر ہو کہ نہ خط شہادت سے۔ میان کرین پھر اگر سپر عادل گواہ نہ ہوں
 تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ خلاصہ ۴۔ المسلمہ واذھمن الولی المہر صحیحاً۔ اور جب ولی نے مہر کی ضمانت کر لی
 تو اسکا ضمان ہونا صحیح ہے۔ یعنی اگر ولی نے اپنی مولیہ کو بیابا اور عورت کے لیے مہر کی ضمانت کر لی تو صحیح ہے خواہ شوہر صغیر ہو یا بالغ
 ہو اور خواہ شوہر و زوجہ کے حکم سے ہو یا نہ ہو لیکن صغیر کو جب یاب نے بیابا تو دون ضمانت کرنے کے باب۔ اسکے لیے ضمان ہے۔ مہر کی ضمانت
 کے وہ یاب سے مہر کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ کمافی شرح الطحاوی۔ مع۔ لیکن مسئلہ میں مولیہ بالغہ مراد ہے چنانچہ اسکے کا کلام بہت ہے۔ م۔ پھر اسکی
 وجہ یہ کہ ولی کچھ نکاح میں اصل نہیں ہے بلکہ احکام تو مولیہ کی طرف راجع ہیں پس ولی ضمان ہو سکتا ہے۔ لائے اہل الاثر اجماع۔ کیونکہ وہ
 خود ضمان ہونے کے لائق ہے۔ وقد اضافہ الی الیقیلہ فیصح۔ اور اسنے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا جو قابل ضمانت ہے یعنی مہر کی
 طرف تو ضمان صحیح ہوگئی۔ وفت۔ کیونکہ ہر ایک قرضہ ہے تو وہ قابل ضمانت ہے۔ ثم اطرأ۔ پھر عورت یعنی بالغہ۔ بالتحقیق فی مطالبہ
 اپنے مطالبہ کرنے میں مختار ہے۔ زوجہا او ولیہا۔ چاہے اپنے شوہر سے مطالبہ کرے یا اپنے ولی سے۔ اعتباراً بآسائر الکفالات۔
 برقیاس دیگر کفالتوں کے۔ وفت۔ یعنی کفالت میں جسے ضمان ذمہ دار ہے ویسے ہی اصل بھی ذمہ دار ہوتا ہے۔ عورت بھی جس سے چاہا
 مطالبہ کرے اسکو انکار نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کر لیا تو دیکھا جاسکے کہ شوہر کے کہنے سے ضمان ہو ا تھا یا بغیر
 چنانچہ بغیر کے ضمان ہو تو شوہر سے رہیں لینے کا مستحق نہیں۔ ویرجع الولی علی الزوج اذا اوی ان کان باقرہ کما ہو الرسم فی الکفالات
 اور اگر شوہر کے حکم سے ضمان ہو ا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے واپس لے لے گا جیسا کہ کفالت میں مرسوم ہے۔ وکنایہ لک یصح ہما انفسان
 وان کانت الزوجہ صغیرہ۔ اور اسی طرح یہ ضمانت صحیح ہے اگرچہ زوجہ صغیرہ ہو۔ وفت۔ یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اسکے ولی نے
 ضمانت کر لی تو بھی صحیح ہے۔ بالکل مہر کا ضمان ہو نا خود عورت کے ولی کو ہر حال میں صحیح ہے کیونکہ ولی آئین میں حکم میں نہیں ہوتا۔
 بخلاف ما اذا بلغ الاب مال الصغیر وضمن الثمن۔ بر خلاف اسکے جب ولی نے صغیر کا مال فروخت کیا اور داموں کی ضمانت
 کر لی تو نہیں جائز ہے۔ لان الولی سفیر و معتبر فی النکاح۔ کیونکہ نکاح میں تو ولی محض سفیر و تعبیر کرنے والا ہوتا ہے۔ گویا اسنے صغیر
 کی طرف سے عہد کا کلام ادا کر دیا اور اسی جہت سے عقد کے حقوق اسکی جانب بالکل نہیں ہوتے بلکہ صغیر کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ و
 فی البیع عاقد و مباشر حتی يرجع العمدۃ علیہ و الحقوق الیہ۔ اور بیع میں ولی عقد کرنے والا و خود اسکا مکتب ہوتا ہے۔ مہر کی ضمانت
 اسی پر اور حقوق اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ وفت۔ جب بیع ہو کر نہ وصول کر لے کا حق اسی کو ہوتا ہے۔ حتی کہ اگر مشتری کے پاس
 بیع کسی غیر نے اپنی ملک ثابت کر کے لی تو مشتری ثمن کے لیے اسی ولی کا داسنگیر ہوگا کیونکہ یہی ذمہ دار ہے۔ و یصح ابراء وہ عقد الی
 و مخرجہ۔ حتی کہ اسکا بری کرنا ابو صغیر و مخرجہ کے نزدیک صحیح ہے۔ یعنی چونکہ یہی مباشر بیع و اصل عاقد ہے لہذا اگر مشتری کو ثمن سے
 بری کر دے تو طرفین رحم کے نزدیک جائز ہے اور جبکہ واسطے ولی تھا اسکو ضمان دیگا۔ اور یوں ہی مشتری کو اختیار ہے کہ اس عاقد ولی کے
 سوا سے اصل مالک کو ثمن دینے سے انکار کرے کیونکہ مشتری پر عاقد بالغ ہی کو ثمن دینا واجب ہے۔ ویکلف قبضہ بعد بلوغہ۔ حتی کہ صغیر
 کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی ولی کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہے۔ وفت۔ بلکہ جب ولی ہو وہ وصول نہیں کر سکتا مگر جبکہ ولی اسکو وکیل کرے
 الحاصل ولی عاقد بیع خود ذمہ دار و حقدار ہو جاتا ہے۔ فلیصح انفسان یہیہ ضمانت انفسہ۔ پس اگر بیع میں ولی کا ضمان ہو

مہر کی ضمانت
 کی طرف راجع ہے
 کیونکہ نکاح میں
 ولی محض سفیر ہے
 نہ عاقد

او کا منت جبکہ او مجتہد نہ لایسقط حقیقی المجلس بالاتفاق۔ اور اختلاف ایسے قول میں کہ جب وطی کرنا عورت کی رضامندی سے ہوتی کہ اگر وہ مجبور کر کے۔ مگر وہ کی گئی یا طر کی غیر بالہ ہوتی یا مجبور عورت ہوتی (جس سے طفل کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا لاتفاق نہیں ساقط ہوگا۔ و علیٰ ہذا الخلافت الخلوۃ یہاں رہتا ہے۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہر عورت کے ساتھ اسکی رضامندی سے غارت صحیح کرنے کا حق چنانچہ بن خلوۃ صحیحہ کے عورت کو روکنے کا حق امام کے نزدیک ہر در صاحبین کے نزدیک نہیں۔ و بتنی علیٰ ہذا استحقاق النفقۃ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق بیانیہ و کتبہ چنانچہ امام کے نزدیک جب کہ عورت نے بھوک شری اپنے آپ کو روکا تو نفقہ کی مستحق ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں روک سکتی تو روکنے کی مدت میں وہ سرکش ہوئی نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ و لہٰذا ان لمعقود علیہ کلا قدر صار مسلما الیہ یا لوطیۃ الواحدة او بالخلوة ولہذا یشاک بہا جمیع المہر فلم یبق لہا حق المجلس کالبائع اذ اسلم المبیع۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد نظر ہو یعنی بیع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے سپرد ہو چکی اور یہی وجہ ہے ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے ساتھ پورا ہر متاکد ہو جاتا ہے تو عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہتا جسے بلکہ کو نہیں رہتا جب وہ بیع کو سپرد کر دے۔ و لہٰذا انما انتعت منہ ما قابل بالبدل لان کل وطیۃ تصرف فی البیوع المحترم فلا یحلی عن العوض ایانہ مخرطہ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے ہر چیز روکی جو مقابل ہلی ہو کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا تصرف ہے جو بیع محترم میں واقع ہوتا ہے تو وہ عوض سے خالی نہیں تاکہ بیع محترم کی عورت ظاہر ہو۔ پس ایک بار سپرد کرنے سے باقیوں کا احترام ساقط نہیں ہوتا۔ و التاکد بالواحدة لجمالۃ ما ورار یا۔ اور ایک بار وطی سے ہر متاکد ہو جاتا ہے جو ما سوائے مہول ہر متاکد کے تو وقت یعنی ہر کا تاکد تو وطی سے ہوتا ہے لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہیں اور ایک بار یقین تو اسی پر متاکد ہونے کا مدار ہے اور یہاں ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے میں کام ہے۔ فلا یصلح مراجعۃ للمعلوم۔ تو جو مہول ہو وہ معلوم کی غرام نہ ہوگی۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک بار وطی سے منفعت بیع بھر پور حاصل ہو جائے مسلم نہیں جبکہ اسکے بعد دوسری وطیات معلوم ہوں یعنی ایسا وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہو گئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی متیقن اور اس پر تمام ہر واجب ہوا۔ ثم اذا وجد وطی آخر وصار معلوماً متحققاً المراجعتہ۔ پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو مراجعت پیدا ہو گئی۔ فت یعنی پہلے قاول وطی کے مقابلہ میں ہر بھارت اور دوسری وطیات معلوم نہ تھیں جو حرام ہوتیں۔ اور اب دوسری وطی متحقق ہو گئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حقدار ہوئی۔ پھر ابھی دوسرے واسطے تمام ہر بھارت پھر جب تیسری وطی و چوتھی علیٰ ہذا واقع ہوئیں تو سب تراجم ہوئیں۔ و صار المہر مقابلاً بالکل۔ اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ میں ہو گیا۔ فت اور یہ نہیں ہو سکتا کہ تمام ہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں ہو اور باقی وطیات سب منفعت کے مال میں استلحاق ہو۔ کالعبید اذا جنی جنایۃ یرفع کلہا۔ نظر اسکی وہ غلام جسے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دید یا جاوے فت جبکہ مولیٰ اسکا فدیہ نہ دے اور یہ اس واسطے کہ یہی جرم معلوم ہو کوئی اور اسکا مزاجم موجود نہیں۔ ثم اذا جنی آخری و آخری یرفع کلہا پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم و تیسرا جرم و علیٰ ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کیے تو وہ غلام ان سب جرموں کے مقابلہ میں دیا جائیگا فت کیونکہ معلوم ہو گیا کہ پہلا جرم ایک لا حقدار نہیں بلکہ دوسرے جرم بھی واقع و معلوم ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خدا سے مار ڈالا اسکا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اسکا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد و عادل کے غلاموں کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دید یا جائیگا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہ ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامعہ صغیر میں لکھا کہ شیخ ابو القاسم القطار بیع میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیتے اور سفیرین ابو حنیفہ کے قول پر ابو یوسف حسن ہے۔ لہٰذا ہر عورت بعد ایک وطی یا خلوت کے روک نہیں سکتی مگر شوہر اسکو سفیرین نہیں لیا سکتا جب تک ہر مذکورہ م۔ و اذا اوفی ما ہر یا۔ اور جب شوہر نے عورت کو پورا ہر دید یا فت۔ پیشکی و بیعادی سب ادا کیا۔ و نقلہا حیث شاہ۔ تو عورت کو ہر مال دیا۔ پھر اس سے نفقہ پیش کرے عورت سے اسی کے شوہر میں رہنے کی شرط نہ کی ہو۔ م۔ اور بشرطیکہ عورت کے

قول حتی کہ اگر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار لازم۔ اور جس نے گواہ دیے قبول ہو گئے۔ اور اگر ہر مثل دو ہزار سے زیادہ ہو تو عورت سے قسم لیا جائے کہ میں ہزار درم پر راضی نہیں ہوں حتیٰ کہ اگر انکار کرے تو یہی لازم اور اگر قسم کھا گئی تو دو ہزار لازم اور جس نے گواہ دیے اس کے گواہ قبول اور اگر دو دن سے گواہ دیے تو قبول صحیح شوہر کے گواہ قبول ہو گئے۔ مع۔ اصل اس میں ہر مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قولہ فی نصف المهر۔ اور اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارہ میں قول شوہر کا قبول ہوگا۔ اور شفعۃ المثل کو حکم نہیں کیا جائیگا یہی روایت بسوط بھی ہے۔ ۶۔ اور عورت پر اپنے گواہ لانا لازم ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور یہ سب جو مذکور ہو امام ابو حنیفہ و محمد کا مذہب ہے۔ وقال ابو یوسف القول قولہ بعد الطلاق وقبلہ الا ان یاتی بثلثی قبیل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ قول شوہر ہی کا قبول ہوگا خواہ اختلاف قبل الطلاق ہو یا بعد الطلاق ہو مگر اگر آنکھ شوہر کوئی قبیل چیز لاوے ثبوت یعنی کہ یہ قبیل چیز اس عورت کا مہر تھا تو اس صورت میں قول مرد کا ہوگا اور علماء نے اختلاف کیا کہ قبیل چیز لانے سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ یعنی اس درم سے کم بیان کرے اور ایک جماعت جہاں امام مصنف ہیں فرمایا کہ۔ وسواء ما لا یعارف مہر المہر۔ قبیل چیز سے مراد کہ ایسی چیز بیان کرے جو عورت میں عورت کا مہر نہیں ہوتی اگر فتنہ میں نے چالیس سیون یا پچاس چھ بیون پر نکاح کیا حالانکہ ایسا مہر متعارف نہیں ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی تفسیر صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث میں آئے کہ ابیہ علی الدعی و ابیہ علی من انکر۔ یعنی گواہ لانا مدعی پر لازم ہے اور قسم سپر عامہ جو انکار کرے۔ پھر علماء فقہاء نے کہا کہ دونوں متخاصمین میں مدعی اور منکر کو پختہ دشوار کام ہے چنانچہ اس مقام پر دلائل غور کر۔ لابی یوسف ان المرأة تدعی الزیادۃ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت کا مدعی زیادتی کی ہے۔ یعنی شوہر کے اقرار پر زیادہ مقدار دعویٰ کرتی ہے تو اس پر گواہ لازم ہوئے۔ و الزیوج ینکر والقول قول المنکر مع یحییٰ۔ اور شوہر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا قسم کے ساتھ قبول ہوتا ہے جو منکر ہو۔ اور بظاہر جہدہ شوہر کہتا ہے شاید یہی مہر ہو۔ الا ان یاتی بثلثی قبیل۔ لیکن اگر شوہر ایسی چیز بیان کرے جسکو ظاہر حال جھٹلاتا ہے۔ فتنہ میں شوہر کا قول نہیں ہوگا۔ بالجلہ ابو یوسف مہر المثل کو حکم نہیں ٹھہراتے ہیں بلکہ مہر مسمیٰ کو مدعی رکھتے ہیں۔ و ہذا لان تقوم منافع البضع ضروری اور ایسا کرنا اس واسطے کہ منافع البضع کا قیمت دار ہونا امر ضروری ہے۔ یعنی کچھ وہ مال نہیں بلکہ ضرورت کی وجہ سے اسکو مہر سے قیمت کیا گیا۔ ثلثی ممکن ایجاب شئی من مسمی لا یصار الیہ۔ سو جب تک کہ مہر مسمیٰ میں سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو تب تک مہر المثل کی طرف جانا نہیں ہوگا۔ بلحاظ ان القول فی الدعاوی قول من یشہدہ الطاهر۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ دعویٰ میں اسکا قول ہو اگر تہی جیسے واسطے ظاہر حال شاہد ہو۔ تاکہ دوسرا منکر ٹھہرایا جائے مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قابض متصرف ہے تو ظاہر اسی کا شاہد کہ یہی مالک ہے تو قول اسی کا ہوگا جب کوئی دوسرا مدعی پیدا ہو حتیٰ کہ مدعی پر گواہ لانے لازم ہو گئے۔ اس طرح یہاں ہے۔ و الطاهر شاہد من یشہدہ مہر المثل۔ اور ظاہر حال بیان اسکا شاہد ہے جیسے واسطے مہر المثل شاہد ہو۔ لانه ہو الموصوف الاصل فی باب النکاح۔ کیونکہ باب نکاح میں اصل جو چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے۔ پس مہر المثل کی حکیم ہوگی یعنی یہی حکم بنایا جائیگا۔ وصار کالمصباح مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الاجر حکم فیہ قیمۃ البضیع۔ اور ایسا ہو گیا جیسے گڑ کا خاصہ کپڑے کے مالک کے ساتھ ہو جبکہ دونوں نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا (بعد رنگے جانے کے) تو اس میں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائیگا۔ فتنہ فرخ کر دے کہ ایک درم قیمت ہے اور کپڑے والا دو درم کہتا اور رنگہ زیبا درم کہتا تو ظاہر حال واسطے کپڑے والے کے شاہد ہے پس قول اسی کا اور رنگہ پر گواہ واجب ہیں۔ ثم ذکر ہنغان بعد الطلاق قبل الدخول القول قولہ فی نصف المہر۔ پھر بیان ذکر کیا کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد اختلاف کرنے میں (آدھے مہر کے بارہ میں شوہر کا قول قبول ہوگا۔ نصف۔ اور نصف مہر اس وقت ہوتا ہے کہ عقد میں مہر مسمیٰ ہوا مگر مسمیٰ نہ ہو۔ متعدد واجب ہوتا ہے تو یہاں گواہ مہر مسمیٰ ہو چکا اور مہر المثل

یہ صحیح النکاح۔ و الا صحیح النکاح۔ جلد دوم۔

حکم نہیں ہے۔ و ہزار و اجہ الجامع الصغیر والاصل۔ اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور سودا کی روایت ہے۔ و ذکر فی الجامع البکیر
 ائمہ کی حکمت متعلکہ ہوا ہو قیاس قولہا۔ اور جامع البکیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعہ النسل کو حکم ٹھہرا جائیگا اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ
 کے قول کا قیاس ہے۔ کیونکہ انکا قول و ہر اہل نسل کو حکم ٹھہرا تا تو یہاں متعہ النسل کو حکم ٹھہرانا چاہیے۔ لان المتعہ موجبتہ بعد
 الطلاق کہہ النسل قبلہ۔ کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجب چیز ہے جیسے قبل طلاق کے ہر اہل نسل واجب ہے۔ بلکہ ولی عیادت برکے جیسے
 بعد دخل کے ہر اہل نسل شرعاً واجب ہے۔ ہوتا ہے یون ہی قبل دخل کے تلاق کے ہونے میں یہاں جیسے ہر اہل نسل کے متعہ النسل واجب ہے
 حق ہوا۔ فحکم کہ۔ تو متعہ النسل بھی مانند ہر اہل نسل کے حکم ہوتا ہے لیکن تحقیق یہ کہ دونوں و اثنتین مختلف ہیں بلکہ برودایت کا مفروض مسئلہ
 ہے جس سے دو دن میں موافقت ہو گئی۔ و وجہ التوفیق۔ اور وجہ یا ہی موافقت کی یہ کہ۔ انہ وضع المسالۃ فی الاصل فی الاہل
 و الاہلین۔ امام محمد نے اصل فی بیسوط میں مسئلہ کا مفروض ہزار اور دو ہزار رکھا ہے یعنی قبل البطلان ہی پھر شوہر نے کہا کہ ہزار ہر ٹھہرا
 مجھ پر بخیر سو درم لازم ہونے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے۔ تو یہاں متعہ النسل کو حکم نہیں ٹھہرا سکے کیونکہ
 حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا حالانکہ یہاں پانچ سو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ و المتعہ لا تبلغ ہذا مبلغ فی العاۃ فلا یفید
 تحکیمہا۔ اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہنچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہو گا۔ فہذا حکم دیا کہ قول ثبوت
 کا مع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔ ہاں متعہ النسل کو جامع البکیر میں حکم بنایا۔ و وضع المسالۃ فی الجامع البکیر فی المائۃ و اربعۃ
 اور جامع البکیر میں مسئلہ کو سو درم و دس درم میں مفروض کیا۔ یعنی قبل دخل کے طلاق کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ سو درم
 ہر قلم مجھے پچاس چاہئیں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درم بخایا پنج چاہئیں۔ و متعہ شہارہ مشہور ہے۔ اور ایسی عورتوں
 متعہ بیس درم ہوتے ہیں۔ فہذا حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعہ النسل کو حکم ٹھہرایا جاوے۔ فیفید تحکیمہا۔ تو متعہ النسل کو حکم
 ٹھہرانا مفید ہو گا۔ کیونکہ وہ پانچ درم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا ثبوت ہو نہیں سکتا۔ فہذا حکم دیا کہ قسم و گواہ ثبوت
 پر لازم ہیں۔ اگر کوہ کہ اچھا اصل میں ہزار و دو ہزار پر فرض مسئلہ ہو و ہاں اس حد سے قول شوہر رکھا اگر جامع صغیر میں ذکر بھی
 مفروض نہیں و ہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔ جواب دیا کہ۔ و الحمد للہ ذکر فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فحیل علی ما ہوا
 فی الاصل۔ جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے ہزار و دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں۔ تو اس خاموشی
 کو اسی مقدار پر عمل کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ یعنی ہزار و دو ہزار تاکہ متعہ النسل شاہد ہو سکے پس قول شوہر سے
 قسم قبول ہے۔ یہاں مستفاد ہوا کہ ہر اہل نسل کو حکم ٹھہرانا چاہی ہو گا کہ وہ دو دن میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ و شرح قولہا فیما اذا
 اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف۔ و قول ابو حنیفہ و محمد رحمہما کی شیخ در صورتیکہ جو درم و کج قائم
 ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درم کا دعویٰ کیا۔ یعنی ہر ہزار درم ٹھہرا تھا۔ و المرأة الالفین
 اور عورت نے دو ہزار کا دعویٰ کیا۔ پس دو دن کی اصل پر ہر اہل نسل حاکم ہے۔ فان کان ہر شہادۃ الف او اقل فالقول
 قولہ۔ پس اگر عورت کا ہر اہل نسل بھی ہزار درم یا کم ہو تو قول شوہر کا ہے۔ فہذا حکم دیا کہ اسی کے واسطے ہر اہل نسل شاہد ہے تو عورت اپنے دعویٰ پر
 گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لیکر حکم ہو گا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درم عورت کا دعویٰ ثابت ہو جائیگا۔ و ان کان
 الفین او اکثر فالقول قولہا۔ اور اگر ہر اہل نسل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہے۔ اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ یہ سب آقا
 کہ کسی نے گواہ نہیں دیے۔ و ایما اقام البینۃ فی الوجہین تقبل۔ اور دو دن میں سے جس ایک نے دو دن صورتوں مذکورہ میں
 گواہ دیے اسکے گواہ قبول ہونگے۔ حتی کہ اہل صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ ہر دو ہزار ٹھہرا تو اسی کا دعویٰ
 سبب ہو جائیگا۔ اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لاوے تو ہزار ٹھہرا۔ یہ جبکہ ایک نے گواہ دیے۔ و ان
 اقام البینۃ۔ اور اگر دو دن نے اپنے اپنے گواہ دیے۔ فہذا حکم دیا کہ گواہ عامل ٹھہرے۔ فی الوجہ الاول تقبل بقیۃ۔ تو

پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ لانا تہمت الزیادۃ۔ کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہے۔ یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت والے گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہیں اور قاعدہ ٹھہرا کہ دو فریق گواہان میں جو زیادہ ثابت کرے اسکی زیادتی قبول ہے جیسے حدیث کی روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے نے طے راوی نے اس پر زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی محبت ہے۔ یہ قیاس اول میں ہے۔ وفی الوجه الثانی بیہتہ۔ اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہونگے۔ یہ بھی صحیح ہے۔ اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ ہر مثل ہزار یا کم ہے اور مرد ہزار کا مدعی اور اس پر گواہ عادل موجود ہیں۔ پھر عورت کے دو ہزار کے بھی گواہ عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دونوں باقین نہیں ممکن ہیں تو جتنے عادل گواہوں کو جھٹلایا نہیں بلکہ تجربہ کیا کہ اول ہر دو ہزار ٹھہرا تھا جیسا گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت کے گواہ کہتے ہیں ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات زائد بیان کی۔ لانا تہمت الحما۔ کیونکہ مرد والے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں۔ پس یہی قبول ہوئے۔ بین کہتا ہوں کہ علی ہذا اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا اور بڑھانا کچھ شکا کہ نہیں ہوتا ہے۔ لکنہ عورت مال۔ م۔ وان کان ہر مثلہا الف و خمس مائتہ۔ اور اگر اس کا ہر مثل ہزار یا پنج سو درم ہو تو یعنی دونوں کے دعوے کے درمیان ہو۔ تحالفہ۔ تو دونوں سے باہم قسم لیا جائے۔ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوے سے انکار پر قسم کھاوے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثبوت ہو جائیگا سو افا حلفا۔ اور اگر وہ دونوں نے قسم کھائی۔ ف۔ اور گواہ نہیں۔ تجب الف و خمس مائتہ۔ تو ایک ہزار یا پنج سو درم یعنی ہر مثل واجب ہوگا۔ لیکن امام جہ سے مرع قول مروی نہیں۔ و ہذا تخریج الرازی۔ اور پیر رازی رحم کی تخریج ہے۔ یعنی امام ابو بکر البھصاص الرازی رحم نے امام ابو حنیفہ و محمد کے اصل سے یہ سب نکالا ہے۔ وقال الکفری۔ اور کفری۔ یعنی امام ابو الحسن الکفری استناد شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہ تھا اتفاق فی القبول الثالثہ۔ یعنی صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لیا جائیگی۔ یعنی ہر مثل خواہ مرد کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لیا جائے تاکہ بات بریک کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو انہیں کے اقرار پر قاضی حکم دیدے۔ ثم یحکم ہر مثل بعد ذلک۔ پھر بعد یا یہی قسم کے ہر ایک کو حکم بنا لیا جائے۔ ف۔ کیونکہ جب دونوں قسم کھا گئے تو ہر قسمی نہیں رہا اب ہر مثل لا محالہ موجود ہوا۔ لیکن اس میں اشکال ظاہر ہے لہذا یعنی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ ہر قسمی ہو جانے پر دونوں اتفاق کرتے ہیں لیکن مقدار میں مختلف ہیں۔ ولو کان الاختلاف فی اصل السمی۔ اور اگر ہر قسمی ہونے میں اختلاف واقع ہو تو مثلاً مرد دعویٰ ہو کہ ہر کچھ قسمی نہیں ہوا تھا اور عورت دعویٰ کرے کہ ہر ٹھہر چکا ہے۔ تجب ہر مثل بالاجماع۔ تو بالاتفاق ہر مثل واجب ہوگا۔ ف۔ پس امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وجوب ہر مثل۔ لانا ہو الاصل عندہما۔ اس لیے کہ ہر مثل ہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے۔ و عندہ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک ف۔ اگرچہ ہر مثل اصل نہیں لیکن بیان واجب ہوگا اس لیے کہ قیاساً القضاہ بالسمی فیصدا رالیہ۔ ہر قسمی کا حکم دینا معتذر ہے تو ہر مثل ہی کی طرف مرجع ہو گیا۔ ف۔ یہ اختلاف مشہور و زوجہ کی حیات میں تھا۔ ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا۔ ف۔ اس طرح کہ میت کے وارث میں اور زندہ مشہور یا جو رو میں اختلاف ہوا۔ فالجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما۔ تو اس میں حکم ویسا ہی جیسا کہ دونوں کی زندگی میں اختلاف کا مذکور ہوا۔ ف۔ خواہ ہر قسمی ہونے میں یا مقدار میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار ہر مثل لا یسقط موت احدہما کیونکہ ہر مثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہ ہوگا۔ لیکن مخفی نہیں کہ وارث سے قسم قطعی نہیں ہوگی بلکہ اسکے علم پر اس طرح کہ واقعہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث نے ہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو کان الاختلاف بعد موتہما فی المقدار۔ اور اگر دونوں کی موت کے بعد ہر کی مقدار میں اختلاف ہوا۔ ف۔ اس طرح کہ مشہور کے وارث

اور زوجہ کے وارث جھگڑے تو چارے تینوں ائمہ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول ورثۃ الزوج عند ابی حنیفہ رحمہ ولایستثنی القلیل۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابو حنیفہ رحمہ قلیل کو مستثنی نہیں کرتے مگر ابی حنیفہ اگرچہ شوہر کے ورثہ ایسی قلیل چیز مہربان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا مہر نہیں ہوتی ہر تو بھی قسم سے قول بخین کا ہر امر عورت کے ورثہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الورثۃ الا ان قالوا بشئ قلیل۔ اور ابو یوسف کے نزدیک قول وارثان شوہر کا ہر گھر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں جو عادت میں مہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا قول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ سابق میں گزرا۔ وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالۃ الاحیاء۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ہے۔ یعنی جیسے شوہر زوجہ کی زندگی میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل نہ کر ہو چکا ہو یہی حکم جبکہ دونوں کی موت کے بعد وارثان میں مقدار مہر کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسمی۔ اور اگر اصل مسمی میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ یعنی بجا موت شوہر زوجہ کے دونوں کے وارثان میں اصل مسمی میں اختلاف ہوا۔ فقہ ابی حنیفہ القول قول من انکرہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول اسکا جو منکر ہوا مثلاً وارثان شوہر نے کہا کہ مہر دو ہزار درم ٹھہرا تھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ مہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان شوہر پر گواہ لانا لازم ہے۔ فالجواب انہ لا حکم لمہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما تبیین من بعد النکاح۔ تو حاصل یہ ہوا کہ شوہر زوجہ کی موت کے بعد امام رحمہ کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ بیان کریں گے کہ اس کے مثل عورتیں تو مرچکیں پھر مہر المثل ممکن نہیں ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ مہر المثل کا حکم دیا جائیگا اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول اور اسی پر فتویٰ ہے۔ واذامات الزوجان وقد سمی لہما مہرا فلو رثتہما ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم یسم لہما مہرا فقلنا شئ لورثتہما عند ابی حنیفہ۔ اور جب شوہر زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ کا مہر مسمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ کے وارثان کو اختیار ہوگا کہ مہر مسمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے مہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ وقال لورثتہما المہر فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لئے مہر مسمی میں مہر ہے۔ معناه المسمی فی الوجہ الاول و مہر المثل فی الثانی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں مہر مسمی ہوگا اور دوسری صورت میں مہر المثل ہے۔ اما الاول فلان المسمی دین فی ذمتہ۔ پس بیان اول دین مہر مسمی کو ورثہ بے سکتے ہیں اس لئے کہ جو مہر مسمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ وقد تاکہ بالموت فیقضی من ترکہ۔ حالانکہ وہ موت سے متاثر ہو چکا تو شوہر کے ترکہ سے اسکا حکم دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہما ماتا اولاً فیسقط فیضیہ من ذلک۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہو تو اس مہر مسمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائیگا۔ کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ لایا مہر کے چارم جبکہ فرزند ہو شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین مہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر جو کچھ باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو ملیگا۔ رہا جبکہ مہر مسمی نہ تو صاحبین کے نزدیک مہر المثل و امام رحمہ کے نزدیک کچھ نہیں۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان اس امر دوم کا۔ فوجہ قولہما ان مہر المثل صا وینا فی ذمتہ کا مسمی فلا یسقط بالموت کما اذا مات احدہما۔ تو صاحبین کے قول کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرضہ ہوگا جیسے مہر مسمی قرضہ ہو جاتا ہے تو یہ قرضہ زوجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مر گیا ہے کہ اس صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولای حنیفہ ان موتہما تل علی انقراض اقرا انہما فیہم من یقدر القاضی مہر المثل اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر زوجہ دونوں کا مر جانا اس کے برابر وارثان کے مر جانا ہے ہر دلائی کہ تاہی تو پھر کس عورت کے مہر کے ساتھ قاضی مہر المثل کو اندازہ فرما دیا جائے۔ لیکن یہ دلائی کہ تاہی کہ اگر زمانہ بعد نکاح ہو تو مہر المثل کا حکم دیا جائے۔ لہذا یہ وغیرہ۔ ومن یشتہ الی امرأتہ شیئاً۔ جس مرد نے اپنی جود کے پاس کچھ چیز بھیجی ہے۔ اور یہ تصریح نہیں کہ مہر میں سے یہ یا یہ ہے۔ تو آخر میں ان چیزوں کا

و دخل بہا۔ اور زنی نے اس ذمیہ سے دخول کر لیا۔ او طلقہا قبل الدخول بہا۔ یا اسکے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دیدی
اومات عنہا۔ یا عورت کو چھوڑ کر سرگیا۔ یا عورت ہی اسکے ایسے نکاح میں مر گئی۔ فلیس لہا حرم۔ تو حکم یہ ہے کہ اس عورت
کے واسطے کچھ ہر نہیں ہوگا۔ یعنی جو کچھ باہم قرار دیا ہو وہ تو مال متقوم نہیں ہے اور پہلی آیت گزری کہ اللہ تعالیٰ نے مال کے حق
فرج کا طلب کرنا لازم کیا تو یہاں بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاصکے مسلمانوں کو ہے اور جو کفار کہ مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہیں ان پر لازم
نہیں ہوگا پس عورت کو کچھ مال ہر نہیں دلا یا جائیگا خواہ مدخلہ وغیرہ ہو کہ ہر متاکد کی صورت پیدا ہو یا نہیں۔ و کذا لک
الحرب بیان فی دار الحرب۔ اور یوں ہی اگر حربہ کا فرض سے دار الحرب میں اسطرح عقد باندھا تو بھی سبب صورتوں
میں ہی حکم ہے۔ اگرچہ بعد اسکے دونوں مسلمان ہو جاویں یا وہاں سے دار الاسلام میں آکر چارے قاضی حاکم کے سامنے اپنا
مقدمہ پیش کریں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ہو قولہما فی الحرب میں سادہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد عورت کے
حق میں صاحبین کا بھی یہی قول ہے۔ یعنی صاحبین موافق امام رحمہین تریہون کے مسئلہ میں۔ و اما فی الذمیہ میں
رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق میں۔ یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دار الاسلام کے کافر دایا میں سے ذمی نے ذمیہ سے
نکاح کیا ہو۔ فلہا ہر مثلہا ان راستہ عنہا او دخل بہا۔ تو عورت ذمیہ کے واسطے اسکے مثل عورتوں کا ہر ایک البشر علیک مرد و عورت
چھوڑا اس کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ و الملقۃ ان طلقہا قبل الدخول بہا۔ اور ہندہ یا کافر ذمی نے اسکو قبل دخول کے طلاق
دیدیا ہو۔ یعنی جس طرح مسلمانوں میں مال دلائے کا حکم ہوتا ہے ذمی و ذمیہ میں فیصلہ کیا جائیگا جبکہ دونوں مسلمان ہو جائیں
یا دونوں اسلام کے چارے حاکم قاضی سے نمائش کریں۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ و قال زفر فرج لہا حرم مثل
فی الحرب میں ایضاً۔ اور زفر فرج نے لکھا کہ حربے جو مرد و عورت کے واسطے ہر مثل کا حکم ہوگا۔ جیسے ذمیوں میں
صاحبین کا قول ہے۔ لہ ان الشریع ما شرع ایضا و النکاح الا بالمال۔ زفر فرج کی دلیل یہ ہے کہ شریع حق نے طلب نکاح کو نہیں
مشرع فرمایا سوائے بعض مال کے۔ تو کوئی نکاح نہیں کرے گا کہ اسکے عوض مال لازم ہو۔ یہ شریع حق کا کلیہ حکم ہوا۔ و ہذا الشریع
واقع عام۔ اور یہ شریع حق تو عام واقع ہوا۔ فت۔ چنانچہ کچھ شک نہیں کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و
شریعت ناقصہ سب پر کوئی ہو قطعاً لازم ہے۔ فیثبت النکاح علی العہوم۔ تو حکم شریع بھی علی العہوم لازم ہوگا۔ فت۔ اور جب تک
حربی اپنی ملک میں کسبش خود مختار ہو جو ذمی تو اس شریع کا حکم جاری نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اسے شریع
حق کے حضور میں اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہیں رہا پس جو حکم حق ہو وہی دیا جائیگا۔ اور یہ بھی ہوگا کہ اصل میں عورت کے
واسطے عدل سے یہ ہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر میں اسکا اپنا حق ملنا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت کو ہر
میں بھی یہی کہ اسکے لیے ہر مال یا منقولہ مثل مستحق ہے۔ یہ امام زفر فرج کی تشریح دلیل بطور اختصار ہے۔ و لہما ان اہل الحرب غیر ملزمین
بالحکام الاسلام۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہیں کر لیا ہے۔ پس التزام
نہ کرنے سے ان پر حکم اصل لازم نہیں کر سکتے۔ رہا کہ موت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہیں۔ و ولایۃ الالزام منقطعۃ لتباین الدار
اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اسوجہ سے قطع ہے کہ دونوں ملکوں میں جدائی کلی ہے۔ ہمارا حکم اسلام صرف دارالاسلام
کا دہائی ہے اور حربیوں کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے۔ بخلاف اہل الذمۃ سیر خلافت ان کافروں کے جو دارالاسلام کی امت
ہیں جنکو ذمی کہتے ہیں۔ چنانچہ ذمیہ کے واسطے ہر مثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا۔ لانہم لیسوا احکامنا فیما جہ
الیہما ملاقات۔ کیونکہ ذمیوں نے چارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جبکہ تعلق معاملات سے ہے۔ فت۔ سوائے عبادت
کے۔ کالریہ الزنا۔ جیسے سہوا اور زنا۔ فت۔ حتی کہ زنا کاری سے ان پر نہ شریعی ماری جائیگی۔ و ولایۃ الالزام متحققہ
لا شواہ الدار۔ اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہے۔ فت۔ دارالاسلام میں وہ بھی ہے

مترجم کتاب کہ غرض نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفرم کی دلیل کا جواب شنائی نہیں دیا گیا قتال فیہم۔ ولای علی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ
 لایترکون احکامنا فی الدنیائنا و فیما یعقرون خلافہ فی المعاملات۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں سے
 دارالاسلام کے کافر عیاں نہ ہوں۔ احکام کا جو دینا ناسی نے متعلق معاملات میں ہیں اور معاملات میں سے چکے بڑا دونوں کے
 اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اور التزام نہیں کیا کرتے۔ توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دینا سے متعلق ہیں مانند زکوٰۃ
 نماز زکوٰۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر عیاں نہ ہوں۔ یہ عہد نہیں کیا کہ ان کو ان احکام کی پابندی نہ ہو۔ قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات
 کی طرف راجع ہیں ان میں بعض احکام تو جیسے شرع عدل میں ہی اس طرح سے بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے اسی کے موافق چلتے
 ہیں اور بعض ایسے ہیں کہ شرع عدل سے ان کا اعتقاد مخالف ہے تو ان میں بھی انھوں نے یہ التزام نہیں کیا کہ برخلاف ان کے اعتقاد کے
 شرع حق کی پابندی ان پر لازم ہوگی حتیٰ کہ سود و شریہ کی خرید و فروخت ان میں جاری رہی حالانکہ مخالف شرع حق ہے اور اسی قسم سے معاملہ
 نکاح مذکور ہے تو ان میں بھی انھوں نے جسے معاہدہ نہیں کیا کہ احکام عدل کی پابندی ان پر لازم ہوگی۔ پس ان کا خود التزام نہیں پایا
 کہ ان پر حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہو سکتا ہے لیکن بطور حکومت عدل نہیں ممکن ہے چنانچہ فرمایا۔ وولای علیہ الا التزام بالحدود
 او بالحقاقت۔ اور لازم کرنے کی ولایت یا تو لوگوں سے یا حجت غالب کرنے سے ہے۔ یعنی ہمارے قول پر عمل کر دو ورنہ ہم خود اسے قتل
 کر دیں گے۔ یا ہماری بات حق ہو یا نہیں دلیل پر ان پر لازم ہوگا کہ التزام صرف ان سے ہو کہ ان کی حجت کا غالبہ اکثر اوقات میں ہوتا ہے۔
 لیکن ذاکم منقطع عنہم باعتبار عدم الزمۃ۔ اور ذمیوں سے یہ ہر ایک منقطع ہے بلحاظ عدم نامہ کے ہے۔ یعنی جتنے ان کو عہد دیا
 کہ ہمارے جان و مال کی حفاظت تم پر ہے جسے ہمارے منقطع ہو۔ فاما امرنا یا ان شرک ہم و ما یدعیون۔ پس ہم حکم دیتے
 گئے ہیں (یعنی شرعاً) کہ ذمیوں کو ان کے دین پر چھوڑ دینا ہے۔ تو ہم ان کو ان کے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کر سکتے
 ہیں اگرچہ ہم ان کو حجت سے قائل کر دیتے ہیں، وہ عمل نہ کریں، ان کو اختیار ہو کہ ان کے دین کی پابندی نہ کریں، بلکہ شرعاً الزامی ولایت
 نہیں ہے۔ فصاروا کامل الحریۃ۔ (۱۱ بارہ میں) ذمی لوگ بھی مثل حریوں کے ہو گئے۔ کہ ان کو عدل کی راہ سے ذمیوں کی
 الزامی ولایت نہیں جیسے حریوں پر قابو نہیں ہے۔ بخلاف الزام۔ برخلاف ذہا کے ہے کہ نہ ان کے ذمین ذمیوں پر
 ارسلہ کی ولایت ہو کہ اس وجہ سے نہیں کہ ہم ان پر اپنا دین جاری کر دیتے ہیں، بلکہ۔ لانه حرام فی الاموال کلہا۔ اس وجہ سے کہ ان کا
 نام ذمیوں میں حرام ہے۔ بلکہ حق یہ کہ ان کو دین وغیرہ ایسے اذال جتنے عام لوگوں میں فساد پیدا ہوتا ہو وہ ذمی وغیرہ کسی سے
 روا نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی نہ ناکاری کو یا ان پر بھی سے نکاح کو جائز رکھے۔ والیہ استثنیٰ عن عقودہم لفظ
 علیہ السلام۔ اور سود و خوری ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے۔ دلیل یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ علیہ السلام کے وقت کہ آپ نے نجران کے
 انھارینوں کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جتنے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اسے واسطے واسطے ویداری نہیں ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن انس بن مالک
 وروی ابو علی بن خنوف عن ابی الملیح عن سلمان بن عبد اللہ عن امیر المؤمنین علی رضی اللہ عنہ کہ۔ الامن ابلی فلیس بیننا و بینہ عہد
 خبردار ہو کہ جسے سود لکھا یا تو ہمارے واسطے نہ دینا ہم نہیں ہو۔ ہر حال۔ سود کا معاملہ خاصہ کہ مستثنیٰ ہے بلکہ جیسا مترجم نے لکھا کہ
 منقطع ایسے امور کے ہیں جیسے عام فساد پیدا ہونے پر یا دین پر یا دین وغیرہ ہے۔ لہذا ان میں نے لکھا کہ ذمیوں کو شرک و شریہ بخاری
 و سود لکھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے کہ سود و خوری میں منع فرمایا ہے۔ کہ یہ مسلمانوں کو ان کے ساتھ معاملات ضرور ہونے لگے تو ان کی
 سود و خوری سے عوام میں فتنہ کا خوف نہ رہا۔ مست۔ اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتوں میں چھوڑے
 جائینگے سوائے زنا و سود و خوری و غیرہ ماقربا بنی وغیرہ کے جیسے عام فساد جاری ہوئے گا خود نہ ہو اور نکاح مذکور خود ان کے ذاتی معاملات
 ہیں ان میں عوام کو دخل نہیں تو باب نکاح میں دیکھیں چھوڑے جائیں چنانچہ اگر ان کی طرح میں دربار پر یا غیر ہر پر نکاح جائز
 ہو تو احکام اسلام اس کو ان کے طور پر چھوڑا گیا اور عورت کے واسطے کچھ ہر مال نہیں ہوگا۔ م۔ و قولہ فی الکتاب او علی غیرہ۔ اور

عقد باندھتے تو تسمیہ صحیح ہوتا تو ہر مثل واجب ہوتا پس یون ہی بیان ہے یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہوں تو ہر مثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کیونکہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سوہ کی مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا۔ و محجرح یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ کیونکہ شراب دوسرے کو کسی کرتے وقت دونوں ذمی تھے۔ لہذا انہوں نے تسمیہ مالا عندہم۔ کیونکہ ذمی ہو اور ایک بزرگ مال تھا۔ اور شرط ایسی کہ کسی مال ہو۔ پس ایسی تسمیہ واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسليم للاسلام فوجب القیمة لیکن بات یہ ہوئی کہ اس تسمیہ کو سیر کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے ممکن ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر تسمیہ کو سیر کرنا معتقد ہو تو اس کی قیمت لازم آتی ہو۔ کیا اذ مالک العید لم یقبض قبل القبض۔ جیسے غلام تسمیہ ہر ہو کر قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولای حلیۃ ان المالک فی المصدق المعین یتم بنفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ معین ہر تسمیہ میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے۔ قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلئے ہوتا ہے کہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا مالک التصرف فیہ۔ اور ایسی مالک ہو جانے کے سبب سے عورت اس ہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے۔ چاہے شوہر کو ہب کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض یتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے متقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لا یمنع یا لا اسلام کا مستردا۔ اور یہ متقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سوہ معین کسی نے غصب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیا اس کے شراب کو سر کر کے کھاتا یا لیکن سوہ کو دوسرے بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ ضمانت چھوڑ دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین ہر تسمیہ میں ہے۔ و فی غیر المعین القبض موجب مالک المعین۔ اور غیر معین ہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے۔ اور اذ جب شراب یا سوہ غیر معین ہو تو ابھی عورت کی مالک نہیں رہی بات قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ و یمتنع یا لا اسلام۔ تو قبضہ سے ملک ہونا بوجہ اسلام کے ممکن ہے۔ عورت شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجہ مسلمہ سے ملک میں لینا ممکن ہے۔ بخلاف مشتری۔ یہ خلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سوہ کے ہے کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان مالک التصرف اتما استفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ خواہ خریدی ہوئی ہو یا غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے ممکن ہے۔ و افلا یمنع القبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب یا سوہ میں قبضہ کرنا معتقد ہو تو مالک عقد ہو چکا اور تسمیہ صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے حتیٰ کہ امام محمد نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رحم فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ۔ لا یمنع القبض فی الخمر لانه من ذوات القیم۔ سو غیر معین میں ان کی قیمت نہیں وجب ہوگی کیونکہ سوہ ذوات القیم سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو کماثل نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اس کا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمتہ کاخذہ۔ تو اس کی قیمت لینا مثل خود اس کے لینے کے ہے۔ عورت کیونکہ اس کا قیام ہی قیمت ہے۔ ولان مالک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ انہوں نے ذوات الامثال سے ہوتے ہیں ایسی چیزوں میں سے ہیں جن کے بدلے میں اس کا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اس کا قیام اس کا مثل شراب ہو اور جب مثل مکان ہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے نہ ہوئی لہذا ہبنے کا کہ سوہ جو مثل نہیں ہے، معین قیمت نہیں جاتی ہے تو پھر عورت کو اس کا ہر مثل ملے گا اور شراب جو مثل ہے اور مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لوجہ بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخمر لانه من ذوات الخمر کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر ہر تسمیہ کی قیمت لایا تو سوہ کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں ہے۔ یہ اسی وجہ سے کہ سوہ کی قیمت گوارا

اور اگر شوہر مسلمان ہو جائے تو عورت کو شراب یا سوہ کی قیمت لینا ہوتا ہے۔

رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد نہ جاری کرنے کا فتویٰ دیتے ہیں کہ جانتا
اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے انکا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہے کہ انھوں نے قطعی حدیث سے
پایا ہے اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے۔ پھر اسکا زانی ہونا دلالت کرتا ہے کہ
نکاح جائز ہی نہیں ہوا۔ اور محمد اسکی حدیث ابو داؤد و بطریق عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے۔
لہذا عراقی نے کہا کہ حدیث اس شخص پر محبت ہے جو کہ نکاح منع صحیح ہے نافذ نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ انھوں نے انھیں نکاح
نہ نے میں کوئی نفس نہیں اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہے اور زانی ہونا اسکا نافذ کرنے دہلی کرنے میں ہے اور یہ اختلاف ہمارے نزدیک
نہیں جائز ہے دلیل حدیث ہے۔ ولان فی تنفیذہ کا حکم اختیار ہے۔ اور اس دلیل سے کہ ان دونوں کے نکاح نافذ کرنے میں دو وزن
کا عبادہ کرنا لازم ہوتا ہے۔ اذ النکاح عیب فیہما۔ اسوائے کہ نکاح ان دونوں میں عیب ہے۔ چنانچہ اگر غلام یا باندی ہو تو یہ
بہر معلوم ہو کہ وہ نکاح میں ہے تو اسکا بھروسہ کا اختیار ہے۔ فلما بلکہ کانہ بزدل اذن مولانا۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار ہے
اجازت اپنے مولیٰ کے نہیں ہے۔ پھر باندی کے حق میں دلی سے مراد وہ جسکو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ و دادا
و قاضی و اکابر و وصی و سرکاتب و مرنان و متولی و غلام و اذن۔ رہا غلام تو اسکو اجازت دینے والا ہے جو اسکو آزاد کرنے کا مالک ہے
اور رضی اللہ عنہ۔ وکذا لک الملک کاتب۔ اور یہی حکم کاتب کا ہے۔ کہ بدون اجازت مولیٰ کے اسکا نکاح نافذ نہیں کیونکہ کاتب کا حکم
ہر کاتب غلام ہے جب تک اسپر ایک درم باقی ہو۔ لان الکاتبہ اوجبت نکاح فی حق الملک بقی فی حق النکاح علی
الحکم الرق۔ کیونکہ عقد نکاح بت نے لکائی کے حق میں اسکی مالیت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق میں وہ رعیت کے حکم پر
رہ گیا۔ یعنی خود تصرف سے منع رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمیع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اسکو نکاح سے مرعوم
ہوا اجازت ملی کہ اپنی رائے سے جملہ چاہے کما نیان جمع کر کے کل مقدار مال اتنی قطعون سے ادا کرے تو آزاد ہے پس صرف کما نیون میں
خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ احوال در حقیقت مولیٰ کی ملک میں حتیٰ کہ جو احوال اسکے پاس ہیں ان میں اس طرح تصرف نہیں
کر سکتا کہ مولیٰ کے حق میں خسارہ ہو۔ ولہذا لا یملک الملک کاتب تزویج عبیدہ۔ اور اسی وجہ سے کاتب اپنے غلام کو تزویج نہیں کر سکتا
ف۔ جو غلام اسنے اپنی کمائی سے خریدا ہو کیونکہ غلام کی تزویج میں کوئی فائدہ نہیں سوائے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زندگی کے
ہر میں بکھول ہو جاوے۔ ویکلک تزویج اشتمل لانه من یاب الملک کاتب۔ اور کاتب اپنی زندگی کو (غیر سے) بیاہ سکتا ہے کیونکہ
یہ کمائی کے باب سے ہے۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہے کیونکہ باندی کا ہر اور اسکی اولاد سب اسکو حاصل ہونگی اسی جہت سے
اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہے تو ظاہر الروایہ میں نہیں جائز ہے۔ وکذا الملک کاتبہ لا یملک تزویج نفسها بدون اذن مولی
و ملک تزویج امثالہا یملک۔ اور اس طرح کاتبہ باندی کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولیٰ کے تزویج کرے اور یہ
اختیار ہے کہ اپنی باندی کو بیاہ دے بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ اگر کہو کہ کاتبہ اپنی تزویج سے ہر کمائی کو جائز ہوگا جواب
یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولیٰ کو ہے اور کاتبہ کا فعل شاید کہ زمانہ سے حفاظت وغیرہ کے قصد سے ہو۔ وکذا المذکر و ام الولد۔ اور یہ
حکم مذکر و ام الولد کا ہے۔ ف۔ کہ بغیر اجازت مولیٰ کے تزویج جائز نہیں۔ خواہ مذکر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان الملک فیہما قائم
کیونکہ مولیٰ کی ملک مذکر و ام الولد میں قائم ہے۔ ف۔ اگرچہ ام الولد بعد وفات مولیٰ کے قطعاً آزاد ہوگی اور یہی مذکر و عدہ ہے
پس حاصل یہ ہوا کہ ملوک مذکر و مونث خواہ حق ہو یا کاتب یا مذکر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولیٰ کے منع ہوتا
مگر مولیٰ کی اجازت پر نافذ موقوف ہے حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے دیکھا تو باطل ہو گیا۔ اور اگر اجازت دی تو عقد منع نہیں نافذ ہو گیا۔ م۔ وازا
تزویج العبد باذن مولانا۔ اور جب غلام نے (سوائے مذکورہ گائیکے) مولیٰ کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا۔ ف۔ حتیٰ کہ
صحیح ہوا تو اسکی جو رکھ مولیٰ پر نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی آزادہ عورت نے اپنا یا لونڈی کے ایک نے لونڈی کا اسکے ساتھ نکاح منظور کیا

تو وہ بیچے گئے کہ غلام کا مالک اسکے مہربانان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہو گا مہربانان فی رقبۃ بیع فیہ۔ پس مہربان غلام کی گردن میں قرضہ ہو جسکے مطالبہ میں غلام فروخت کیا جائیگا۔ یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہے۔ ۶۔ ملان ہذا دین وجب فی رقبۃ العبد لو جو دسبب نہیں اہلہ۔ کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہو گیا کہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا۔ یعنی نکاح جو سبب اس دین مہربانان ہو وہ ایسے شخص سے پایا گیا جس میں ایسا وقت نکاح کی ہو کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولیٰ کی طرف سے اجازت پایا ہو اور اور یہ جو نکاح کیا کہ (گردن میں قرضہ ہو) اور یہ نہیں کہا کہ گردن پر قرضہ ہو تو یہ ایسے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری ہو چنانچہ مرد و آزاد کی گردن پر بھی قرضہ ہو سکتا ہے اور یہاں مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہو اسی مال میں سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہو گا۔ چنانچہ فروخت کیا جائیگا۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے میں مولیٰ کا نفقہ ملان ہو گا کہ اسکے ہاتھ سے اسکا غلام جاتا رہیگا۔ و قد ظہر فی حق المولیٰ بعد و الازد من جہتہ۔ اور اس سبب کا مولیٰ کے حق میں ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے اجازت واقع ہو چکی ہو۔ لیکن مولیٰ کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہ ہوگی۔ فیصلہ علق برقبۃ و فناء للفقہ عن اصحاب الدیون۔ پس تعلق دین مہربانان غلام کی گردن کے ساتھ ہو گا نہ کہ قرضہ ہوں سے مصرت دور ہو۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کر کے ادا کرے تو قرضہ ہوں لینے مہربانان ہوتا۔ عروقتہ کو بجا رہے چھوڑا۔ وصول ہونے میں ضرر لاحق ہو گا لہذا کیا ہو گا۔ کمائی دین التجارۃ۔ جیسا کہ تجارت کے قرضہ میں حکم ہے۔ چنانچہ اگر مولیٰ نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اسنے معاملات خرید و فروخت میں سودا گردن سے اودھا مال خرید لیا۔ حتیٰ کہ اس پر قرضہ چڑھ گیا تو قرضہ ہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہو۔ وہ اسکو فروخت کر دین۔ جس پر واضح ہو گا کہ قرضہ ہوں نے اسکو ایک بار فروخت کر لیا تو دام باہم تقسیم کر لیں پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کر لیا جائیگا اگرچہ سبکو پورا قرضہ وصول نہ ہوا ہو۔ اسی طرح اگر اولیٰ درجہ کے قرضہ ہوں نے فروخت کر کے باہم تقسیم کر لیا اور کچھ نہیں بچا اور ایسے قرضہ باقی رہیں جنکا قرضہ دوم درجہ کا ہو تو یہ لوگ بھر تیسرے کے پاس فروخت نہیں کر سکتے ہیں بلکہ بعد از ادا ہونے کے اس سے مطالبہ کر سکتے ہیں۔ (فرع) غلام کی گردن کا قرضہ بھی غلام کی گردن میں ہی رہتی کہ اسکے مطالبہ میں فروخت ہو سکتا ہو۔ والہدیہ و المکاتب یسعیان فی المہر و لا یابا علی فیہ۔ اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونوں مہربانان سمایت کرینگے اور مطالبہ مہربانان فروخت نہیں جاویں گے۔ لانہما لا ملان النقل من ملک الی ملک مع یقار الکتبۃ والتدبیر۔ کیونکہ مدبر و مکاتب اس لائق نہیں ہیں کہ مدبر و مکاتب بنیں۔ پس کے باوجود ایک ملک سے دوسرے ملک میں نقل ہوں۔ کیونکہ اس مولیٰ نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہوں تو غلام شہری انکو اپنے ملک میں مدبر یا مکاتب نہ رکھے۔ حالانکہ عقد مدبر و عقد مکاتب لازم ہوتے ہیں۔ تو فروخت کرنا ممکن نہوا۔ پس یہ نہیں ہوتا۔ (تو ہمارے) یہ دین مہربانان دونوں کی کمائی سے ادا کیا جائیگا نہ ان دونوں کی ذات سے۔ پس پھر مولیٰ کی اجازت نکاح کی بیچ بونی قرار نہ ہوگی۔ والہدیہ ہوتی ہے۔ و اذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولیٰ طلقها او فارقتها اور اگر غلام نے بغیر مولیٰ کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اسکو جدا کر دے۔ تو وہ ہم ہوتا ہے کہ مولیٰ نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا وہاں کہ تاؤ بعد نکاح کے ہو لیکن یہ وہم کافی نہیں۔ قلیس ہذا باجازه۔ پس یہ کلام کچھ بھی اجازت نہیں داتا۔ لاشعقل الرد۔ کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو مختل ہے۔ ملان رد ہذا العقد و متار کتہ لیسعی طلاقا و مفارقتہ۔ ایہ کہ ایسے عورت یا بچی کو رد کرنا واسکے ترک کرنا طلاق و جدائی کہا جاتا ہے۔ و ہوا لیسعی بحال العبد الممرد۔ اور غلام سرکش کے حال میں۔ (یہ) زیادہ مناسب ہے۔ اور غلام کی سرکشی بغیر اجازت نکاح کر لینے سے ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل مفید ہے کہ یہ کلام رد و قبول ہے۔ اور ہوا دینی فوکان الحکل علیہ اولیٰ۔ یا رو بہت نزدیک ہے تو اسی رد و قبول کرنا اولیٰ ہو گا۔ پس یعنی اگر ہم اسکو حقیقی فراق و طلاق پر مجبور کر دیں تو یہ بیچ ہو گا کہ نکاح کو مولیٰ نے ثابت کر کے پھر طلاق کا حکم دیکر اٹھایا اور اگر رواج کے معنی میں رد و قبول کر دیں۔ یعنی اسکا نہ اجازت نہی بلکہ رد کر دیا تو یہ تو یہ ہو گا کہ مولیٰ نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہونے دیا تو زیادہ نزدیک و آسان ہی ہو گا۔

اجازت دیکر دوسرے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا۔ وان قال طلقها تطلقہ۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے
 طلاق دینا فت۔ تو بھی مثل اول کے ملکہ تاکید ہی حکم پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ۔
 ملک الرجعة۔ تبخیر رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ فہذا اجازۃ۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہے۔ لان الطلاق الرجعی لا یکون الا فی
 نکاح صحیح فیتعین الاجازۃ۔ کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہونہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا مستحسن ہوگا فت۔
 پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت یا تو کلام صریح سے ہو یا ایسے کلام مجمل سے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو۔ م۔ و من قال بعیدہ
 تزویج ہذہ الامتہ۔ اور جس مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزویج کرے فت۔ پس آیا تزویج صحیح کا حکم ہوگا یا
 تزویج فاسد کو بھی شامل ہے کیونکہ تزویج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد چنانچہ فرمایا۔ فتزوجہا کا فاسد۔ پس غلام نے اس باندی سے
 فاسد نکاح کے طور پر تزویج کر لیا فت۔ یعنی بشرط صحت اندگاہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی۔ و دخل بہا۔ اور غلام نے اس عورت سے
 ساتھ دخول بھی کر لیا فت۔ حتیٰ کہ مہر لازم آگیا۔ فاتیہہ بیاع فی المہر تو غلام مذکور ہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا فت۔ اور مولیٰ کا اجازت
 دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا۔ عتہ ابی حنیفہ ج۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال ابو حنیفہ اذا اعتق۔ اور جو باندی
 نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے یہ مہر لیا جائیگا فت۔ باطل فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ مولیٰ کی اجازت نہیں ہے۔ و
 ان الاذن فی النکاح یقتضی القصاص و الجائز عندہ فیکون ہذا المہر ظاہر فی حق المولیٰ و عندہ ہا نصرت الی الجائز الا غیر ظہار
 کیونکہ ظاہر فی حق المولیٰ قبول اخذ نہ بعد الاختاق۔ اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا
 نکاح فاسد و نکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو یہ ہر دو نکاح فاسد کی دلی سے لازم آیا۔ مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوگا (حتیٰ کہ اسکا غلام
 فروخت ہوگا) اور صاحبین رحمہ کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہوگی نہ غیر جائز کی طرف تو یہ ہر مولیٰ کے حق
 میں ظاہر نہیں ہوگا (کیونکہ اسنے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس ہر کے واسطے غلام بعد آزاد کیے جانے کے موقوف
 ہوگا۔ لہذا ان المقصود من النکاح فی المستقبل الاعفاء و التخصیص و ذلک بالجائز۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ
 زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپکو عقیقہ کرنا اور شرمگاہ کو محفوظ کر لینا۔ اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے
 و لہذا لو حلت لا یتزوج نصرت الی الجائز۔ اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزویج نہیں کرے گا تو یہ نکاح جائز کی طرف
 راجع ہوگی فت۔ حتیٰ کہ نکاح جائز کیا تو چھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا ہوگا۔ ہاں اگر قسم کھائے کہ زمانہ ماضی میں
 اسنے تزویج نہیں کیا حالانکہ اسنے فاسد نکاح کیا تھا تو چھوٹا ہو گیا کما فی المبوط۔ اور یہاں مولیٰ کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کیونکہ
 ظاہر نہ صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی۔ بخلاف البیع۔ بخلاف بیع کے فت۔ کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البیہ بیع صحیح و بیع فاسد
 دونوں کو شامل ہے۔ لان لبض المقاصد حاصل و ہولک المقصرات۔ کیونکہ بقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ
 تصرفات کی قدرت ہے۔ و لہ ان اللفظ مطلق فیحیی علی الطلاق۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ لفظ طلاق ہی میں وہ اپنے طلاق
 پر جاری کیا جائیگا فت۔ وجب کہا کہ تو اس باندی سے تزویج کر۔ تو تزویج مطلقاً خواہ صحیح ہو یا فاسد ہوا اسکی اجازت میں آگیا۔
 کما فی البیع۔ جیسے بیع میں فت۔ بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل بخلاف توکیل کے چنانچہ اگر توکیل کیا کہ مہر نکاح کو دے
 فاسد نکاح کو شامل نہیں حتیٰ کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے توکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کر سکتا بخلاف بیع کے۔ ہ۔ اور یہ کہنا کہ بیع
 میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے۔ یہ فرق صحیح نہیں۔ و بعض المقاصد فی النکاح القاصد حاصل
 اور فاسد نکاح میں بھی بعض مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب و وجوب المہر و العتہ علی اعتبار وجہ الوطی۔ جیسے
 نسب ثابت ہونا اور مہر و عدت واجب ہونا یا اعتبار و طی پائے جانے کے فت۔ اگرچہ عدت کا شمار کچھ یہاں مقصود امور میں نہیں
 نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البیہ معارض ہوتا بشرطیکہ ہی حکم ہوتا مگر وہ تو عرف مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ فاسد نکاح میں جنس

علیٰ ہندہ الطریقہ۔ اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ منسوخ ہو۔ مسئلہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی کہ تزویج نہ کروں گا تو نہ تزویج کرنے سے بھی حائض ہو جائیگا۔ اور بر تقدیر تسلیم بیان نکاح کا قیاس قسم پر منع ہے، سو اس لئے کہ قسم کا مدعا صرف در و اج پر ہو، بخلاف نکاح کے۔ م۔ ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر مولیٰ کی نیت فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صحیح فاسد نکاح کی اجازت دے تو نکاح فاسد و صحیح دونوں جائز ہیں النہر۔ واضح ہو کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اس لئے اپنے معاملات میں اپنے اوپر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن میں ہوتا ہے۔ ومن تزویج عبداً مدیوناً ما ذواتہ امرأۃ۔ اور جس شخص نے غلام قرضدار یا دون تجارت کو ایک عورت بیاہ دی۔ یعنی مولیٰ نے اجازت دی۔ جائز۔ تو نکاح جائز ہو۔ فقہ اور عورت کا ہر بھی مثل تجارتی قرضوں کے اس غلام کی گردن میں متعلق ہو جائیگا۔ والمرأۃ اسوۃ للفرس فی مہربا۔ اور عورت اپنے مہر کے بارہ میں وہ سب سے قرض خواہوں کے ساتھ یکساں برابر کی شریک ہوگی۔ فقہ۔ یہ نہیں ہوگا کہ قرض خواہ لوگ مقدم ہوں۔ پس اگر غلام مثلاً دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرض خواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درم ہے اور چوتھی عورت جس کا ہر ایک ہزار درم ہے ہر ایک اس دو ہزار میں سے چارم لینے پانچ سو درم پاویگا اور باقی کا مطالبہ بعد ازادی کے کر سکتا ہے۔ غرض کہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرض خواہ کو حصہ ملے جائیگا۔ اور عورت بھی اس کے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے۔ ومعناہ اذا کان النکاح مہراً مثل۔ اور مراد یہ کہ برابری کا حق قوتاً کہ نکاح مذکور ہر مثل کے عوض ہوتا ہو۔ یا کم ہو تو غرض کہ زیادہ نہ ہو۔ ورنہ قدر ہر مثل میں تو عورت بھی قرض خواہوں کے برابر ہوتی اور زیادہ میں متاخر حتیٰ کہ جب قرض خواہوں سے پہلے جاوے تو زائد کے لئے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ حالت مرض کے قرضہ سے مقدم ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ ہر مثل سے کم کی صورت میں عورت لا محالہ قرض خواہوں کے برابر حق شرکت رکھتی ہے۔ وجہ ان سبب ولایۃ المولیٰ علیہ الرقیۃ علی ما ذکرہ۔ اور یکساں سستی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا غلام کی گردن کا مالک ہونا ہی مولیٰ کی ولایت کا سبب ہے، چنانچہ ہم اس کو بیان کرتے ہیں۔ فقہ۔ آئندہ مسئلہ میں۔ تو جب مولیٰ نے اس کا نکاح کیا تو مولیٰ نے اس پر ہر چھوڑ دیا۔ و النکاح لا یلاقی حق الفرم بالابطال مصلوہ۔ اور نکاح بیان قرض خواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح نہیں متصل ہوا کہ ان کے حقوق یا اطل کرنے کا قصد ہو۔ بلکہ نکاح تو بمقتضای شریعت اور حفظ حرمت ہے تو اس سے قرض خواہوں کا قرضہ باطل کرنا علی مقہود نہیں ہوا۔ الا انہ۔ لیکن یہ بات فقہ میں شک ہوئی کہ فقہنا قرض خواہوں کے حق میں سنا عتد پیدا ہوگئی۔ اس طرح کہ۔ اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لا ہر دلہ۔ جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے جوڑا ہو گیا کہ اس کا کچھ دفعہ نہیں ہو۔ فقہ کیونکہ نکاح بدون مال نہیں ہوتا۔ فشاہد دین الاستہلاک۔ تو دین ہر شاہد دین تہلک کے ہو گیا۔ فقہ یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر دیا تو اس کا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت اس کو جس سے تنہا یا کہ دین متعلق ہوا اور دونوں صورتوں میں قرضہ اصلی ہے تو قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حق ہوا۔ وصار کا لم یقض المدیون اذا تزویج امرأۃ فمہر شلہا اسوۃ الفرم۔ تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہو گیا جو ایسے مرض میں مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری میں مر گیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اس نے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے ہر مثل کے قرضوں کے ساتھ برابر کی مقدار شریک ہو۔ فقہ۔ پس اگر زیادہ قرضہ (۸) اشرفی اور بکر کا (۱۲) اشرفی اور خالد کا (۱۵) اشرفی اور عورت کا مہر (۱۶) اشرفی ہے اور اسے قدر اس کا مہر مثل بھی ہے پھر مریض مر گیا اور (۱۹) اشرفیان ترکہ چھوڑیں (گو یا غلام (۱۹) اشرفیوں کو فروخت ہو) تو ترکہ میں سے بکر کو (۳) اور بکر کو (۱۷) اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسے قدر عورت کو ملیگا۔ (فروع) اگر مولیٰ نے غلام کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اس کی گردن سے متعلق رہیگا چنانچہ مولیٰ سے ساتھ جائیگا جیسے کسی کا مال تلف کر لے کا تاوان ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ عورت کو مشتری کے پاس سے بطلان مہر اس کو فروخت کرانے کا اختیار ہے۔ م۔ اور یہی اختیار ہے کہ مولیٰ کی سب سے فسخ کر دے جیسے قرض خواہوں کو اختیار ہوتا ہے۔ م۔ واضح ہو کہ ہر کے واسطے غلام ایک بار فروخت ہوگا اور باقی کا

مطالبہ بعد ازاد ہو جانے کے رہا لیکن اگر مولیٰ نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہو گیا لیکن اس صورت میں اگر اسپر غیر کمال تلف کرے گا یا تجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہو گا۔ م۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے یا یا تو مرد واجب نہیں۔ ت۔ یہی اصح ہے الاولیٰ اچھو۔ و سن تزویج است۔ اور جس نے بیادہی اپنی باندی فسخ یا ام ولد خواہ غلام کو یا آزاد کو۔ غلیس علیہ ان یہ ہوتا ہے التزویج۔ تو مولیٰ پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اسکے شوہر کے گھر میں بیادہی۔ فسخ اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے۔ م۔ اگر چہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کر لی ہو۔ و لکنہما متخیرم المولیٰ۔ و لیکن باندی مذکورہ اپنے مولیٰ کی خدمت کرتی رہے گی۔ اور شوہر کو حکم نکاح سپرد کرنا اس طرح ہو کہ۔ و یتقوا للزوج مٹی ظفرت بہا و طہیتھا شوہر سے کہا جائیگا کہ جب تو اس عورت پر قابو پاوے اس سے دلی کرے فسخ در حالیکہ وہ مولیٰ کی خدمت سے فارغ ہو۔ ت۔ لان حق المولیٰ فی الاستخدام باقی۔ کیونکہ خدمت لینے میں مولیٰ کا حق باقی ہے فسخ کچھ نکاح کی اجازت دینے سے نہیں گیا و التیوینہ البطلان لہ۔ اور شوہر کے گھر لے آئے اس حق التعمیر کا باطل کرنا ہو گا فسخ حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولیٰ پر شوہر کے گھر لے آئے واجب نہوا۔ م۔ لیکن باندی کے واسطے نفقہ دینا نہیں ہو گا۔ ت۔ فان بواہا معہ بیٹا۔ پھر اگر مولیٰ نے (باعتبار خود) اس باندی کو شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بسایا فسخ یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دینی اگر چہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے یا دن حکم مولیٰ کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ ن۔ قلہا النفقۃ و السكنی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ دینا نہیں ہو گا۔ اور شوہر پر واجب ہے حتیٰ کہ غلام ہو تو اسکے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا یا بچہ یا رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑ دے تو باندی کے واسطے نفقہ دینا نہیں ہو گا۔ و الا فلا۔ و نہین۔ لان النفقۃ لتقابل الاحتیاس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتیاس ہے فسخ احتیاس کو بنا بند کرنا۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں۔ اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے۔ و لو بواہا بیٹا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کو شوہر کے ساتھ کسی مکان میں شہب یا شہی دی فسخ اور اپنا حق طلاق خود ساقط کیا۔ ثم بد الہ ان فیستخرجہ ذلک۔ پھر اسکی رائے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے فسخ کہ شہب یا شہی کی اجازت منسوخ کر دے اور شوہر سے نفقہ بھی ساقط ہو جائیگا۔ لان الحق باقی لبقاۃ المالك فلا یسقط بالقبول کا لایسقط بالنکاح۔ کیونکہ حق مولیٰ تو باقی ہے بوجہ ملک باقی ہونے کے تو بیوی کی وجہ سے ساقط نہیں ہو گا جیسے نکاح کر دینے سے غلام نہیں ہوا فسخ۔ واضح ہو کہ مولیٰ اپنی باندی کو سفر میں ایجاوے اگرچہ اسکا شوہر مانع ہو الطہیرہ۔ قال رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ ذکر تزویج المولیٰ عبیدہ و امہ و لم ینکر رضاعا۔ امام محمد نے جامع منہج میں مولیٰ کا اپنا غلام و باندی بیادہی نہ کرنا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا۔ اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اسکی رضامندی سے بیادہی کرنا مطلقاً نہ کرے۔ و ہذا یرجع الے ما یحدثان للمولیٰ اجبارہا علی النکاح۔ اور اسے اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے کہ مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے۔ فسخ۔ اگرچہ وہ راضی نہ ہوں اور اگرچہ بالغ ہوں۔ و عنہ الشافعی لا یرجع الیہ۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کر کے کا اختیار نہیں ہے۔ و ہو وروایہ عن ابی حنیفہ۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے ایک روایت ہے فسخ۔ اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جو کو طحاوی رحمہ نے روایت کیا۔ لان النکاح من خصائص الآدمیۃ۔ کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے فسخ اور آدمیت و انسانیت کسی شخص کی ملک نہیں ہو سکتی ہے۔ و العبد و اخل تحت ملک المولیٰ من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولیٰ کے تحت ملک اس راہ سے داخل ہو کہ وہ مال ہے فسخ نہ از راہ آدمیت۔ فلا ملک انکاحہ۔ تو مولیٰ اسکے نکاح کرنے کا مالک نہیں فسخ یعنی اسکے آدمیت کے خاصہ کا بچہ مالک نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے میں الی کچھ تاخیر و نہیں ہو بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف آدمیت۔ بر خلاف باندی کے فسخ کہ بلا تعاقب جبراً اسکا نکاح کر کے بھی بے شرح و نظر دی۔ لانہ مالک منافع یضہر فیہ ملک تملیکہا۔ کیونکہ مولیٰ اپنی

باندی کے بغض کی نفعتوں کا مالک ہو تو ان منافع کو غیر کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہو۔ لیکن فحش کی نفعت دنیا شرعاً بطریق نکاح
 فرض ہو تو نکاح کرنا اسکے اختیار میں ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جو کچھ اختیار ازراہ مالی نفعت ہو نہ ازراہ آدمیت ہو اور غلام میں چونکہ
 مالی نفعت نہایت قوی ہے نہیں ہو۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہو کہ مالی نفعت کچھ مہر میں منحصر نہیں بلکہ جن امور سے مال کی درستی ہو
 وہ بھی جائز ہیں لہذا ظاہر الرواۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہو۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ اور ہماری
 دلیل یہ کہ نکاح کرنے میں اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہے۔ لہذا فیہ تھبہ سن الزنا الذی ہو سبب الہلاک
 والنقصان۔ کیونکہ نکاح کرنے میں غلام کو محفوظ کر لینا زنا کاری سے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہو۔ اگرچہ غلام
 پر ہم نہیں مگر کڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہے۔ فیملکہ اعتباراً بالامتنہ۔ تو مولیٰ نکاح کرنے کا مالک ہو اقیاس باندی
 کے قوت یعنی جیسے باندی میں اسکو ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہو اسی طرح غلام میں ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہو۔ بخلاف ملکات
 و ملکات تبتہ۔ برخلاف ایسے غلام کے جسکو قود مشہد لکھ دیا ہو اور ایسی باندی کی جو دوشنبہ پانچویں ہو۔ یعنی اسقدر مال کا کہ راستہ
 او اگرے تو وہ آزاد ہو پس ملکات یا ملکاتہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہو۔ ۲۔ لانتھا التھقا بالاحرار تصرفاً۔ کیونکہ یہ دونوں
 تصرف کی راہ سے آزادوں میں مل چکے۔ فیشرط رضا تھا۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہے۔ قوت جیسے ازراہ ذاتی
 ملکیت کے انکو مولیٰ کی اجازت لینا شرط ہے۔ قال ومن زوج امته فمقتلہا۔ فرمایا کہ اور جیسے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر فودر کو
 قتل کر ڈالا۔ اگرچہ خلا و چوک سے قتل کیا ہو۔ قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ یہ قتل جو مولیٰ کے فعل سے ہو قبل اسکے
 واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اسکے ساتھ داخل کرے۔ قوت۔ یا خلوت صحیح کرے جس سے ہر شاکہ ہو جاتا ہو اور حال یہ کہ مولیٰ ملکیت آدمی ہو
 طفل نہیں ہو۔ ۳۔ قللا مہر لہما عند الی حقیقتہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ تو تمام ابو حنیفہ زوجہ کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر
 نہیں ہوگا۔ جو کہ مولیٰ کا حق ہو گا۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ وقال علیہ المہر لمولوا یا اعتباراً باموتہا حق
 التھقا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولیٰ کے واسطے مہر واجب ہوگا بقیاس اسکے خود اپنی موت سے مر جانے کے
 قوت۔ یعنی اگر اپنی موت سے مر جائی تو ہر شاکہ ہو کہ لازم آتا اسی طرح مولیٰ کے فعل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ و ہذا
 لان المقتول میت باجلہ۔ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہو وہ اپنی اجل پر میرتا ہو۔ قوت یہی تمام اہل اہل
 والجماع کا مذہب و اعتقاد صحیح ہے برخلاف معتزلہ وغیرہ کہ ان کے جو سمجھتے ہیں کہ اسکی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اسکی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ
 یہ بالکل باطل ہے اور اللہ تعالیٰ نے مقتول کی اسقدر حیات بقدر عمر فرمائی تھی۔ لہذا ہر شاکہ ہونے میں جیسے قتل سے اپنے وقت پر ہو
 ویسے ہی بقیہ سب ظاہری یا مرض کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ فصار کما اذا قتلہ اجنبی۔ پس مولیٰ کا قتل کرنا ایسا ہو گیا جیسے
 باندی کہ کسی اجنبی نے قتل کیا۔ قوت۔ حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں بالاتفاق ہر مہر واجب ہو تو مولیٰ کے قتل کرنے میں بھی ہر مہر
 مہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ منع المبدل قبل التسليم فیما زی منع المبدل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے مبدل کو اپنی
 بضع کی چیز کو سہر کرنے سے پہلے منع کر لیا تو اسکو بدل یعنی ہر رو کے بدلنے کے ساتھ بدلا دیا جائیگا۔ کما اذا ارتدت الحرة۔ جیسے آزادہ عورت
 مرتد ہو گئی۔ قوت۔ تو وہ جو رو بنانے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اسکا مہر ساقط ہو جاتا ہو اور جیسے کفر شرک باطنی
 موت یقینی ہو ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہو۔ اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اجل پر میرا ہو لیکن کلام تو احکام میں ہے۔ اور احکام میں
 فرق ہے۔ والقتل فی احکام اللہ نیا جیل التلاقا حتی وجب القصاص والہتہ۔ اور دنیاوی احکام میں قتل کو تلف کرنا
 ٹھہرا گیا حتی کہ قصاص و دیت واجب ہو کرتی ہے۔ فلذا فی حق المہر پس یون ہی ہر کے حق میں۔ قوت۔ مولیٰ کا باندی کو قتل کرنا
 سفلو علیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قبل سہر لگی ہو تو مہر ساقط ہوا۔ (فروع) اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط ہوگا کیونکہ اس
 پر قصاص ہے۔ جیسے بعد داخل کے مولیٰ کا قتل کرنا۔ اگر مولیٰ نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اس پر قابض نہیں یا سلطان کے ہاتھ فرض

یا باندی خود غائب ہوئی۔ یا مولیٰ نے قبل دخول اسکو آزاد کیا اور اسنے اپنے کو اختیار کیا حتیٰ کہ نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق ہر کا مطالعہ باطل
ہے۔ مع۔ وان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجہا۔ اور اگر آزادہ عورت نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا قبل اسکے کہ
شوہر اسکے ساتھ دخول کرے۔ فت۔ یا اسکے وارث نے اسکو قتل کیا۔ اور یہی حکم باندی میں قبول صحیح ہے۔ ق۔ فلهما المهر متوکل
حرہ کے واسطے مهر واجب ہوگا۔ فت۔ جو اسکی پیرائت ٹھہرے گا۔ بخلاف خالہ فرح ہو تو بیعتہ بالردۃ و بقتل المولیٰ امتہ و ایجاب
ما یبایناہ۔ بخلاف قول زفر حرہ کے کہ نہیں واجب ہوگا۔ فرح اسکو مرتد ہو جانے پر اور مولیٰ کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے
ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی نفیس نفیس علیہ میں امر مشترک جو وجہ قیاس ہے کہ آزادہ کا مرتد ہونا اور مولیٰ کا
باندی قتل کرنا اسواسطے ہر سا قتل کرنا تھا کہ ببطلان کیلیم نہایت کیا یہی آزادہ کے قتل میں موجود ہے اور باندی کے بارہ میں روایت
نہیں اور شائع نے اختلاف کیا اور قاضیان نے کہا کہ کشتیج یہ کہ اسکا حکم مثل حرہ کے ہے۔ ولما ان جنایۃ المہاجر علی نفسہ غیر معتبرۃ
فی حق احکام الدنیا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہے۔ فت۔ اگرچہ آخرت میں
وہ جہنمی ہوگا۔ فت۔ یا یہ موہما حنفی النہما۔ اور عورت کا خودکشی کرنا بخیر نہ اپنی خود موت مرنے کے ہے۔ فت۔ تو ہر تاکہ دو واجب ہوا۔
بخلاف قتل المولے امتہ لانه لیتجرب فی احکام الدنیا حتیٰ تجب الکفارة علیہ۔ بخلاف مولیٰ کا اپنی باندی ارڈالنے کے کہ وہ
تو دنیاوی احکام میں معتبر نہ رہتی کہ مولیٰ پر اس قتل کا کفارہ لازم ہوگا۔ فت۔ اگرچہ قصاص لازم نہ ہو۔ قال فی الجامع لمصنفہ وادوا
الزوج امتہ فالاذن فی العزل الی المولے۔ اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اسکے مولیٰ کے اختیار میں
ہے۔ فت۔ کیونکہ عزل تو یہی کہ جماع میں اندر انزال نہ کرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو بچہ ہو تا وہ مولیٰ کا ملک ہو تا تو عزل کی اجازت
اجازت ہے۔ بخلاف ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وعن ابی یوسف و محمد رحم ان الاذن الیہما۔ اور امام ابو یوسف
رحم سے روایت لا اور آئی کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے۔ فت۔ جیسے آزادہ عورت میں ہے۔ لان الوطی حرمہما حتیٰ
ثبت لہما ولایۃ المطالبة۔ کہونکہ وطی تو باندی کا حق ہے حتیٰ کہ اسکو مطالعہ کا استحقاق ہے۔ فت۔ یعنی اگر شوہر ایسا نہ کرے تو وہ خود مطالعہ
کر سکتی ہے۔ ففی العزل تنقیس حرمہما۔ اور عزل میں اسکے حق میں کمی کی کہ نہ ہوگا۔ فت۔ اور یہ جائز نہیں۔ فی شہد طر رضاہا لکما فی
الحرقہ۔ تو باندی مشکوہ کی رضامندی ستر ہے جیسے آزادہ نہ کہہ دینے۔ بخلاف الامتہ المملوۃ۔ بخلاف اپنی ملک باندی کے فت۔
کہ مولیٰ اس سے وطی کرے نہ میں خود مختار ہے۔ لانه لا مطالعۃ لہا فلا یجوز رضاہا۔ کہ نہ ملک باندی کے لیے وطی کا مطالعہ نہیں تو اسکی
رضامندی بھی بشرط نہیں ہے۔ فت۔ پس مولیٰ یا وجود اسکی ناخوشی کے عزل کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ
اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہے کہ کہے یہ مہاجرین اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں
چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ کہ قطرہ سی جو سوراخ میں رہ گیا تھا دوسری وطی میں منتقل ہو گیا۔ ہ۔ ۶۔ غلط روایت
میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولیٰ کے قبضہ میں ہے۔ و وجہ ظاہر الامور ان العزل یثبیل بقتلہ والد۔ و وجہ المولیٰ فی غیر
رضاء۔ اور ظاہر روایت کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقتود میں نسل ہے اور بچہ حق المولیٰ ہے تو مولیٰ کی رضامندی معتبر ہے۔ فت۔ اور باندی
کا مطالعہ وطی ہے نہ تلفہ و انما اور تلفہ سے حق المولیٰ متعلق ہے۔ و ہذا فارقہ۔ اور اسی دلیل سے مشکوہ باندی کا مشکوہ
حرہ سے فرق ہو گیا۔ فت۔ کیونکہ فرزند مشکوہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہے۔ فت۔ جب عزل کا اختیار مولیٰ کو ہوا اور کسی آزاد
نے اسکی باندی سے نکاح چاہا اور مولیٰ نے عزل کی اجازت نہ دی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولیٰ سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی
شرط کر لی تو صحیح ہے اور اس نکاح میں جو اولاد بنے وہ آزاد ہوگی۔ فت۔ اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزادہ عورت
میں بھی بغیر اسکے رضامندی کے عزل کرنا جائز ہے۔ ق۔ ۷۔ د۔ ۱۔ اگر خوف فساد زمانہ کے چارہ سے پہلے کسی معالجہ سے حمل گرایا تو بغیر
اجازت شوہر بھی جائز ہے۔ د۔ ۲۔ عزل عامہ علمائے نزدیک جائز ہے اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جانا بلیل و شہید

اور اگر باندی کا مالک ہو تو اسکی اجازت سے عزل کر سکتا ہے۔

ذاک الواد اعظمی یعنی یہ خفیہ زندہ درگور کہ نامزد مرد مسلمان عن عائشہ رضی اللہ عنہا اور اس کے موافق ابن مسعود رضی اللہ عنہما اور منع کناد
 دارنا حضرت عمر و عثمان و علی سے ثابت ہے۔ مین کہتا ہوں کہ شاید منع بے موقع عزل پر ہوگا مانند آزادہ عورت کے یا وہ وقت کہ کثرت نسل
 و جماعت کو مقتضی تھا کہ نہ انھیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو ابھی ثابت ہو گئے انھیں ابن العمام رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے چنانچہ صحیحین میں حضرت
 جابر رضی اللہ عنہ سے اور سنن میں ابو سعید خدری سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منع نکرتا باوجود علم کے بطریق صحیحہ متعدد موجود ہے اور سوائے ان کے حضرت
 علی و سعد بن ابی وقاص و زبیر بن ثابت و ابو ایوب و ابن عباس و حسن بن علی و ثباب بن الارت و عبد اللہ بن مسعود و ابو ہریرہ
 وغیرہم سے صحیح روایات ہیں اور زندہ درگور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سے یعنی سلاہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر علم پھر خلق دیگر ہو جائے
 جدید کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم کو دیر تک سلامت رکھے و تمام کلام فی الفتح
 لابن العمام م۔ و ان تروہ جنت ما فتن مولانا۔ اور اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے خود نکاح کیا فتن باسولی نے نکاح
 کر دیا۔ ثم اعتقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی۔ فلہا الخیار۔ تو باندی کے واسطے خیار ہے فتن چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو پھر طلاق
 سے بڑھ کر شین طلاق کی ملکیت ہو گئی۔ اور چاہے فسخ کر دے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ میں نے اپنا خیار نہیں مانا تھا اب مجھے معلوم ہوا
 تو میں نے فسخ نکاح کر دیا و غرض بقول و فسخ ہو جائیگا۔ چرا کا ان زوجھا او تعبدا۔ چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو فتن
 اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر میں یہ اختیار نہ پاوگی کہ پس غلام میں تو بالافتاق اختیار ہو اور آزاد شوہر میں اختلاف ہوا
 اور ارجح اس میں قول ابی حنیفہ رحمہ ہو کیونکہ قیاس تو دونوں طرف موجود ہے کیونکہ قیاس ابو حنیفہ رحمہ کو یہ روایات صحیحہ بھی ہوگی۔ مگر یہ کہ
 کہ صحیحین میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے اپنی آزاد کی مولیٰ باندی بربرہ رضی اللہ عنہا کے حق میں تین فصلت مروی ہیں الخ۔ مین ہو کہ
 میں نے بربرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اسکا شوہر کے بارہ میں اختیار دیا پس اسنے اپنے نفس کو اختیار کر لیا
 اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی مولیٰ کو اختیار فسخ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہو کہ بربرہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نام تھا
 اور انام مروی ہیں کہ حبیب بربرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی فسخ نکاح کیا تو وہ اسکی خوشامدین پیچھے پھرتا اور روتا تھا اور مروی ہے کہ
 بربرہ رضی اللہ عنہا سے سفارش کی گئی تو اسنے بعد استفسار اس امر کے کہ یہ حکم آگے کے طور پر سپرد لازم نہیں ہو قبول کیا۔ لیکن کلام اس میں ہے کہ
 کہ کیا وہ آزاد ہو گیا تھا یا اسوقت میں غلام تھا پس آئین روایات مختلف ہیں اور انھیں یہ ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے
 بربرہ رضی اللہ عنہا کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسود رحمہ پھر اسود رحمہ کی چلہ روایات صحیحین میں کھن من بن ہن سب میں یہی آیا کہ وہ
 آزاد تھا۔ دوم عروہ بن الزبیر سے اسنے ایک روایت میں آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے میں آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونوں روایتیں
 صحیح ہیں۔ سوم قاسم بن یسیر سے انکی ایک روایت میں آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت میں شک کیا حالانکہ دونوں صحیح الاسناد ہیں
 بن ابن عباس سے روایات میں اختلاف نہیں کہ میں نے اسکو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا۔ بخاری رحمہ نے خود روایات مختلفہ اسکا بیان
 اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہیں اور ابن عباس کا قول اصح ہے مگر ہمارے نزدیک تو مرسل میں زیادہ جرم ہوتا ہے
 اور ابن عباس کا قول تو خود مختل ہے کہ منقولہ بیان یہ کہ اسکا شوہر کوئی عرب اصلی آزاد نہیں تھا بلکہ میں نے دیکھا وہ حبشی غلام
 میں سے تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وقت آزادی بربرہ رضی اللہ عنہا کے بھی وہ غلام ہو۔ اگر کہو کہ شاید پیچھے آزاد ہو گیا ہو۔ ہم کہتے
 کہ راہ یہی ہے کہ صحاح روایات اہل القن و حفظ مثل اسانید صحیح بخاری میں یہ نہیں چاہیے کہ اسود عروہ وقت ہم کی خلا بر مجول
 کہو۔ بلکہ توفیق لازم ہو اور توفیق کی دو صورتیں ایک یہ کہ جیسا کہنے کہا کہ وقت آزادی بربرہ رضی اللہ عنہا کے غلام تھا پھر آزاد ہو گیا لیکن یہ تو
 صحیح نہیں اسلیے کہ خود صحیحین میں ثابت ہے کہ وہ وقت آزادی بربرہ رضی اللہ عنہا کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ میں مروی ہے ترمذی نے کہا کہ
 حدیث حسن صحیح۔ تو یہ قابل تاویل نہیں ہو پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق میں حبشی غلاموں سے تھا جو بروقت آزادی بربرہ رضی اللہ عنہا
 کے آزاد ہو چکا تھا۔ فعلی ہذا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ یہی معنی ہیں اور صحیح مسلم میں عروہ رحمہ کا قول کہ اسکا شوہر غلام تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

بریرہ کو مختار کیا اور اگر اسکا شوہر آزاد ہوتا تو مختار نہ کرتے۔ یعنی یہ ہیں کہ اسکا شوہر دراصل حبشی غلام تھا اور اگر عوب آزاد میں سے ہوتا تو شرافت ذاتی سے بریرہ کو مختار نہ فرماتے۔ علاوہ بریرہ کی دلیل ہے اور دوسرے راویوں نے دیادت ثابت کی یعنی اسکا غلام ہونا تو معلوم تھا پھر جب اسود و قاسم کے نزدیک آزاد ہو جانا بدلیل مستحق ہونا نہ بظاہر صورت تب ہی انھوں نے جرم کیا کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث میں محقق ہو چکا کہ فقہ کی زیادت و انہیات مقبول ہو بہ نسبت دوسرے کے نفی کی تو بالضرور یہی مقبول ہے اور اس سے انکار کرنا مکابیرہ و تعصب ہے۔ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑا جاوے تو ہم کہتے ہیں کہ اختیار دیا جانا علی الاطلاق ہو کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہیں ہے۔ لفظ علیہ السلام لبریرہ حین نکاح لکت بضعک فاختاری۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بریرہ آزاد کی گئی کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوئی پس تو اختیار کر۔ چاہے نکاح رکھنا یا فسخ کرنا۔ اسکو ابن سعد نے طبقات میں عبیدی رحمہ سے مرسل کیا اور دارقطنی نے موصول بحديث عائشہ رضی اللہ عنہا اسطرح روایت کیا کہ جبکہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہو گئی پس مفہوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی آزاد ہوئی۔ فالتعلیل بملک البضع صمد مطلقا۔ پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا بطور اطلاق صاف ہوا۔ کچھ یہ نہیں کہ تیرا شوہر غلام ہے تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقا مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا۔ فی تفسیر التفصیلین۔ تیرے شوہر صورتوں کو شامل ہے۔ خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی۔ والشافعی رحمہما اللہ فیما اذا کان زوجہا حراً۔ اور شافعی رحمہما (و مالک) ہماری مخالفت کرتے ہیں در صورتیکہ اسکا شوہر مرد آزاد ہو۔ تو معتقد کہ اختیار فسخ نہیں ہے۔ و ہو مجموع بہ۔ حالانکہ شافعی رحمہما پر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہو۔ یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ولانہ مرد و مالک علیہا عن العتق فملک الزوج علیہا بعد ثلاث تطلیقات۔ اور بدلیل آنکہ معتقد پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت بڑھ جائیگی کہ بعد عتق کے شوہر اسپر تین طلاق کا مالک ہو جائیگا۔ حالانکہ نکاح بحالت ملک ہونے میں صرف دو طلاق کا مالک تھا کیونکہ باندی کے حق میں کابل طلاق صرف دو ہیں اور اب آزاد ہوئی تو تین طلاق کا مالک ہوا۔ فملک رفع اصل العقد وقعا للز یا دۃ۔ تو معتقد کہ اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تاکہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے دفع کر سکے۔ اور کفر کی وجہ سے اختیار نہیں بلکہ کفر تو ابتدا سے نکاح میں شرط ہے اور یہاں تا تیرہ باندی بدقوت اسکے تحت میں رہی پس نکاح باقی رہنے کی حالت میں کفر شرط نہیں ہے۔ و کذا لک الملکا ثبۃ۔ اور یہی حکم مکاتیب باندی کا ہے۔ فسخ کے نسل ملوک قنہ کے اسکو بھی اختیار عتق ہوتا ہے۔ یعنی اذا تزوجت باذن مولانا ثم ثقت۔ یعنی جب سکا ثبہ نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد ہو گئی۔ یعنی مال کما بت او اگر کے آزاد ہوئی۔ ع۔ اور اگر اسنے بغیر اجازت مولیٰ کے خود نکاح باندھا ہو تو اسکو خیار العتق نہیں جیسے ملوک قنہ میں ہوتا ہے۔ و دفع۔ و قال زفر رحمہما لا خيار لها لان العقد لہذا علیہا یرضا با وکان المهر لہا فکذا فی الاثبات الخیار۔ اور زفر رحمہما نے کہا کہ معتقد سکا ثبہ کو خیار عتق نہیں کیونکہ عقد تو اسکی رضا مندی سے اسپر نافذ ہوا اور یہ بھی اسی کا ہے تو اسکے لیے خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ ف۔ اگر کہو کہ پھر ملوک قنہ کی رضا مندی سے اگر نکاح ہوا ہو تو اسکے لیے بھی خیار عتق ہونا چاہیے جو اب دیا کہ۔ بخلاف الامتہ لانہ لا یعبر برضایا۔ برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اسکی رضا مندی کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ اور نیز دلیل یہ کہ خیار عتق کی حدیث مذکور کہ لکت بضعک فاختاری۔ یہ بھی سکا ثبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ سکا ثبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہو چکی تھی۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ خود ملوک قنہ۔ ان صرف تجارتی امور میں اسکا تصرف خود مختار کیا گیا وہ بھی اس قید سے کہ مولیٰ کا نفوذ ان نہ ہو۔ مع۔ تو نفی شامل ہے اور رضا مندی و مہر کا بیان کچھ تعلق نہیں۔ م۔ ولان ان لہذا از یاد الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اسپر ملکیت کا بڑھ جانا۔ و طلاق سے تین طلاق ہو جانا وغیرہ۔ و قہ و جہد نا باقی الملکا ثبۃ۔ اور یہ علت ہونے کا ثبہ میں بھی باقی۔ لان حدیثا قہوان۔ کیونکہ اسکی حالت دو چیزیں تھیں۔ ف۔

عائشہ رضی اللہ عنہا اسطرح روایت کیا کہ جبکہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہو گئی پس مفہوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی آزاد ہوئی۔ فالتعلیل بملک البضع صمد مطلقا۔ پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا بطور اطلاق صاف ہوا۔ کچھ یہ نہیں کہ تیرا شوہر غلام ہے تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقا مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا۔ فی تفسیر التفصیلین۔ تیرے شوہر صورتوں کو شامل ہے۔ خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی۔ والشافعی رحمہما اللہ فیما اذا کان زوجہا حراً۔ اور شافعی رحمہما (و مالک) ہماری مخالفت کرتے ہیں در صورتیکہ اسکا شوہر مرد آزاد ہو۔ تو معتقد کہ اختیار فسخ نہیں ہے۔ و ہو مجموع بہ۔ حالانکہ شافعی رحمہما پر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہو۔ یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ولانہ مرد و مالک علیہا عن العتق فملک الزوج علیہا بعد ثلاث تطلیقات۔ اور بدلیل آنکہ معتقد پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت بڑھ جائیگی کہ بعد عتق کے شوہر اسپر تین طلاق کا مالک ہو جائیگا۔ حالانکہ نکاح بحالت ملک ہونے میں صرف دو طلاق کا مالک تھا کیونکہ باندی کے حق میں کابل طلاق صرف دو ہیں اور اب آزاد ہوئی تو تین طلاق کا مالک ہوا۔ فملک رفع اصل العقد وقعا للز یا دۃ۔ تو معتقد کہ اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تاکہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے دفع کر سکے۔ اور کفر کی وجہ سے اختیار نہیں بلکہ کفر تو ابتدا سے نکاح میں شرط ہے اور یہاں تا تیرہ باندی بدقوت اسکے تحت میں رہی پس نکاح باقی رہنے کی حالت میں کفر شرط نہیں ہے۔ و کذا لک الملکا ثبۃ۔ اور یہی حکم مکاتیب باندی کا ہے۔ فسخ کے نسل ملوک قنہ کے اسکو بھی اختیار عتق ہوتا ہے۔ یعنی اذا تزوجت باذن مولانا ثم ثقت۔ یعنی جب سکا ثبہ نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد ہو گئی۔ یعنی مال کما بت او اگر کے آزاد ہوئی۔ ع۔ اور اگر اسنے بغیر اجازت مولیٰ کے خود نکاح باندھا ہو تو اسکو خیار العتق نہیں جیسے ملوک قنہ میں ہوتا ہے۔ و دفع۔ و قال زفر رحمہما لا خيار لها لان العقد لہذا علیہا یرضا با وکان المهر لہا فکذا فی الاثبات الخیار۔ اور زفر رحمہما نے کہا کہ معتقد سکا ثبہ کو خیار عتق نہیں کیونکہ عقد تو اسکی رضا مندی سے اسپر نافذ ہوا اور یہ بھی اسی کا ہے تو اسکے لیے خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ ف۔ اگر کہو کہ پھر ملوک قنہ کی رضا مندی سے اگر نکاح ہوا ہو تو اسکے لیے بھی خیار عتق ہونا چاہیے جو اب دیا کہ۔ بخلاف الامتہ لانہ لا یعبر برضایا۔ برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اسکی رضا مندی کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ اور نیز دلیل یہ کہ خیار عتق کی حدیث مذکور کہ لکت بضعک فاختاری۔ یہ بھی سکا ثبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ سکا ثبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہو چکی تھی۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ خود ملوک قنہ۔ ان صرف تجارتی امور میں اسکا تصرف خود مختار کیا گیا وہ بھی اس قید سے کہ مولیٰ کا نفوذ ان نہ ہو۔ مع۔ تو نفی شامل ہے اور رضا مندی و مہر کا بیان کچھ تعلق نہیں۔ م۔ ولان ان لہذا از یاد الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اسپر ملکیت کا بڑھ جانا۔ و طلاق سے تین طلاق ہو جانا وغیرہ۔ و قہ و جہد نا باقی الملکا ثبۃ۔ اور یہ علت ہونے کا ثبہ میں بھی باقی۔ لان حدیثا قہوان۔ کیونکہ اسکی حالت دو چیزیں تھیں۔ ف۔

تین ہو گئے۔ وطلاق تھا تین سال۔ اور اسکی طلاق کامل دو تین سال۔ اب تین ہوئے جاتے ہیں۔ تو وہ مختار ہو کر چاہے اپنے اور ہر سکر
 بڑھادے یا نسخ کرے۔ و ان تری وجہ انتہ۔ اور اگر نکاح کیا باندی قہ نے قہ۔ جو بالغہ یا غلام بالغ نے۔ ف۔ ع۔ بغیر اذن
 صہ لا ہا۔ بغیر اجازت اپنے مولیٰ کے۔ ثم شقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی۔ قبل نفاذ عقد کے۔ صحیح النکاح۔ تو عقد مذکور صحیح کہنے
 نافذ ہو گیا۔ فت۔ بخلاف انتہ ملکہ رحم کے کہ انکے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہے
 لانہما من اہل العبارۃ۔ کیونکہ باندی کو عبارت کی بابت ہر قسم کیونکہ بالغہ عاقلہ ہر قریباً و قبول درست ہر صورت نافذ نہیں
 ہو سکتا۔ و استنسلخ النکاح بحق المولیٰ و قد زال۔ اور نفاذ منعقد ہونا بوجہ مولیٰ کے عقادہ زائل ہو گیا۔ فت۔ کہنہ اسے آزاد کرنا
 پس اب عقد نافذ ہو گیا۔ ولا خیار لہا۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا خیار نہیں حاصل ہو گا۔ لان النکاح بعد العقد فلا تحقیق زیادہ ملک
 کیونکہ نافذ ہونا تو آزاد ہونا جس کے بعد ہو پس ملکیت کا بڑھنا نہیں تحقیق ہوتا ہے۔ بلکہ ابتداء سے حرم کے مانند ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ کما
 اذا تزوجت نفسہا بعد الفسح۔ جیسے ہوتی کہ اسنے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تہ زوج کیا۔ فت۔ تو اسے تین طلاق کا حق شوہر کو
 ثابت ہوگا (فریغ) عقد کا خیال صرف آزاد ہونے کے حکم کی بابت ہے نہ کہ اسے آزاد کرنا کہ اسنے بعد کرنا کہ اسنے واسطہ دینا ہونا جانتی نہ تھی اب تین سال
 میں مجھے معلوم ہوا اسی میں تین سالے نسخ کیا تو تہ زوجی ہو۔ م۔ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا نسخ ہو اور طلاق نہیں جیسے
 خیال بلوغ نہیں ہوتا ہے کہ ہر جہانی جو عورت کی طرف سے پیدا ہو وہ طلاق نہیں ہوتی جیسے عورت نے اپنے خاوند کے باطن سے کاشت
 سے ہوئے لیا و ان اسیک۔ م۔ ع۔ پھر یہ نسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے بلکہ خیال بلوغ کے۔ م۔ اگر اسنے نکاح باقی رکھا تو پھر
 کا ہو گا اور اگر نسخ کیا تو اسنے کچھ ہر نہیں ہو گا۔ اگر عقد صغیر ہو تو اسکا خیال عقد نافذت باورغ متاخر ہو گا پھر بقول اصح اسکو
 خیال بلوغ نہیں ہو گا۔ و۔ فان كانت تزوجت بغیر اذن علی الف و حرم شملہا مائتہ۔ پھر اگر مولیٰ کی بغیر اجازت کے باندی کو
 ہزار درم پر اپنا عقد کر لیا حالانکہ اسکا مال مثل سو درم ہے۔ فت۔ تو مال مثل سے زیادہ کہ ہر قسمی بھڑایا۔ فدخل بہا و بہا۔ پھر شوہر
 اسے ساتھ دخول کر لیا۔ فت۔ حتی کہ ہر قسمی پورا متقرر ہو گیا۔ ثم اعتقہا مولا ہا۔ پھر اس باندی کو اسے مولیٰ نے آزاد کیا۔ فت۔ تو
 ہر خلاف قول زفرم کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہو۔ فالمرء للمولود۔ پس ہر مذکور مولیٰ کے واسطے ہو گا۔ فت۔ کیونکہ دخول سے ہر قسم
 وقت متقرر ہو گا کہ وہ آزاد نہیں ہوتی تھی قہ ہر مولیٰ کا حق ہوا۔ لانہ استوفی منافع مملوکہ للمولیٰ۔ کیونکہ شوہر نے مولیٰ کی مملوکہ
 منافع سے پوری لذت حاصل کر لی۔ و ان لم یدخل بہا حتی اعتقہا فامر لہا۔ اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول کیا ہو چکی کہ
 مولیٰ نے اسکو آزاد کر دیا تو ہر مذکور باندی آزاد شدہ کا جو۔ فت۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولیٰ کی ملکیت میں دخول نہوا جس سے ہر
 متنازع ہوتا تھا۔ آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہو کر ہر لازم ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہو گا۔ لانہ استوفی منافع مملوکہ لہا۔ کیونکہ شوہر
 اسی عورت کے منافع مملوکہ کو حاصل کیا ہو۔ و الامر بالمہر الا لفت المسمی اور ہر سے مراد پورا ہزار درم۔ فت۔ نہ مہر مثل۔ لان نفاذ
 العقد بالتمتع استحقاقی وقت و جود العقد۔ کیونکہ عقد نافذ ہونا عقد پائے جانے کے وقت کہ طرف مستعد ہو اور وقت یعنی یہ
 نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہو گا کہ جو وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہو کہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ عقد مذکور ہر قسمی ہزار درم پر تھا
 فصحت التمییمۃ و وجوب المسمی۔ تو ہر قسمی کرنا صحیح ہوا اور وہی قسمی واجب ہو گیا۔ فت۔ صورت کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی
 تو ہر مولیٰ کا ہوا اور اگر قبل دخول کے آزاد ہوئی تو یہ ہر اسی باندی کا ہو گا۔ و لہذا لم یجب مہر آخر بالمولیٰ فی نکاح موقوف۔
 اور وہی وجہ ہے کہ نفاذ کا استناد وقت عقد سے ہو جاتا ہے موقوف نکاح میں دخلی کر لینے سے دوسرے ہر نہیں واجب ہوا لفت مثلاً یا
 بغیر اجازت مولیٰ کے نکاح کی یا فقہری نے دید کا نکاح ہندہ سے کیا پھر شوہر نے دخلی کر لی پھر مولیٰ نے یا دید دہندہ نے اجازت دی تو
 یہ نہیں ہو گا کہ قبل اجازت کے دخلی کی اسکا عقد واجب ہو پھر بعد اجازت کے دخلی سے ہر قسمی واجب ہو۔ کیونکہ اجازت سے جب تک
 عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو وہ با وقت عقد کے اجازت ہو چکی تو ہر ایک دخلی نکاح چنانچہ میں واقع ہوئی لہذا ایک ہی ہر لازم ہو گا۔

لان العقد قد اتحد باقتضا والنفاذ فلا یوجب الا مہرا واحدا۔ کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند ہونے سے عقد نہ ہوگا
 ایک بار (یعنی دو عقد نہیں) تاکہ ہر ایک کا مہر علیحدہ واجب ہو۔ تو یہ عقد صرف ایک مہر واجب کرے گا۔ فت جامع صغیر میں ذکر
 فرمایا۔ ومن وطئ امته ابنہ۔ اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے فت۔ یعنی پسر کی قتمہ باندی سے جو نفقہ اس کے
 مالک میں موجود ہو بدین نکاح کے یا ملک خرید وغیرہ حاصل کیے باپ نے وطی کر لی تو دو حال ہیں اگر باندی اس سے حاملہ نہ ہوئی
 تو وطی حرام کا حکم ہوا اور پسر عقر واجب ہو اور عقد کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح میں لائی جاتی۔ یہی مختار ہو۔ بل و
 اور اگر وطی کی۔ فولدت سنہ۔ پس باندی اس سے بچہ جنی فت۔ اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک میں رہے۔ فت
 ام ولد لہ۔ قویہ باندی اس کے باپ کی ام ولد ہر فت۔ تاکہ یہ وطی زمانہ ہو۔ وعلیہ قیمتہا۔ اور باپ پر اس باندی کی قیمت واجب
 ہوئی فت۔ اگرچہ باپ فقیر ہو۔ و۔ اور بچہ کی قیمت نہیں۔ م۔ ولا مہر علیہ۔ اور باپ پر کچھ مہر نہیں فت۔ اور یہی مشافعی و
 کا قول ہے۔ ومعنی المسائۃ ان یدعیہ الایب۔ اور مسئلہ کہنے جنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا فت۔ کہ میرا لطفہ ہو
 اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہو اور سلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اس کی ام ولد قرار پاوے گی اور اگر ایسا معاملہ شریک میں ہو تو شریک
 پر نصف عقر بھی لازم آتا۔ م۔ ووجہ ان کہ ولایت ملک مال ابنہ المباحۃ الی البقاء۔ اور اس کی وجہ یہ کہ باپ کو یہ ولایت
 حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جاوے جو کہ اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے فت۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تو اور میرا مال
 بڑے باپ کا ہے۔ پس اگر باپ کو ضرورت پیش آئی اور طعام موجود نہ ہو اس کا مالک بیٹا اور وہ پردیس میں رہے تو باپ کو اپنی جان باقی
 رکھنے کے لیے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہے۔ فت۔ ملک جارحہ لایحیۃ الی حسیۃ المام۔ تو باپ کو اختیار ہے کہ پسر کی باندی
 کا مالک ہو جاوے بضرورت اپنے لطفہ کے حفاظت کے فت۔ لہذا ہٹے کہ کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائیگا حتیٰ کہ باندی اس کی
 ام ولد ہوگی۔ غیر ان المباحۃ الی البقاء تسلیم دو تھا الی البقاء نفسہ۔ صرف انما فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت پر نسبت
 جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہے۔ فلہذا تملک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بقیمۃ القیمۃ۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی
 کا مہر و قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ فت۔ ہذا التملک یثبت قبل الاستیلاء بشرطالہ۔ پھر یہ ملک
 (و باپ کو حاصل ہوئی) استیلاء سے پہلے بوجہ شرط استیلاء کے ثابت ہوگئی فت۔ یعنی باندی کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد سے
 یہ ملک ثابت نہیں بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اس باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اقول صحیح
 حقیقۃ التملک۔ اس واسطے کہ استیلاء کو صحیح کرنے والی یا تحقیقی ملک ہر فت۔ جیسے آدمی نے اپنی قتمہ باندی سے وطی کر کے حاملہ کیا
 اور حق۔ یا حق التملک ہر فت۔ جیسے باندی کو سکا شہ کر دیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہے حتیٰ کہ اگر مال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو
 پھر قتمہ ہو جائیگی پس اگر سکا تہ سے وطی کر کے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہوگئی۔ غرض کہ استیلاء کے لیے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہے۔ وکل
 ملک غیر ثابت للاب فیہا۔ اور باپ کے لیے اس باندی میں کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ حتیٰ بچہ زلہ التزوج بہا۔ حتیٰ کہ باپ
 کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہے فت۔ جبکہ دنیا اجازت اسے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہ ہوتا پس باپ کو
 باندی میں کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہیں ہے اور یہاں اس کا لطفہ رایگان ہونے سے بچنے کے لیے ام ولد بنانے کی ضرورت دیتی
 ہے۔ فلا بد من تقدیمہ۔ تو ضرور ہو کہ ملک مقدم ثبوت ہو فت۔ یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی میں اپنی ملک قائم کر لی
 پس اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ حق نکاح کر کے بیٹے کی باندی میں خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لیے بدولت
 اجازت رضامندی بیٹے کے اس کی باندی کو بعض اسے دامون کے جو اس کی قیمت ہو اپنے ملک میں کر لیا پھر وطی کر کے اس کو ام ولد بنایا
 پس قیمت تو لازم آئی۔ فت۔ بین ان الوطی یلاقی ملک فلا یلزمہ العقر۔ پس مختار ہو گیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک میں جائز ہو
 تو بوجہ عقر لازم نہ ہوگا فت۔ حالانکہ عقر وہ ہوتا ہے جو غیر ملک میں پیشہ ہوگی کہ نہ اسے۔ اور یہاں اپنی ملک ہے۔ و

قال زفر جرح و الشافعی یحب المهر لانہما یثبتان الماک حکما للاستیلا۔ اور زفر و شافعی رحمہما نے کہا کہ باپ پر مهر واجب ہوگا کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملک کو استیلا دے کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ تو یہ حکم بالفرد بعد استیلا دے ہوگا تو وطی غیر ملک میں ہونے سے عطف لازم ہوگا۔ گمانی الجاریۃ المشترکہ۔ جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے۔ تو یہ ویکر میں باندی مشترکہ ہے اس سے زید نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہے اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہے تو ملکیت استیلا کا حکم ہوا۔ و حکم الشی لی عقبہ۔ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے۔ تو ملکیت ہونا بعد استیلا دے ہے۔ و المسالۃ معروفہ اور یہ مسئلہ اختلافی بشہور ہے۔ (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی پر بچہ واجب ہوگا۔ و۔ باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد داد کا حکم مثل باپ کے ہے۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب نہیں ثابت ہوگا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے۔ قال ولو کان الابن زوجهما ایاہ۔ فرمایا اور اگر پسر نے اپنی باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا۔ تو اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ و۔ تولدت لم تصرام ولد لہ ولا قیمتہ علیہ۔ پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائیگی اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں۔ و علیہ المهر۔ اور باپ پر مهر واجب ہوگا۔ و ولد لہ حر۔ اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہے۔ تو کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہے بھائی یا بہن ہوگا۔ لانہ صیح الشریح عنہما خلافا للشافعی لخالو ہا عن ملک الاب۔ کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح کرنا صحیح ہو گیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی۔ الا یری ان الابن لکھا من کل وجہ فن المحال ان ینکح الابن من وجہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہے تو محالات سے ہوگا کہ کسی وجہ سے باپ بھی اس کا مالک ہو۔ و لکن ان ینکح من المتصرفات مالا ینتقلی مہما مالک الاب لو کان۔ اور یوں ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہے کہ ان کے ساتھ باپ کی ملکیت نہیں باقی رہ سکتی اگر بولی فن مثلاً بیٹا اس کو چاہے فروخت کرے یا بیہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطی کرے چاہے کسی غیر سے بیاہ دے۔ قد دل ذلک علی انتقاد ملک۔ تو یہ باپ کی ملک ندارد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسی بنا پر باپ کو اس باندی سے وطی کرنا بغیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتیٰ کہ وطی از نکاح حرام ہو جائے کہ بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قذف کو سزا سے شری نہیں ہوگی۔ (رد) کیونکہ وطی حرام کر چکا۔ الا انہ لیسقط الحد لکثیرہ۔ لیکن حد الزنا بوجہ شبہہ کے ساقط ہے۔ اور حد زنا کو شبہہ ساقط کرنا معروف ہے۔ اور اسی وجہ مذکورہ سے جب حل رہ گیا تو بیٹے نے بغیر وصیت حفاظت لفظہ اس کو قیمت مالک ٹھہرا دیا۔ سابقین گزر رہے ہیں واضح ہوا کہ باندی میں با حکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے۔ فاذا جاز النکاح ہمارا وہ مصلحتاً نہ ہو۔ پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا۔ حتیٰ کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو کچھ باندی کے مالک ہو جانے کی ضرورت نہ رہی۔ حکم قیمت ملک النہیین۔ تو ملک انہیین ثابت نہ ہوئی۔ اور جب باپ کی ملکیت نہ ہوئی۔ فلا تصیر ام ولد لہ۔ تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہو جائیگی۔ ولا قیمتہ علیہ فیہا ولانی ولد لہ لانہ لم ینکحہا۔ اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہ ہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا۔ و علیہ المهر لانہما بالنکاح و ولد لہا حر۔ اور باپ پر مهر واجب ہوگا کیونکہ اس نے نکاح کے ذریعہ سے ہر اپنے اور لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا۔ حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مول کی ملک ہوا کرتا ہے مگر یہاں آزاد ہوگا۔ لانہ ملک لہا الخدم فقتل علیہ بالقرآن۔ کیونکہ بچہ کا مالک اس کا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہو گیا۔ حتیٰ کہ بچہ نہ معلوم ہے کہ جو کوئی اسے زنا رحم حرم کا مالک ہو وہ خود اپنے آزاد ہو جائیگا۔ پس یہاں بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی۔ لا محالہ آزاد ہو جائیگا۔ یعنی رہنے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے۔ پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں

ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہے۔ لہذا جامع مدغیر میں فرمایا۔ واذاکانت الحرة تحت عہد فقہائے مولانا۔ اگر آزادہ عورت کسی غلام کی تخت میں سکوہ ہو پس اس عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا۔ حالانکہ مولیٰ مرد آزاد مطلق بالغ ہے۔ وہ اعتقہ سے بھی بائیں اسکو میری طرف سے بعض ہزار کے آزاد کر دے۔ بعض رطل شراب کے آزاد کر دے۔ فقہل۔ پس مولیٰ نے یہی کیا۔ کہ میں نے آزاد کیا ہوں اس کے زبان سے کہے کہ میں نے اسکو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درہم لازم آئے کیونکہ باقی قضا بیان میں صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور۔ فقہ النکاح۔ نکاح فاسد ہو گیا۔ کیونکہ بیع اتفاقی سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک رفہ جمع ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔ اور عورت کا ہر بھی ساقط ہو گیا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اتفاقی ثبوت یہ ہوتا ہے کہ جیسے وہ چیز موقوف ہو جسے بیان یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہوا نہیں کیونکہ آزاد کرنا بغیر ملک نہیں ہو سکتا تو یہ مقتضی ہے کہ پہلے یہ عورت اسکی ملک چاہتی پھر مولیٰ کو وکیل کرتی ہے کہ آزاد کر دے۔ و قال زفر فرج لا یفسد۔ اور زفر فرج نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہو گا۔ اور اتفاقی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درہم واجب ہونے لگے مگر غلام آزاد ہو جائیگا۔ واصلہ انہ یقع العتق عن الامر عندنا حتی یکون الحلال لہ ولو لزمی بہ الکفار۔ بیخ عن عمد تھا۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہو گا جس نے آزاد کرنے کا حکم کیا (جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہے) حتیٰ کہ وہ اسکی حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی نیت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائیگا۔ چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک پردہ آزاد کرنا لازم ہو تو اسے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہو جائے تو کفارہ ادا ہو گیا۔ و عمدہ یصح عن المأمور۔ اور زفر فرج کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسکی طرف سے ہو جائیگا جو حکم دیا گیا۔ اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہو گا۔ لاناہ طلب ان یعتق المأمور عند عمدہ۔ کیونکہ حکم دہندہ نے تو یہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اسکی طرف سے آزاد کرے۔ اور عتق کے واسطے شرط یہی کہ غلام ہونا پرایا غلام اور بیان اسے پرائے غلام کی اپنے طرف سے آزادی چاہی۔ و ہذا محال لاناہ لا یعتق فیما لا یرید ان یرکب اوم فلم یصح الطلب۔ اور یہ حال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جسکا آدمی ملک ہو تو اسکا چاہنا صحیح نہوا۔ مگر مامور اس غلام کا مالک ہے فیقع العتق عن المأمور۔ تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائیگا۔ اور صفت آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یون کہو کہ اسے پرایا غلام اپنا کر کے آزادی چاہی۔ تو یہ سب باتیں برباد ہوں۔ ولنا انہ اکمن فی صحیحہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ فقہیم الملک بطریق الاقتضا واذ الملک شرط لعتق عمدہ۔ باین طور کہ مقتضار کے ذریعہ سے اسے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اسکی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لیے ملک ہونا شرط ہے۔ تو ہم صحیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضار سے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصیر قولہ اعتق عنی۔ تو یون ہو گیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب الملک منہ بالالف ثم امرہ باعتاق عبد الامر عمدہ۔ اسے بعض ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ و قولہ اعتقت ملککامنہ ثم الاعتاق عمدہ۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا ہے حکم دہندہ کو ملک کرنا پھر اسکی طرف سے آزاد کر دینا ہوا۔ پس کلام صحیح ہو گیا۔ اور ترجمہ نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہو گا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اس واسطے کہ بیع اتفاقی نہیں بلکہ بیع صریح ہے تو یہ عیب و قبول شرط ہے۔ بالجملة مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی صریح تصدیق کی گئی کہ مولیٰ نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ واذ ثبت الملک للامر فقہ النکاح۔ اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہو گیا۔ کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور عورت اب اسکا مالک ہو گئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ لہذا فی بین الملکین۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات وصد ہے۔ ولو قال اعتقہ عنی ولم یتسم بالام

اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے مولا سے غلام سے کہا کہ اسکو میری طرف سے آزاد کر دے اور اس کا کچھ نام نہیں لیا تو
 اور سامور نے یہی کیا۔ لم یفسد النکاح۔ تو نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ بلکہ غلام مذکورہ مولیٰ کی طرف سے مفت آزاد ہو جائیگا
 والوالاء للمعتق۔ اور یہی اولاد اسکے آزاد کرنے سے لینی مولیٰ کی ہوگی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے
 نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ہذا اولاد اول ہوا۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں
 لانہ یقیم التملیک بغیر عرض تصحیح القصر۔ کیونکہ مفت مالک کے لئے کو مقدم کر دیا جاوے تاکہ اسکا تصرف صحیح بنایا جاوے
 و ہذا ہذا فرق ہر طرف یہ ہوا کہ اول صورت میں بعوض مال کے ملک کر دی اور یہاں بغیر عوض کے۔ لیکن بغیر عوض
 مالک کو یہ کہتے ہیں اور اس میں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کرے پھر مولیٰ اسکی طرف سے آزاد کرے تو جائز
 ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکر صحیح ہوگی۔ جواب دیکھ یہ پورا ہو جائیگا۔ ویسقط اعتبار القیض۔ اور قبضہ کا
 اعتبار ساقط ہو جائیگا۔ کہ اذ اکان علیہ کفارۃ ظہار۔ بقیاس اس مسئلہ کے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا
 اور ساتھ سکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غیرہ ان یطعم عنہ۔ پس اسنے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام
 کھاوے۔ یعنی دوسرے کی لکڑی میں طعام ہو اس سے کہا کہ میری طرف سے اواسے کفارہ میں طعام کھاوے۔ تو یہی معنی
 ہیں کہ مجھے طعام بہیہ کر پھر میری طرف سے مالکین کو ادا کرے پس اگر سامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اسکا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ
 اس بہیہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر یہ صحیح ہوا۔ یوں ہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہ قبضہ کی شرط
 ساقط ہو کر غلام کا بہیہ ہوا پھر مولیٰ نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ ولہذا ان البتہ من شرطہا القیض
 بالنسب۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بہیہ ایسا عقد ہے کہ اسکی شرط میں سے قبضہ بدیل نفس ثابت ہے۔ فلا یکن
 اسقاطہ۔ تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ جیسا کہ ابو یوسف رحمہ نے زعم فرمایا ہے۔ ولا یشاہد اقتضا۔ اور قبضہ
 کو بطور اقتضا بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہیں ہوا مگر یہاں اقتضا ثابت
 ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں۔ لانہ فعل حسی۔ کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے۔ جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد عقلی
 نہیں ہے جو باقتضا ثابت ہو۔ بخلاف البیع لانہ تصرف شرعی۔ برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے۔ نہ
 جو باقتضا ثابت ہوتا ہے۔ و فی ملک المسلم۔ اور اس مسئلہ میں ہے۔ جو اوپر کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اس میں قبضہ ساقط
 نہیں ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا۔ بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اس طرح کہ۔ الفقیر یحب عن الامر فی القیض حکم
 یعنی مہربان کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائیگا۔ پس جب بہیہ کرنے والے نے طعام فقیر کو دیا تو فقیر نے
 حکم دہندہ کی طرف سے قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں بنتا ہے۔ انا لعبد فلا یقع فیہ
 بیع لیسوب عنہ۔ غلام کا یہ حال ہے کہ اسکے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوتی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہو جائے
 پس یہی۔ کہ مولیٰ کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا اور چونکہ عورت کے ملک میں نہیں آیا تو نکاح فاسد نہیں ہوا۔ واضح ہو کہ عورت کو
 خیال الحق ہوتا ہے اور غلام کو نہیں ہوتا پس نکاح بدستور رہا۔ فائدہ ثانی اعلم بالصواب۔

باب نکاح اہل الشک

باب مشرکوں کے نکاح کے بیان میں۔ مشرک وہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ شریک بناوے جیسے نصرانی اور بت پرست
 مع اقرار خدا سے۔ و ہذا کہ کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا شریک نہ ہو۔ دوسرے دیگر وغیرہ۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ
 کو شریک نہ سمجھے کسی وقت میں مشرک کہے کہ اگر اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہو گیا۔ پس یہ باب کافر و بت پرست

و اقلش پرستی وغیرہ ہم چھوڑ دے۔ اور اس کے تو یہ اسوجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت و برقرار رکھیں بلکہ اسوجہ سے کہ ہمیں منہ موڑ دیا اور تصرف نہ کیا۔ و اذا اثر افھوا۔ اور جب انھوں نے حاکم عادل کے حضور میں مراجعہ کیا۔ اور اسلوا۔ یا دوسرے مسلمان ہو گئے۔ اور حق و عدل کو جاننے لگے۔ و اخر متہ قائمہ۔ اور ہنوز حرمت موجود ہو۔ مست۔ جدید۔ طور پر موافق شرع کے نکاح نہیں کہ کہہ سکیں تو انھوں نے حق حکم چاہا پس وجوب التفریق۔ دونوں میں جدائی کر دینا واجب ہو گئی۔ فہم کہ وہ کہ قرآن مجید میں ہے کہ ان کو عداوت کر اور اگر حکم کو سنے تو ان میں عدل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ اچھا معاملات کے ہمارے احکام ان پر لازم ہوں گے۔ یعنی امت مسلمہ میں اختلاف نہ ہو تو صرف اجماعی احکام ان پر لازم ہوں گے۔ م۔ ولھما ان حرمتہ نکاح المقتدہ نہیں بلکہ اس کا نوازا ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو اس سے نکاح کرنا ہمارے دین میں بالاجماع ہے۔ اور کفار کے ساتھ مانعہ کا التزام کرتے والے ہوں گے۔ کیونکہ ہم ان کے تابع ہوں گے تو لامحالہ دوسرے ہمارے تابع ہوں گے۔ و حرمتہ النکاح بغیر شہود و ضمانت فیہ۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہو۔ حتی کہ ہمارے یہاں بعض کے نزدیک جائز ہے۔ و لم یلتزموا احکامنا کیسبج الاختلافات۔ اور انہوں نے ہمارے احکام کو سبب اختلافات کے ساتھ مانعہ کا التزام نہیں کیا۔ اور صرف۔ تو انہوں نے اپنے اعتقاد پر چھوڑ دے۔ ہادیں۔ ولای صلیفۃ ان الحرمۃ لایکن اثباتا لاحکام اللہ شرع لانہم انما یأمنون بکفر وقہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو ثابت کرنا بطریق شرع کے ممکن نہیں کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہو۔ صرف۔ اسی واسطے ہم ان کو مشرب و سیرین چھوڑ دے۔ و لا وجہ الی ایجاب العدة حقاً لانہ لا یقتدرہ۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب کیجاوے کیونکہ شوہر اس کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما اذا کان منہ اعتقاد مسلم۔ بر خلاف اس کے جبکہ کتابہ عورت کسی مسلمان کے تحت میں ہو۔ تو مسلمان کی طرف سے برکت میں غیر مرد سے نکاح بالاجماع۔ کیونکہ مسلمان اس کا اعتقاد رکھتا۔ و صرف۔ اور شرع اس کے حق کی حفاظت فرمائی۔ تو معلوم ہو گیا کہ کفار یا انہوں کو ان کا نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دونوں صحیح ہیں۔ و اذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا۔ یعنی ابتداء میں صحیح ہوا۔ فحالیۃ المرافعہ والاسلام حالۃ البقاء۔ تو مراجعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقاء ہے نکاح کی حالت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز اجماعاً حال میں صحیح ہو گئی وہ بقاء میں بھی صحیح ہے۔ و الشہادۃ لیس فیہ شک۔ اور حالات بقاء میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے۔ حتی کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مر جائیں تو نکاح صحیح باقی رہتا رہے۔ و لکن العدة لایہا فہما۔ اور یوں ہی عدت بھی اس حالت کی منافی نہیں ہے۔ کالمسک و حراۃ و طہرۃ و شہدۃ۔ جیسے مسک و حراۃ و طہرۃ و شہدۃ و لکن ان کے ہونا۔ بلکہ عورت کو خبر لی کہ اس کا شوہر مر گیا اسے بعد چار ماہ و تین دن کے دوسرے نکاح کیا جائے۔ اس کے ساتھ عدلی کی بھی معلوم ہوا کہ پہلا شوہر مردہ موجود ہے تو عدت پر موقوف اس کے نکاح میں رہتی حالانکہ وہ دوسرے خاوند کی عدت میں رہی کیونکہ یہ سب اس وقت کہ کافر نے جس کافر سے نکاح کیا وہ محل نکاح تھی۔ اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی امہ یا انہی بیٹی سے نکاح کیا۔ اور شہور ہو کہ یہ بات اسلام میں جائز ہے۔ ثم اسلما۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونوں مسلمان ہو گئے۔ تو امام رحمہ کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل اور یہ صاحبین کا قول ہے لیکن ان کے نزدیک فرق ہے۔ دونوں میں تفریق کر دیجائیگی۔ لان نکاح المحارم کہ حکم البطلان فیما بینہم۔ اگر ان کے درمیان البطلان ہے۔ مگر صاحبین کے نزدیک تو عزائم ابیہ کا نکاح خود کافروں کے درمیان میں باطل ہے۔ کا حکم رکھنا اگر بیباک ہو۔ یعنی معتقد بن جائے۔ اور اگر کافر ہو۔ اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل ہے تو اسی کے تابع فہم کہ اگر دوسری عورت نہ ہو تو اس میں شک نہیں۔ و وجوبہا اللہ فیہ۔ بالاسلام فیہ فرق۔ اور اسلام

لانے کی وجہ سے تعزیر کرنا واجب ہو گیا تو حاکم دونوں میں تفریق کرے گا۔ و عندہ لم حکم العتقہ فی الصبح۔ اور امام رحمہ کے نزدیک صبح
روایت میں کافرون کے نکاح حرام کا حکم سمجھنا کافی ہے۔ اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی رہے۔ الا ان المہتر سب سے متنازع
بقضاء النکاح فیفرق بخلاف العتق لانہما لا تنافیہ۔ لیکن دینی حرمت ہونا بقضاء نکاح سے متنازع ہی تو تفریق کر دی جائیگی
بخلاف عتق کے کہ عتق کے نکاح کو متنازع نہیں ہوتا۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہی اور اسلام و مرقعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام
احدہما یفرق منہما و پھر افعہ احدہما لا یفرق عنہ۔ پھر جو ہی مرد و عورت بن سہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں تفریق
کر دی جائیگی اور ایک کے انکار کرنے سے نہ تو تفریق کرے گا۔ امام رحمہ کا قول ہے۔ فاما ما لہما۔ بخلاف قول صاحبین کہ تفریق
امام رحمہ کے نزدیک اسلام لانے و مرقعہ کرنے میں فرق ہے۔ و التفریق ان۔ بخلاف احدہما لا یفرق۔ پھر افعہ صاحبہ۔ اور
فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کے مرقعہ کرنے سے دوسرے کا تفریق نہیں ہوا۔ اولاً تفریق یہ ہے کہ تفریق وہ ہے کہ ایک کے
مرقعہ سے دوسرے کا تفریق ہو جائے۔ اور جو تفریق اس کے اعتقاد پر درست تھا۔ پس ہم دوسرے فریق سے تفریق نہیں کر سکتے۔
اما عتق او المہتر یا لفرق لا یفرق۔ امام رحمہ کا قول ہے۔ لیکن تفریق کے تفریق کے اعتبار سے دو مسلمان کے اسلام کا معارض نہیں ہوتا۔ کیونکہ
معارضہ بن بربر یا شریعت کے خلاف اسلام لانے والا ہے۔ کیونکہ اسلام تو بانیہ تھا اور اس پر کسی کو بانیہ نہیں ہوتی۔ جیسا کہ
بطلانی و تفریق کی نسبت تفریق اور تفریق کی صورت میں تفریق نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اسلام کا نام لے لیا اور کافر جو اس کے خلاف تھا
ایک جا گیا۔ اور اگر وہ تفریق میں یا دونوں میں سے عتق ہو گیا۔ مسلمان ہوئی تو تفریق ضرور ہوئی اور اگر مرد مسلمان ہو تو تفریق
مرفوعہ میں ایک ہے۔ اور اگر وہ تفریق یا تفریق یا تفریق۔ اگر وہ زن نے مرقعہ کیا تو بالاجل تفریق کر دیا جائیگی۔ لانہم دفرق
تفریق ہوا۔ کیونکہ دونوں کا مرقعہ کرنا ایک ہے۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
تفریق ہوا۔ ایک در بیان ہے۔ اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
کی تو بالاجل ایک ہے۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
تفریق کر لیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
حاکم نہیں تفریق کرے گا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
معاف تفریق میں ایک مرد ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
مرد نے نصف مسمیٰ یا مسمیٰ اور نصف مسمیٰ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
لانہم او خفیہ۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
مسلمان۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
و تفریق۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
لا یستحق القتل۔ کیونکہ وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
سے کہ وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
یشغل عتق فلا یشتر۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
مرفوعہ لا یفرق و ہما سوا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
مرد قتل ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
تفریق۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔
مصلحہ۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔ اور اگر وہ تفریق ہو گیا۔

ایجاب و قبول کے واسطے مشروع نہیں بلکہ مصلحتوں کے واسطے مشروع ہوا ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین میں سے ایک تابع قرار ہوتا ہے جو دین میں بہتر ہو۔ فان کان احدا الوحدین مسلماً فالولد علی ذمہ۔ پس اگر والدین میں سے ایک مسلمان ہو تو فرزند اسی کے دین پر قرار پاوے گا۔ وکذا لک ان اسلم احدہما ولده صغیر صغیراً ولده مسلماً باسلامہ۔ اور یوں ہی اگر جود مرد میں سے ایک اسلام لایا اور انہیں ایک صغیر بچہ ہو تو اس کے مسلمان ہونے کے ساتھ میں بچہ بھی مسلمان ہو جائیگا۔ اور مسئلہ پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ۶۔ لان فی جملہ بیعہ لہ نظر الہ کیونکہ بچہ کو مسلم کا تابع کہنے میں بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہوتی ہے۔ پھر ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی بدست پرست بدترین۔ یہ حتی کہ جامع الفقہ لیں میں لکھا کہ جو کوئی لکے کہ مجوسی بدست پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہیں تو وہ کافر ہو جائیگا۔ و۔ ولو کان احدا کتبیاً۔ اور اگر جو مرد دین سے ایک کتبی ہو تو۔ مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ والاخرہ مجوسی یا۔ اور دوسرے مجوسی ہو۔ فالولد کتبی۔ تو بچہ کتبی قرار پاوے گا۔ لان فیہ نوع نظر لہ اذا لم یجوز سببہ شرم منہ۔ کیونکہ ایسا کہنے میں فرزند کے حق میں ایک طرح کی نظر نفقت ہو تو اس واسطے کہ مجوسی ہونا تو کتبی ہونے سے بدتر ہے۔ والشافعی سنی لفتا فیہ للتعارض۔ اور شافعی رح ایمان ہماری مخالفت کرتے ہیں بوجہ تعارض کے۔ کیونکہ جب فرزند کتبی باپ یا ان کے تابع کیا تو شرعاً اس طفل میں کافر کا وجہ۔ مال ہو اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو ذریعہ حرام ہو تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی سمت ہے۔ اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح دیا جاوے۔ ونحن اثمنا الترجیح۔ اور ہم نے ترجیح ثابت کر دی۔ فان کان کتبی کے تابع کہنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر نفقت ہے۔ واذا اسلمت المرأة وزوجها کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اسکا شوہر کافر موجود ہے تو۔ نواہ کتبی ہو یا غیر کتبی۔ تو قاضی اس عورت کی حفاظت کریگا۔ اور۔ عرض الفقہ صلی علیہ السلام۔ اسکا شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کرے گا۔ فان اسلم فی امراتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہو گیا تو یہ عورت اسکی جو روزہ و سنت۔ نکاح بدستور باقی ہے۔ وان ابی فرق بینہما اور اگر اسنے انکار کیا تو قاضی دونوں میں تفریق کر دیا۔ یوں ہی اگر انموشی ہو گیا تو یہی حکم ہے۔ لیکن شرط ہے کہ شوہر اس وقت ہو کہ اسکا اسلام درست ہو۔ اور اصح یہ کہ جب طفل میں بولینی امتیاز سے تمیز کر سکتا ہو تو بالاتفاق اسکا انکار معتبر ہو یوں ہی عورت اگر غیرہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اسکا انکار کرنا انکار ہو گا اور اگر وہ تیز نہ رکھتا ہو تو غیر تیز تک انتظار کیا جاوے اور اگر مجنون ہو تو بالفعل اسکے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر نہیں سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پاوے گا اور نہ تفریق ہو۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل میں بولیا تو بچہ کی تفریق اسکی کہ تفریق ہوئی تو یہ فیق نہیں ہو گا بلکہ کان ذلک طلأ قاعداً ابی حلیفہ و محمد رح۔ یہ تفریق امام ابو حلیفہ و محمد کے نزدیک طلاق قرار پاوے گی۔ فت۔ ہی اصح ہے۔ فان۔ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر عورت مسلمان ہوا۔ وشمعہ مجوسی۔ اور اسکے تحت میں ایک مجوسی عورت ہے۔ پس اگر وہ نصرانی یا یہودی ہو گئی تو کان باقی رہا۔ اور اگر مجوسی ہی یا بدست پرست ہو گئی۔ عرض غلیہ الاسلام تو قاضی حاکم اس پر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فی امراتہ۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جو روزہ و سنت۔ یعنی بدست پرست باقی ہے۔ وان ابی۔ اور اگر عورت نے انکار کیا۔ یا خاموشی اختیار کی۔ فرق التفاضی نہیں۔ تو قاضی دونوں میں تفریق کرے۔ پھر بیان تفریق کا سبب عورت کا انکار ہو گیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہیں ہو سکتی لہذا فرما۔ ولم یکن الفرقة بینہما طلاقاً۔ اور یہ فرق ان دونوں میں طلاق نہیں ہے۔ بخلاف اسکے جب جو مرد مسلمان ہوئی اور مرد نے انکار کیا تو اسکا انکار طلاق تھا۔ وقال ابو یوسف لا یکون الفرقة طلاقاً فی الوحدین۔ اور ابو یوسف نے لکھا کہ فرقہ دونوں میں طلاق نہیں ہے۔ والاول اصح۔ بالکل جو مرد و عورت میں سے کوئی مسلمان ہو جاوے تو وہ بدست پر اسلام پیش کیا جاوے تب تک حکم کیا جاوے گا۔ اما العوض فمما یجوز۔ بلکہ یہ اسلام پیش کرنا تو چار اہل بیت ہے۔ وقال الشافعی

لا یرض الاسلام لان فیہ تعرضا لہم وقد ضمننا بعد الذمہ ان لا یتعرض لہم۔ اور شافعی رحمہ اللہ کہ اسلام نہیں
پیش کیا جائیگا کیونکہ اسلام پیش کرنے میں دیون سے تعرض کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ہم نے انکی ذمہ داری کا وعدہ کرنے میں اس امر کی ہمت
کر لی کہ ہم اپنے کچھ تعرض نہیں کریں گے۔ لہذا بغیر پیش کیے ہم فرقت کا حکم دیتے ہیں۔ الا ان ملک انکاح قبل الدخول
غیر متاکہ فیقطع بنفس الاسلام۔ مگر اتنی تفصیل نہ کر رہے ہیں کہ قبل دخول کے ملک نکاح کچھ متاکہ نہیں ہوتی تو اسلام
لاسنے ہی نکاح منقطع ہو جائیگا۔ فت۔ خواہ غیر مدخلہ جو اسلام لاوے یا نہ لائے۔ ہر دو میں سے کسی ایک کے فیضان اسی انقطاع
ثالث حیض کافی الطلاق۔ اور بعد دخول ہو جانے کے متاکہ ہوتی ہے تو تین حیض گزرے۔ فت۔ کہ عدت دیکھائی جیسے طلاق میں ہے
فت۔ یعنی شافعی کے نزدیک عدت تین ہر تین لیکن وہ کہتے ہیں کہ تین ہی ایسے حیض ہوں جن کا عدت دیکھائی جیسے طلاق میں
غیر مدخلہ بالفعل منقطع ہو جاتی ہے اور مدخلہ کے لیے تین ہر تین حیض کی عدت ہو تاکہ مرد وغیرہ کے چاہنے اس عدت میں رجوع کر سکے
اور اصل طلاق میں رجوع ہی اسکی طرح مثل طلاق کے اسلام لائے گا حکم نہیں۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہیں
کیونکہ طلاق تو فاق سے نفاق ہے اور اسلام لانا اتفاق سے تو بکر کے وقت ہے جو تینہ افریقہ کا ایک دوسرے پر قیاس ہا مرد نہیں
ہو۔ ولنا ان المقاصد قد قامت۔ اور جہاں ہی عدت یہ ہو کہ مقاصد نکاح قیام کے لیے۔ فت۔ اس لیے کہ دونوں کا اتفاق
ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل نقض کے قیام تھا اس لیے کہ ایک اسلام لایا اور ایک مقاصد باقیات صالحات میں اور دوسرے
کے مقاصد باطلات قانیات میں تو ازدواج کا منشاء ہو جاتا ہے اور دونوں میں حیدرانی ہوتی۔ فت۔ لہذا یہ تین سبب متعلق علیہ
الفرقہ۔ تو کوئی سبب بیان ضرور ہے جیسے اس حیدرانی کی بنیاد قائم ہو۔ فت۔ ہالا کہ بیان دو باتیں ہیں ایک اسلام لانا دوم
انکار کرنا۔ اب انہیں غور کرنا ضرور ہے۔ والا اسلام طلاق کے لیے سبب نہیں لہذا۔ اور اسلام لانا تو شرعی یا غیر شرعی ہو وہ حیدرانی
کا سبب نہیں ہو سکتا۔ فت۔ تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہیں ہے۔ فت۔ شافعی رحمہ اللہ کہ اسلام پیش کیا جاوے
فت۔ یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تاکہ اسکی طرف سے جہاد یا جہاد نہ ہو۔ پس اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب
خیر ظاہر ہوا۔ لیحصل المقاصد یا لا اسلام۔ تاکہ مقاصد نکاح کے لیے یہ اسلام لائے کہ حاصل ہوں۔ فت۔ اور اگر متاکہ
ہو تو سبب شرع بد انتظامی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ وفاق و ازدواج ظاہر ہو۔ اور یہی فرقہ بالا بار۔ یا
انکار کی وجہ سے حیدرانی ظاہر ہو۔ فت۔ اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہے اور وہ بھی ظاہر ہوگا کہ سبب اسلام
پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہو۔ اور ہمیں ذمیوں سے تعرض نہیں کیونکہ انکی کسب و کار کا مدار اسی پر ہے تو اس میں صلاح
ہو نہ تعرض فاقم۔ م۔ وجہ قول ابی یوسف ان الفرقہ بسبب یشرک فیہ الزوجان۔ اور قول ابو یوسف کی وجہ
یہ کہ حیدرانی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جس میں جو اور مرد و دونوں شریک ہیں۔ فت۔ جو اسلام لائی اور مرد منکر ہوا۔
فرقت ہوئی۔ اور معلوم ہے کہ طلاق کا سبب مرد و عورت ہوتا ہے۔ فت۔ لہذا یوں طلاق کا فرقہ بسبب الملک۔ تو یہ حیدرانی
کچھ طلاق نہ ہوگی جیسے وہ حیدرانی جو ملک ہو جانے کے سبب سے ہوتی ہے۔ فت۔ لہذا جو نے اپنے شوہر غلام کو خرید یا برعکس
تو یہ فریق نکاح ہے نہ طلاق بالاتفاق۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عورت اسلام لائے میں محض طلاق ہے وہ کچھ بھی سبب فرقت
نہیں ہو سکتی۔ م۔ ولہذا ان بالا بار متنی عن الامساک بالمرء ورجوع قدرۃ علیہ یا لا اسلام۔ اور امام ابو حنیفہ
و دیگر کی دلیل یہ ہے کہ شوہر پر اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور مرد و عورت کے متنی ہوا حالانکہ وہ اسلام لا کر اسکا کچھ
طرح کے سکنا تھا۔ فت۔ تو گویا اسنے کہا کہ میں اس عورت کو اپنی زوجیت میں عہد نہیں رکھتا۔ فت۔ فیقول القاضی مناسبا
فی التبریح۔ تو عورت کو ہارنے میں قاضی اسکا قائم مقام ہوا۔ کما فی الجب والعت۔ جیسے مرد کی محبوب و عین ظاہر ہو
.....

طلاق ہوتی ہو اسی طرح یہاں مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہر سہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہو اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہیں
 انا المراءۃ فلیست باہل للطلاق فلا ینوب منها ما یختار یا مرد۔ پس عورت تو طلاق دینے کی بیعت نہیں رکھتی تو اس کے
 انکار کرنے کے وقت قاضی اسکا قائم مقام نہیں ہوگا۔ بلکہ خود عورت ہی باعث فرقت ہو کر جدا ہوگئی۔ ثم اذا فرق القاضی
 بینہما یا یا تھا۔ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دو ذون بین جدائی کر دی۔ تو دیکھا جاوے کہ عورت مدخل ہو چکی ہو
 یا نہیں۔ فلما المهران کان دخل بہا لئلا یرکبہ بالذخول۔ پس اگر مدخل ہو چکی ہو تو عورت کے واسطے پورا مہر ہی کیونکہ وہ دخل
 کی وجہ سے مستقر ہو چکا تھا۔ وان لم یکن دخل بہا فلا مہر لہا لان الفرقۃ من قبلہا والمہر لم یتاکب۔ اور اگر وہ مدخل نہیں
 ہو چکی تو اس کے واسطے پھر مہر نہیں ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہو اور مہر ہنوز مستقر نہیں ہو چکا۔ تاکہ ساقط نہ ہو سکے
 پس ساقط ہو گیا۔ فاستحبہ الردۃ والمطاعۃ۔ تو عورت کا یہ انکار بابت مہر مدخل ہو جانے اور مطاعۃ کرنے کے ہو گیا۔ فاستحب
 اگر مہر مدخل ہو عورت اسلام سے پھر کر مہر ہو گئی تو اس کے واسطے پھر مہر نہیں ہوتا اور اگر اس نے اپنے شوہر کے لیے کاشتوت سے بوسہ لیا یا اسکی
 مطاعۃ کر لی یعنی اسے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اسکی مطیع بن گئی کہ نہ بر دستی نہیں ہوئی تو عورت کا مہر غیر مستقر
 ساقط ہو گیا۔ و اذا سلمت المراءۃ فی دار الحرب وزوجھا کافر۔ اور اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام لائی حالانکہ
 اسکا شوہر کافر ہو۔ او اسلام الحربی و تحتہ جو سیعہ۔ یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہو گیا حالانکہ اس کے تحت میں جو سیعہ عورت ہو۔ یا بیت پرست
 عورت ہو۔ غرض کہ کتنے بین نہیں ہر حکم یقع الفرقۃ علیہا حتی یختص ثلاث حیض ثم ینزل زوجھا۔ تو دو ذون معورتون میں فواہ عورت
 مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت میں رہی اس عورت پر فرقہ نہیں واقع ہوگی بمانکہ کہ اسکا تین حیض آجاوین پھر اپنے شوہر سے بکٹ ہو چکی
 وہاں لان الاسلام لیس جبا للفرقۃ والفرقۃ علی الاسلام۔ فخر لقصور الولاۃ۔ اور یہ حکم تین حیض کا سوجہ ہے کہ اسلام لانا تو فرقہ
 کا سبب نہیں اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اس واسطے محالی کہ حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہے۔ وللا مہر من الفرقۃ رفعاً للفساد۔ حالانکہ بائنی
 دور کرنے کے واسطے دو ذون بین جدائی ہونا ضروری ہے۔ اور سبب تو وہ ہے کہ اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہاں نہیں نکلتا اور شرعاً
 کی تین حیض ہیں۔ فاقنا شرطہا وہ قاضی اخص مقام سبب۔ تو تین فرقت کی شرط تین حیضوں کے گزرنے کو سبب کا قائم مقام کہ
 کما فی حقہ البیہر۔ جیسے کنواں کو دینے میں ہر قسم کے شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعدد کے۔ صورت یہ کہ ایک نے عام راستہ
 یا غیر ملک میں کنواں کھود دیا۔ پھر اس میں آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا فاسق ہو۔ پھر اصل میں گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا
 جسنانی بوجہ ہے اسی سبب سے وہ گرا اور راکھ کھانا کھودنا تو وہ شرط تلف ہے کیونکہ زمین روکے تھی۔ کھودنے والے نے وہاں سے روک
 دور کر دی پھر یہ معلوم ہو کہ یہاں ظلم ہو رہا ہے جس کے واسطے ضمان واجب ہو پھر ضمان کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا محال اس واسطے کہ بوجہ تو
 پیدا ہوتی طبعی ہے اس میں کوئی ظلم نہیں اور یوں ہی چلنا بلاشبہ مباح ہے تو ذکی وجہ سے ضمان نہیں ممکن ہے اور علت معارض شرط نہیں
 اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہے اس بات میں کہ حکم کا متوجہ ہونا جیسے بواسطہ علت ہونا ہے بواسطہ شرط بھی ہونا ہے
 بائنی معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب یہاں علت اس لائق نہیں کہ ظلم و تعدی کا حکم اسکی طرف نسبت ہو سکے اور شرط
 اس لائق ہے اور معارض نہیں ہے تو سبب شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا بنفس النہایۃ ولولا انوارہا لیس جب علت کے متعدد ہونے پر
 شرط قائم مقام علت ہو جاتی ہو تو دار الحرب کی وجہ یا شوہر مسلمان ہونے میں بھی انکا اسلام جو سبب فرقت ہے متعدد ہونے پر سبب شرط
 فرقت یعنی تین حیض گزرنے کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ م۔ ولا فرق بین المدخل بہا وغیر المدخل بہا۔ اور عورت خواہ مدخل ہو
 یا غیر مدخل ہو ہر سہی سبب فرقت نہیں۔ دو ذون بین یہی حکم ہے کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصلی علت متعدد
 ہو تو قائم مقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی۔ والشافعی یفصل کما مرلہ فی دار الاسلام۔ اور شافعی رحمہ اللہ یہی تفصیل کرتے
 ہیں جیسے الحاکم قول دار الاسلام میں کہ لا فرق یعنی ذیہ عورت کا معلومت میں اس طرح کہ غرض دار الاسلام یہ ہے کہ شرطہا

اور اگر عورت مسلمان ہو اور مرد کافر ہو تو عورت کا مہر ساقط نہیں ہوتا

اور مدخلہ میں تین تین حیض یا تین تین طہر گزرنا شرط ہے۔ جو ایسا یہ کہ شافعی رحمہ اللہ کے قول کا مدار اسلام کو علت فرقت قرار دینے پر ہے اور وہ دارالحرم
میں حقیقتہً موجود ہے متعذر نہیں تو وہاں بھی تفصیل ممکن ہے اور یہی معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانے میں طاعت ہی کچھ موجب
سزائے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہے۔ م۔ و اذا وقعت الفرقة والمراة حریبہ۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی (معد تین حیض کے)
اور عورت حریبہ کی حالت اسلام نہیں لائی ہو بلکہ صرف اسکا شوہر مسلمان ہو ہی۔ فلا عداۃ علیہا۔ تو اس حریبہ عورت پر کچھ عدت
نہیں ہے۔ یعنی تین حیض نہ گزرے تو فرقت واقع ہونے کے لیے ایک رات بھی اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہے تو
وہ عورت جب حریبہ ہے تو بالاجماع اس پر عدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخلہ ہو۔ و ان کانت ہی المسلمۃ۔ اور اگر اسلام لانے والی ہی
عورت ہو۔ اور شوہر حریبہ کا فرما ہے اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فلذلک عتد الی حیضہ رحمہ اللہ۔ تو بھی
امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے کہ مسلمہ عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہے۔ خلافاً لہما وسیساً حیک۔ انشاء اللہ تعالیٰ
برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آدیا گیا۔ ف۔ اس عورت کے بیان میں جو دار الحرب چھوڑ کر دارالاسلام
میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس جو مرد میں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممکن ہو جاوے۔ و اذا اسلم زوج
الکتبتہ فیما علی نکاحہا۔ اور جب کتا بیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مثلاً مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم رہیں۔ لانہ
یصح النکاح بینہما ابتداءً فلان یقی اولے۔ کیونکہ عورت کتا بیہ و شوہر مسلمان دونوں میں ابتداءً نکاح ہونا صحیح تھا تو باقی رہنا
پر جہ اولیٰ درست ہے۔ بخلاف اسکے اگر زوجہ کتا بیہ مسلمان ہو گئی اور شوہر کتا بیہ مثلاً نصرانی یا یہودی رہا اجتماع متعذر ہے۔ اجماع
عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی امت شرک و کفر پر ہونا متعذر ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتا بیہ کے ساتھ
باقی کل ملتوں کی عورت متعذر ہے۔ پھر واضح ہو کہ شوہر و زوجہ میں دار الحرب و دارالاسلام کی راہ سے وطن بنانے کی جدائی معتبر ہے۔
قال و اذا خرج احدهما من دار الیئاسن دار الحرب مسلماً۔ فرمایا اور جب شوہر و زوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالحرم
سے ہماری جانب یعنی دارالاسلام کی جانب نکل آیا۔ وقعت البینۃ بینہما۔ تو ان دونوں کے نکاح میں قطعی جدائی واقع ہو گئی
وقال الشافعی رحمہ اللہ لا تقع۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جدائی نہیں واقع ہوگی۔ ولو سیسی احدهما من وجہین۔ اور اگر جو مرد و
میں سے ایک گرفتار کیا گیا۔ باین طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دار الکفر پر چڑھ دیا اور جہاں جو روک دیا اسکے شوہر کو گرفتار کر لیا
و وقعت البینۃ بینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائیگی۔ و ان سبیہا معا۔ اور اگر دونوں
ساتھ ہی گرفتار ہوئے۔ ف۔ اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جو رو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا جو گرفتار کیا۔ لم تقع البینۃ
تو جدائی نہیں واقع ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جاوے تو ان میں نکاح قائم ہے حتیٰ کہ مسلمان ہو جاوے تو اسی
نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ وقال الشافعی وقعت۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ فالنکاح صلی
ان السبب ہوا التباين دون الیئاسن۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباين ہے نہ گرفتاری۔ یعنی
ایک دار الکفر میں ہو اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ و ہو یقول بعکسہ۔ اور
امام شافعی رحمہ اللہ کے برعکس فرماتے ہیں۔ یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے اور دار الحرب و دارالاسلام میں مختلف ہونا
سبب نہیں ہے۔ و لہ ان التباين افرہ فی النقطۃ الولایۃ و ذلک لایؤثر فی الفرقة۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کا تباين
ہونا ایسی چیز ہے جسکا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں مؤثر نہیں ہوتا۔ کا محربی المستامن۔ جیسے دار الحرب
والا ان لیکو دارالاسلام میں آیا۔ و المسلم المستامن۔ اور جیسے مسلمان امان لیکر دار الحرب میں گیا۔ یعنی تباين الدار کا
تحقق مستامن ہے مستامن مسلم میں ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کسی کی جو رو یا تین نہیں ہو جاتی تو ان دونوں میں مختلف ہونا

اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کر کے نکلی ہو تو بالاجل فرقت واقع ہوگی۔ اور اگر رائغہ ہو کر کے نہیں نکلی تو دونوں میں سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر نکلا یا ذمی ہو کر یا پہلے ایمان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بلکہ تو جہاں نہیں واقع ہوگی تو دونوں کے ساتھ ہی نکلیں بدرجہ اعلیٰ نہیں واقع ہوگی۔ یہی قول ایک داحمہ ہے۔ اما السبی فی تحقیق الصفات للسالی والاشقیق الا بالقطع النکاح۔ برہان قید ہو جانا تو یہ سنی ہو کر قید کرنے والے کے لیے ضمانت خالص ہو جاوے۔ اور یہ ممکن نہیں مگر بالقطع نکاح فست۔ قید ہونا موجب انقطاع وفرقت ہو خواہ وہ نون ساتھ ہی قید ہوں یا ایک نقطہ۔ ولہذا لیکن الدین عن ذمتہ السبی۔ اور اسی جہت سے کہ اگر گرفتار شدہ خالص اسکا ہو جاتا ہو، گرفتار شدہ کے ذمہ سے فرضہ ساقط ہو جاتا ہو فست۔ پس یہ استدلال شافعی ہے کہ دارین کا جدا ہونا موجب فرقت نہیں اور قید ہونا موجب ہے۔ اور بخلاف استدلال منقول کے اول یہ کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ مکہ سے نکل کر مرہ الرمان میں ایمان لائے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرتے کا حکم نہ کیا دوم یہ کہ ذنب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابو العاص بن ابی رہب بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ بڑھائے قائم کیا مگر رواہ الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ سوم یہ کہ اوطاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے پکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ نہ نکلیج کرے حتیٰ کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتیٰ کہ اسکو حیض آجائے کانی السنن عن ابی سعید الخدری۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہو جائے وہ حلال ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو۔ چہارم یہ کہ عکرمہ ابن ابی جہل و حکیم بن خزام بر فرقت مکہ بھاگ گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہو کر انکو پھر لائیں حالانکہ آپ نے انکو پہلے نکاح پر مانی رکھا یہ سب استدلال شافعی رحم ہو اور جو اب اول یہ کہ اسوقت ابو سفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوا جواب دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتدا سے پیدا انش سے بعد آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں پھر ابو العاص سے جدائی کو دس سے زیادہ گزری اور ابو العاص مکہ میں مشرک رہا یہاں تک کہ تجارت کے لیے شام کی طرف نکلا اسکو مسلمانوں کے گروہ نے گرفتار کر لیا اور مدینہ لائے وہ رات کو حضرت ذنب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد فحاشی کے اسکو پناہ دیدی تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ سے اسکو بارہ مہینہ گفتگو فرمائی اور انھوں نے اسکا مال بھی واپس کر دیا وہ تمام مال لیکر مکہ کو گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا بیعت تھی ہر ایک کو ادا کر دی اور آدمی مرد امین کریم مشہور تھے چنانچہ بعد ادا کے اہل مکہ نے کہا کہ اب تمھارا میرے ذمہ کچھ نہیں ہے اب میں گواہی دیتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ وان محمد عبده ورسوله بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ ذنب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی و ابن ماجہ و ابن احمد میں موجود ہے اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ ہر غیر بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہے علاوہ برین موافق اصول کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر ثقل نہیں ہوتا ہے اور جو اب سوم یہ کہ عورتوں کا مع شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی روایت کی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے کہ پہنے اوطاس کی عورتیں قید کین حالانکہ انکے شوہر انکی قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہے کہ عورتیں تنہا قید ہوئیں جو اب چہارم یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کیرت بھاگے تھے اور وہ حد وہ مکہ میں داخل ہو تو دارالاسلام سے نکلنا ثابت نہوا نہف۔ ولنا ان مع التہامین حقیقۃ وحکم لا ینقض المصلح فشاہ المخرمۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام دار الکفر دونوں کے حقیقۃً یا حکماً جدا ہو جانے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا تو مخرمیت کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہے نکاح کی مصلحت نذر کرنا ہی اسطرح جب زوجین میں سے ایک دار الکفر ہو اور دوسرا اسلام میں ہو تو جن مصلحتوں سے نکاح کیا جاتا ہو انکا پورا ہونا ممکن نہیں ہے اور گرفتاری جبکہ تم موجب فرقت ہے ٹھیک نہیں ہے۔ و السبی یوجب لک الرقبۃ۔ اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہے۔ وہو لانیانی لک

اپنی باندی ملکہ کا نکاح کر دیا تو جائز ہے اور جو چیز ابتدا سے جائز ہو وہ آئندہ باقی رہنے کی حالت میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ فصما
 کا نشاء۔ تو گرفتار ہونا بمنزلہ خرید کے ہو گیا۔ جیسے زید کی منکوحہ باندی کو اُسکا مالک سے کہنے خرید ا تو زید کا نکاح بدرجہ اولیٰ
 باقی رہ گیا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری میں خالص ملک ہونے سے نکاح نہیں رہ گیا تو یہ کچھ ضرور نہیں چاہیے فرمایا۔ تم ہو تین تین
 انصاف میں محل عملہ وہو المال لافی محل النکاح۔ پھر گرفتاری تو کسی محل میں صفائی چاہتی ہے جہاں اُسکا محل ہو ایسے
 مال میں نہ محل نکاح میں۔ یعنی گرفتار شدہ کی ذات اُسکا خالص ملک مال ہو اگرچہ اُسکی فوج کسی کے محل میں ہو جیسے فوج
 باندی جاہ دی۔ وانی استمان لم یبایع الدار حکما المقصدہ الرجوع۔ اور رہا جو شخص انان بیکہ آیا ہے اُسکے حق میں
 دار الحرب یا دار الاسلام حقیقہ بدلا کر حکما نہیں بدلا کیونکہ اُسکا واپس جانے کا قصد ہے۔ ہاں اگر مسلمان نے دار الحرب میں
 حبس سے نکاح کیا پھر اُس سے پہلے خود دار الاسلام کو محل آیا تو وہ جائز ہو گئی اور اگر اس سے پہلے وہ محل آئی تو نہیں مگر اگر اُسکو
 کوئی قہر نکال لاوے۔ واذ اخرجت المرأة الینا مہاجرۃ۔ اور جب ہمارے دار الاسلام کی طرف جو مہاجرۃ کے محل آئی
 وں اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی۔ اور وہ حاملہ نہیں ہے۔ جہاں ان تیر فوج ولا عدۃ علیہا عند الی حقیقہ رج۔
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے کہ اس مہاجرۃ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہے۔ وقت الاظہار المورث
 اور صاحبین نے کہا کہ اس پر عدت ہے۔ یعنی ایک حیض اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی بدلیل اوطاس کے قیدی عورتوں
 کے جیسا کہ اوپر گزرا اور۔ لان الفرقۃ وقعت بعد الدخول فی دار الاسلام فیلزمہا حکم الاسلام۔ اس دلیل سے کہ دار الاسلام
 میں داخل ہو جانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہو گا۔ بخلاف اُسکے اگر عربی نہ ہو اسکو دار الحرب میں
 جبر کیا اسطرح کہ طلاق دیدی تو بالاجماع اس پر عدت نہیں ہے۔ وں۔ کہ لابی حنیفہ رحمہ اسکا اثر النکاح المذموم وں۔ کہ اُسکا
 تحظرہ ولا خطر لک۔ المحرمی۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح میں کا اثر ہے۔ اے اسکا التزام ظاہر ہے۔ کہ عدت
 واجب ہوتی ہے اور حال یہ کہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں۔ بلکہ شرع نے اسکو ساقی کر دیا تو قہر تالی۔ وں۔ کہ اُسکو
 ان تکمہن یہاں تک کہ فرمایا۔ لا تمسکوا بعصم الکوافر۔ وں۔ ولہذا لا یجوز العدة علی المسلمۃ بیہ۔ اور اسی جہ سے کہ عدت
 گرفتاری کی گئی اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ حبس جدائی جو چہ تباہ الدارین کے واقع ہو تو یہ
 عورت طلاق کا نال۔ بلکہ ابوسف نہیں رہتی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک رہتی ہے اور یہی وجہ ہے۔ وں۔ کہ ان کا عدت حاملہ
 ان تفرج۔ اور اگر یہ مہاجرۃ نہ ہو۔ سے ہو تو نکاح میں نہیں آئی جائیگی۔ بلکہ بالاتفاق اُسکا نکاح جائز ہے۔ حتیٰ تفرج حملہا
 یہاں تک کہ اسکو وضع حمل ہو۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطریق عدت وں۔
 ہونے کے انتظار نہ ہو۔ وں۔ یہی ظاہر الروا ہے۔ وں۔ عن ابی حنیفہ رحمہ عن شیع النکاح۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے (حسن رحمہ کی)
 روایت ہے کہ نکاح صحیح ہو گا۔ ولا یقر بھما زوجہما حتیٰ تفرج حملہما کما فی الجملی من الزنا۔ اور شوہر اس سے قریب نہ کرے کہ حملہا
 کہ اپنا حمل جننے جیسے زنا سے حاملہ عورت میں حکم ہے۔ وجہ الاولیٰ انہ ثابۃ النسب۔ اولیٰ قول کی وجہ یہ کہ حمل ثابت ہونے پر
 وقت اور یہ اسی طرح کہ عورت اپنے کافر شوہر کی فراش سے چھٹی ہوئی تاکہ اس سے طی ممکن نہیں۔ فاذا ظهر الفراش فی حق النسب
 ایظہ فی حق الفرج من النکاح احتیاطا۔ پس جب نسب کے بارہ میں عورت کافر فراش ہونا ظاہر ہو تو من نکاح کے بارہ میں نیز
 احتیاطا کافر فراش ہونا ظاہر ہوا۔ پس جیسے طی نہیں کر سکتا اسی طرح نکاح بھی نہیں کر سکتا۔ قال واذ اراد احد الزوجین
 عن الاسلام وقعت الفرقة بغير طلاق۔ فرمایا اور جب جو مردین سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہو گیا تو دونوں میں بغیر
 طلاق کے جدائی واقع ہو گئی۔ وں۔ حتیٰ کہ بغیر اسلام و جب یہ نکاح کے حلال نہیں۔ وں۔ عند ابی حنیفہ رحمہ والی۔ وں۔ اور
 امام ابو حنیفہ رحمہ ابوسف کے نزدیک ہو۔ وقال محمد ان کانت اردۃ من الزوج فی الفرقة بطلاق۔ اور امام محمد رحمہ

وہاں تک کہ اسکو وضع حمل ہو۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطریق عدت وں۔

کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ حیوانی بذریعہ طلاق ٹھہر گی۔ وہ بوجہ اختیار بالا باء۔ امام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کر کے پر قیاس کہہ دیتا ہے۔ جبکہ جو مسلمان ہوا اور شوہر اسلام سے انکار کر کے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہو یوں ہی شوہر کا مرتد ہونا واجباً مع بائنا اور دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ جیسے انکار اسلام میں بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہو حتیٰ کہ قاضی کا قائم مقام ہو کر چھوڑ دینا ہو اسی طرح مرتد ہونے میں بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہو تو قاضی اس کا قائم مقام ہو کر چھوڑ دینا پس طلاق ہو۔

۴۔ و ابو یوسف ہر علی ما اصلنا لہ فی الایام۔ اور ابو یوسف اپنی اسی اصل پر چلے جو عین انکار میں ان کے واسطے بیان کی۔

فت۔ کہ حیوانی کا سبب جسمین جو اور مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہیں ہوتا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلق سے لڑتا ہے۔ کیونکہ خلق دونوں کی رضامندی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جواب ہو سکتا ہے کہ دونوں کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب ہو جو حیوانی کی علت کا جزو ہو اور خلق میں صرف رضامندی ہو اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے۔

۱۲۔ اگر کوئی کہے کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا طلاق تھا اور بیان مرتد ہو جانا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے تو یہ بھی طلاق کیونکہ خواجہ اب دیکھ نہیں۔ و ابو حنیفہ فرق بینہما۔ اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے میں فرق رکھا اور وہ جہاں الردۃ منافیہ للکحل لکھتا ہے جہاں ردۃ منافیہ للکحل لکھتا ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اسوجہ سے ہے کہ ردۃ تو عصمت کی منافی ہے۔ فت۔ کہ مرتد ہونے کے مرد کی جان محفوظ ہے نہ مستحکم نہیں رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتیٰ کہ اگر کسی کو قتل کر دے تو اس پر قصاص و دیہ نہیں ہے۔ و الطلاق رافع۔ اور طلاق فقط نکاح کو مٹھانے والا ہے۔ فت۔ کہ منافی نکاح نہیں ہوتا حتیٰ کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کر لے یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہیں اور مرتد ہونا منافی ہے۔ فت۔ کہ ران بیچل طلاق۔ تو محال ہو گیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے۔ بخلاف الایام۔ برخلاف اسلام سے انکار کر نہ سکے۔ فت۔ کہ نہ کہ ارتداد اپنی اصلی حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو ذمی بنارہا اور اس کا خون مسلح نہیں ہوا تو وہ منافی نکاح نہیں۔ لہذا لفظ یت الایام ساک یا سفردا قیجب التشریح بالاحسان۔ کیونکہ انکار کرنا تو معروف طریقہ کے ساتھ روک رکھنے کو نہاد رکھتا ہے پس غلبی کے ساتھ چھوڑنا ہوتا ہے۔

فت۔ اور یہی حکم ہے کہ فاسک بمعروف و التشریح باحسان الایام۔ علی ما مر۔ چنانچہ اوپر گزرا۔ و منہا تتوقف الفرقة بالایام علی القضاء ولا تتوقف بالردۃ۔ اور اسی فرق کی جہت سے جو فرق بوجہ انکار کے ہو وہ قضائے قاضی پر متوقف ہوتا ہے اور جو بوجہ ردۃ کے ہو وہ حکم قاضی پر متوقف نہیں ہے۔ ثم انکان الزوج ہو المرتد قلہا کل المہران دخل بہا او نہفت المہر ان لم یدخل بہا۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہو گیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ داخل ہو چکا ہو نہفت مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ داخل نہ ہو۔ وان کانت المہرۃ ہی المرتدۃ قلہا کل المہران دخل بہا وان لم یدخل بہا فلا مہر لہا ولا نہفت لان الفرقة من قبلہا۔ اور اگر عورت ہی مرتد ہوئی تو اسکے لیے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ داخل ہو چکا ہو اور اگر داخل ابھی نہیں ہوا تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نہفت ہوگا کیونکہ حیوانی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوتی ہے۔ قال اذا ارتد امعظم اسلاما معافما علی نکاحہما استحساناً۔ فرمایا اور اگر دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونوں ساتھ ہی مسلمان ہوئے۔

تو دونوں اپنے نکاح پر رہیں گے یہ حکم بلیل استحسان ہے۔ و قال زفر سیطل لان ردۃ احدہما منافیۃ۔ اور زفر رحم نے بلیل بنا کر لکھا کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا۔ و فی ردۃ احدہما۔ و ردۃ دون۔ کہ مرتد ہونے میں ایک کا مرتد ہونا موجود ہے۔ فت۔ کہ نکاح باطل ہوا۔ و لما ردی ان بنی حنیفہ ارتدوا ثم اسلموا ولم یامسحوا لہما رضوان اللہ علیہم اجمعین متحدہ بالانکحہ۔ اور ہمارے دلیل یہ کہ مردی ہو کہ بنو حنیفہ (قوم سیلہ کناب کے) مرتد ہوئے۔ اور اس کے بعد عورت مرد) پھر مسلمان کیے گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے انکو نئے سرے سے نکاح کر کے حکم نہیں کیا۔ فت۔ اور اجتماع رضی اللہ عنہم حجت ہے۔ و الارتداد منہم واقع معارفہما التامیخ۔ اور مرتد ہونا ان سبب سے ایک ساتھ واقع ہوا ہوتا ہے۔

اور اس دلیل سے کہ بوجہ قحاح کے حقوق سے ہر اور اس حق میں سب عورتیں مساوی ہیں۔ خواہ قدیم ہوں یا جدیدہ ہوں۔
 شافعی و اہل حدیث کے نزدیک جدیدہ جب اسکی پاس داخل کیا وے پس اگر بارہ ہو تو سات روز تک اسکے پاس رہے اور یہ
 مدت اسکے لیے خاص کر ہے۔ اور اگر ثیبہ ہو تو تین روز اسکے واسطے خاص کرے پھر اپنی عورتوں میں باری کرے کیونکہ انس رضی اللہ
 عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیکرہ کے واسطے سات روز در ثیبہ کے واسطے تین روز مقرر کیے ہیں۔ رواہ الدارقطنی
 و ابن ابی شیبہ۔ اور کہا کہ سنت ہے کہ جب ثیبہ پر بارہ کو یا ہ لاوے تو اسکے پاس سات روز قیام کرے پھر باری بانٹے اور اگر ثیبہ کو بیابا
 تو اسکے پاس تین روز قیام کرے پھر باری بانٹے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اسکا مصداق حضرت ام سلمہ و غیرہ کی تزویج میں موجود
 اور شیخ ابن الہمام نے معنی قیاسی کے ساتھ اطلاق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کی قوت دی اور قولہ تعالیٰ و لن تستطیعوا ان تغدوا بینہن
 و لو جرستم فلا یسلوا کل لیل الا یہ سے عدل کی فرضیت نکالی لیکن مخفی نہیں کہ آیت میں بعض یہ کہ تعدیل حقیقی تفسیر ممکن نہیں ہوا
 غایۃ تحریر المقام یہ ہے کہ عدل کے بارہ میں اصل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے بقوت مشہور ہے اور وہ اپنی
 اطلاق پر ہے اور حدیث انس رضی اللہ عنہ کی یہ مراد ہو کہ سات روز اسکے پاس اور اسی طرح سات کی باری سکے لیے کرے یا تین روز اور
 یہی باری سکے لیے کرے لہذا ہننے اطلاق کو جمع رکھا کہ اسمین احتیاطی لیکن لازم آتا ہے کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اگر خصوصیت
 مراد ہو تو بارہ یا ثیبہ کا حق ضائع ہوگا اور حق و امتناع علم ہی قول ہے۔ اور اسی طرف ابن الہمام رحمہ کا میلان ہے۔ م۔ اگر کہہ سکتے ہیں
 ایام میں ظلم ہو گیا تو اسکا استغفار کرے اور آئندہ سے باری باندھے اور اگر قاضی کے مقرر کرنے پر اُسے حلی لغت کی قوی رضی اللہ
 تعالیٰ سے بدگوار ہے البتہ۔ باری والی عورت کے سوا دوسری عورت سے جماع کرے جسکی باری نہ ہو اور راستہ میں نہ آسکے
 نہ جاوے مگر بطور عیادت مرض کے ہاں مرض مندیر ہو اور کوئی نہ نس نہ ہو تو اسکے پاس نہ صحت یا موت تک اقامت
 کرے البتہ۔ اور جب حضرت مسلم جہانپور نے قحاح و عورتوں سے اجازت لی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے یہاں رہیں۔ فت۔ والا احتیاط
 فی مقدارہ والدورالی التزوج لالت استیجی ہو التثویق و دن طر لقیما۔ اور دوسرے مقدار کا اختیار شوہر کا ہے کیونکہ جو چیز
 مستحق ہے وہ تو برابر ہے نہ برابر باری کا طریقہ فت۔ پس شوہر تین طریقہ سے چاہے برابر رکھے۔ م۔ چاہے ایک رات دن کی یا
 مقرر کرے چاہے دو رات دن اور چاہے تین رات دن کی لیکن اس سے مزیدہ ایک کے پاس بدون اجازت دوسری عورت کے نہ
 ٹھہرے الخلاصت۔ تو حاصل یہ ہوا کہ تین رات دن تک میں باری کا دورہ مقرر کرنا مرد کے اختیار میں ہے اگر مرد دورہ ہوسے تین بار
 ہو۔ م۔ و التثویق فی التثویق۔ اور برابر کھانا رات کو رہنے میں ہے۔ لافی التثویق۔ یا معیت کرنے میں نہیں ہے۔ لہذا تفسیر
 علی التثایط۔ کیونکہ جماعت کرنا تشابہ خاطر پر موقوف ہے فت۔ اور حق عورت تو ایک مرتبہ کرنے کے بعد ساقط ہو گیا لیکن ازراہ
 دیانت گاہ گاہی واجب ہے حتیٰ کہ چار ماہ کا نذر ہو مگر جبکہ عورت رضامند ہو۔ اور کثرت جماع سے منع کر دیا جائیگا مگر اسی قدر کہ عورت
 اسکو برداشت کر سکے۔ فت۔ م۔ واضح ہو کہ چھپے رات کو رہنے میں برابر ہی واجب ہے اسی طرح کہ کھانے پینے میں برابر واجب ہے
 فت۔ میں کتا ہوں کہ یہ فقہ کے معنی میں ہے اور ہا یہ توضیح میں روایت ہے کہ جو دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی بارگاہ
 کا ہوتا تھا اسی روز بیکرہ پر بھیجا کرتے رہتے پس اس میں ہر دو دن کا اختیار ہے۔ م۔ اور جس شخص کا کام رات میں ہو جیسے چوپایا
 قرنا فیہ فیکہ کہ وہ دن کی باری مقرر کرے اور یہ خوب ہے۔ یہ سب اس وقت کہ وہ آزاد ہو۔ و ان کا منت احتیاط
 حرة والاخری اسے۔ اور اگر ایک منکوحہ آزاد ہو اور دوسری منکوحہ باندی ہو فت۔ یعنی غیر کی باندی ہو تو باندی کے لیے آزادہ
 کا نصف ہے۔ فلیکثر التثایط من القسم و اللامۃ التثایط۔ پس آزادہ کے لیے قسم میں سے دو تہائی ہے اور باندی کے لیے ایک
 تہائی ہے۔ بیکرہ و والاخری اسی کے ساتھ آثار وارد ہوتے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و الدارقطنی و ابی نعیم عن علی بن
 وجہ اور اسکے اسناد میں صالح بن عمرو راوی ہے۔ تقریب میں لکھا کہ صدوق ہے اکثر اسکو وہم ہو جاتا ہے اس سے بخاری نے غیر صحیح میں

دسٹن اربعہ میں حدیث ملی۔ لیکن عیاد بن عبد اللہ الاسدی و دسرانی ہی انہیں اکثر دینے سے جرح کی اور تقریب میں ضعیف کہا۔
ابن الہمام نے لکھا کہ یہی فیصلہ کیا حضرت ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور سنہال بن عمرو اور ابن ابی لیلیہ دونوں فقہ حافظین قرآن
حرم کا ضعیف کہنا ساقط ہو گیا۔ میں کہتا ہوں بلکہ یہی نہیں ہے۔ سید بن اسید و طیمان بن یسار و دونوں فقہاء سے مدینہ منورہ سے یہی
روایت کیا تو ہم سنہال دو ہو گیا لہذا مالک و شافعی و احمد سے بھی یہی ایک روایت ہو اگرچہ دوسری روایت میں حرہ و باندی پر ایام
ہیں۔ لیکن ہمارے اصول میں اتباع اثر اہل ہر۔ ولان حل الامۃ لنقص من حل الحرۃ۔ اور اسلئے کہ باندی کا حل نسبی
حقوق کا مرتبہ پر نسبت آزاد کے کمتر ہو۔ فلا بد من انہما بالنسبۃ الی فی المحرق۔ و لنقصان حقوق طائرہ کا ضرر ہوا۔ و
المکاتئہ و المدبرۃ و ام الولاء۔ نیز لہ الامۃ لان الرقۃ فیہم قائم۔ اور اگر نکاح کسی غیر کی رکاتئہ یا مدبرۃ یا ام الولاء ہو تو وہ
بمنزلہ غیر کہ باندی کے ہو کیونکہ انہیں بھی رقیۃ قائم ہو۔ قال ولا یحل لہن فی انفسہن حالۃ النسبۃ فی الزوج ان شاء
منہن۔ قدوری نے یہ کہ اگر سفر کی حالت میں نکاح کا کوئی حق نہیں نہیں ہو تو شوہر ان میں سے جس کا ساتھ چاہے سفر کرے
والاولی ان یقع بشہن فیما قرین خرجت قرعہا۔ اور بہتر یہ کہ ان میں قرعہ ڈالے اور جب قرعہ نکلتے اس کا ساتھ سفر کرے۔
وقال الشافعی المقرعۃ صحۃ لما روی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفر اقرع ثلث نسائہ۔ اور شافعی رحمہ
لکھتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا مستحبی لینے ہی واجب ہو کہ اگر حضرت صلعم سے مروی ہو کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے
تھے۔ رواہ السید اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی لکھتے ہیں۔ الا انما نقول ان المقرعۃ لکن ہم لکھتے ہیں
کہ یہ قرعہ ڈالنا مستحب ہے۔ واجب نہیں تھا بلکہ۔ لتطیب قلوبہن۔ بیویوں کے دل خوش کرنے کو تھا۔ فیہ لکن سن باب
الاستحباب یا جا۔ تو استحباب کی قسم سے ہوا۔ و ہذا لانه لا حق للامۃ عند مسافرۃ الزوج۔ اور استحباب پر محمول کرنا اس واسطے
کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں وجود کا بھروسہ نہیں ہو۔ الا یہ کہ ان لہ ان لا یستحب و احدۃ منہن فکذا لہ ان یسا
و احدۃ منہن ولا یستحب علیہ تملک الیہ کیا نہیں کیجئے کہ مرد کو اختیار ہو کہ جو دن میں سے کسی کو اپنے ساتھ لے جائے
تو اس کی اس کا اختیار ہو کہ ایک کو لے جائے۔ اور یہ مدت اس پر محسوب ہوگی۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ان کسی کو ساتھ نہیں لےنا تو باری
ہو بخلاف ایک کے ساتھ لینے کے پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے یہی اعتراض کیا اور لکھا کہ دلیل یہی کہ آنحضرت صلعم کا قرعہ ڈالنا
کچھ واجب ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ مطلق نسل ہو اور یہاں تو استحباب کا قرینہ یہ موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر باری باری
غیر واجب نہ تھا کہانی قولہ تعالیٰ ترجی سن نشاء منہن الیہ علا وہ برین سفر میں بعض پر حفاظت و دانی کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض
پر نہیں ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہ ہوا۔ و ان رضیت احادی الزوجات تبرک فسمہا لہما حتمہا جائز۔ اور اگر زینب
بن سے کوئی زواج اپنے حصہ کو اپنے کسی سوت کے لیے چھوڑنے پر راضی ہوئی تو جائز ہے۔ لان سودۃ بنت زید سے رضی اللہ
عنہا سالس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا و یفعل یوم لو تھا عائشہ رضی اللہ عنہا کیونکہ سودہ بنت زید
رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی۔ سودہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا اور سودہ رضی اللہ عنہا نے باری
کے دن کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے کر دینا فرمایا۔ پس آپ نے مراجعت کر لی۔ رواہ ابی یحییٰ و الحاکم لیکن صحیحین وغیرہ میں یہ شعار
ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی صرف حضرت سودہ کو یہ خوف تھا تو انھوں نے اپنا دن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے کر دیا۔ بہر حال یہ
جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لیے کر دے اور یہی اللہ ثلثہ جمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ ولما ان یرجع فی ذلک لانا
حقا لم یجب لہ فلا یسقط۔ اور اس عورت کو یہ اختیار ہو کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرے کیونکہ اسنے اسحاق ساتھ کیا جو ہنر
واجب ہی نہیں ہوا تو وہ ساقط نہ ہو جائیگا۔ جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن میں غیر باری والی کے بیان اسکے بعد راجح
حال و پردہ اخت اس کے لیے جانا بدین اس سے وہ ملی کے جائز ہے جیسا کہ سنن میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں صحیح ہے۔ و کذا فی الجوہرۃ

اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عہد قرآن پر واجب ہو کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دو دھنہ پلاوین اور جبکہ پلایا اسکو پادر کھین اور مشہور کرین اور احتیاطاً لکھوادین۔ پس قلیل و کثیر رضاعت متیقن برابریں۔ اذا حصل فی مدۃ الرضاع تعلیق یہ التحریم جب رضاعت متیقن قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اس کے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی۔ فت۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہاء کا قول ہے جو بکہ ہودی نہ سمجھنے کہ کما کہ جمہور کا کیا شیخ حصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ مدین قلیل یا کثیر رضاع باجماع المسلمین یعنی باجماع سلف محرم ہو۔ مع۔ وقال الشافعی ثبت التحریم الا بخمس رضعات۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ تحریم نہیں ثابت ہوتا مگر پانچ رضعات سے۔ یعنی الگ الگ پانچ دفعہ چھو چوستا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ ہر بچہ کہ کفار سے۔ لفظ علیہ السلام لا یشرع الا رضعتان ولا الا ثلاثا۔ جلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حرام کیا ایک چوسنا اور دو چوسنا اور نہ ایک بار چوسنا اور نہ دو بار چوسنا۔ کما فی صحیح مسلم وابن حبان تو معلوم ہوا کہ قلیل محرم نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ جو قرآن میں نازل ہوا اس میں دس دفعہ معلومات تھے کہ تحریم کرتے تھے پھر نسخ ہو گیا کہ پانچ رضعات معلومات رہے جو تحریم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی در حالیکہ وہ قرآن کی قرأت میں تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ میں میرے تحت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات میں رہے بکری نے گھس کر کھالیا۔ ترجمہ کرتا ہے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے۔ اول یہ کہ اس کے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجید باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے اس کا خلاف ثابت نہیں ہوا اور یہ امر ایسا نہیں تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہیں ہوتے مع عورتوں و مردوں کے کیونکہ انہیں رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہ سے اسلامیہ قلیما متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سو اسے روافض کے بلکہ روافض میں سے چند لوگوں کے جو حیات سے یہودی ابن سبامی مراد پر چلے جسے چاہتا تھا کہ مثل انجیل لفرانیہ کے اہل اسلام میں بھی یہ امر پھیل جاوے کہ ان کا قرآن مجید نہیں بلکہ تحریف ہے حالانکہ اس کی کوئی راہ دو قلعی دلیل سے ممکن نہیں۔ اول قولہ تعالیٰ انما نحن نزلنا الذکر وانا لہ کافلون۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم ہی لے کر یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرتے ہیں۔ دوم متواترات بالکل قلیات ہوتے ہیں اور گزریں ہوتے ہیں تمام پیغمبروں و شاہوں و ملکوں بلکہ موجودہ دور و راز ملکوں کے ثبوت میں تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات خبر حجت و علم ہے پس جب کہ ورون و سکھون مسلمانوں کے اجماع و تواتر سے یہی قرآن ہے تو انہیں تحریف و نقصان کہ قطعاً کچھ دخل نہیں ہے اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ جس رضاعت قرآن میں اور نہ ہرگز شافعی اس کے مدعی ہوئے غیر ازینکہ انکی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو رضاعت وارد ہو وہ لغت پر ہی یا لغت سے منقول ہو کر شرع میں ہے جیسے صلوة و زکوٰۃ کہ لغوی معنی سے نقل کر کے شرعی معنی میں آیا پس شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی میں ہے اور اسکو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شاید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پانچ رضعات سے پانچ اقسام و احکام رضاعت ہونگے اور سابق میں کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہونگے ہر حال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہیں کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شافعی کی تفصیل مراد ہو لیکن وہ نسخ ہے چنانچہ ابن العمام نے نقل کیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر نسخ ہوا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رضاعت کے بارہ میں انجام کار یہ رہا کہ قلیل اور کثیر سب محرم ہو اور ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی اسی کے مانند بیان کیا۔ بالحدیث ہمارے نزدیک تو اصل لغت سے نقل بدون مشورہ کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ ولنا قولہ تعالیٰ واما تم الکمل اللاتی الرضعات الا تہ۔ اور ہماری جبت یہ قول الکی جو واما تم الکمل الا تہ یعنی اور کثیر حرام کی گئیں تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمکو دو دھن پلایا۔ فت۔ یہ خلاف تمام عرب کو ہوا اور اس سے بھی سمجھتے ہیں کہ خلق سے دو دھن اتارنا موجب رضاعت ہے تو یہ دلیل صحیح ہے۔ و قولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع

ماہجر من التنبہ۔ اور قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حرام ہو جاتا ہے رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہے نسبت سے فقہ روایہ الیہما فیہ وسلم وغیرہ روایہ
نور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا مروی ہے۔ ومن غیر فصل۔ یہ آیت و حدیث بغیر تفصیل کے ہر قسم میں قلیل اکثر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا پس مطلقاً قرآن
نور قلیل ہو یا اکثر ہو حکم قرآن وحدیث حرم ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ انکسار شجرۃ البعیثۃ الشائبة فی شجرۃ العظم واشبات العظم
لکنہ امر مبطل۔ اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا حرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شجرہ پر ہے جو بڑی بڑھانے و گوشت آگاہنے
سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے۔ یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اسوجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضاعت شجرہ جزو رضعتہ کے ہو جاتا ہے
کیونکہ رضعتہ کے دودھ سے اسکی بڑی و گوشت پیدا ہو لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتیٰ کہ اگر بچہ رضاعت پیتے پھر اپنی ان کا دودھ پیا
تو بھی محسوس ہوا کہ کہان کہان ہڈی و گوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس غذا سے زیادتی ہوئی۔ فقہاء الحکم بالفعل
الارضاع۔ تو حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا۔ نہ کہ گوشت و ہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر۔ اور دودھ پلانا قلیل و اکثر سب میں
پایا گیا تو دونوں طرح رضاع محرم ہوا۔ و ما رواہ مردود بالکتاب۔ اور جو شافعی نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ میں رد ہے۔ او
مفسرین یہ۔ یا قرآن کے ساتھ نسخ ہے۔ کہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعا اسلام کے معارضہ حدیث صحیح میں مکن نہیں تو اس کے
ساتھ قرآن نسخ نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ جمہور ملت و ملت کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث نسخ ہے۔ پھر مصنف رحمہ نے یہ شرط لگائی
کہ رضاع کثیر و قلیل اسوقت تحریم کرتی ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر بانی جاوے تو یہ قطعی ہے۔ و مفسرین ان کیوں فی مدۃ الرضاع لما نہیں
اور ضروری ہے کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو جو اس دلیل کے جو ہم بیان کرینگے۔ ثم مدۃ الرضاع ثلثون شهرا
عن ابی حنیفہ رحمہ۔ پھر رضاعت کی مدت ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں۔ حتیٰ کہ دودھ پھر پھڑکائے کے بعد اس مدت
میں رضاعت محرم ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ابوہریرہ۔ میں کہتا ہوں کہ شاید یہ معنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے پھر مہینہ کے اندر احتیاطی محرم
رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہ رحمہ ہے۔ م۔ و قال لا یستثنان۔ اور صاحبین نے کہا کہ مدت
رضاعت دو برس ہیں۔ یعنی دو برس تک دودھ پلانی سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اس کے نہیں۔ م۔ یعنی صحیح
ہے۔ اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا۔ مدت۔ اور اسی پر فتویٰ رہ گیا۔ جیسا کہ عیون سے علامہ فقہ رحمہ نے تصحیح الذروری میں نقل کیا۔
و ہو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی رحمہ۔ و امام احمد کا ہے۔ ۶۔ اور مالکیہ کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک
حرم رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ اور اس میں احوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتیٰ کہ بعض کے نزدیک تمام عمر رضاعت ہے۔ صحیح۔
وقال زفر رحمہ ثلثہ احوال۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ ایام رضاعت تین۔ ۱۔ سال۔ ۲۔ سال۔ ۳۔ سال۔ ۴۔ سال۔ ۵۔ سال۔ ۶۔ سال۔ ۷۔ سال۔ ۸۔ سال۔ ۹۔ سال۔ ۱۰۔ سال۔ ۱۱۔ سال۔ ۱۲۔ سال۔ ۱۳۔ سال۔ ۱۴۔ سال۔ ۱۵۔ سال۔ ۱۶۔ سال۔ ۱۷۔ سال۔ ۱۸۔ سال۔ ۱۹۔ سال۔ ۲۰۔ سال۔ ۲۱۔ سال۔ ۲۲۔ سال۔ ۲۳۔ سال۔ ۲۴۔ سال۔ ۲۵۔ سال۔ ۲۶۔ سال۔ ۲۷۔ سال۔ ۲۸۔ سال۔ ۲۹۔ سال۔ ۳۰۔ سال۔ ۳۱۔ سال۔ ۳۲۔ سال۔ ۳۳۔ سال۔ ۳۴۔ سال۔ ۳۵۔ سال۔ ۳۶۔ سال۔ ۳۷۔ سال۔ ۳۸۔ سال۔ ۳۹۔ سال۔ ۴۰۔ سال۔ ۴۱۔ سال۔ ۴۲۔ سال۔ ۴۳۔ سال۔ ۴۴۔ سال۔ ۴۵۔ سال۔ ۴۶۔ سال۔ ۴۷۔ سال۔ ۴۸۔ سال۔ ۴۹۔ سال۔ ۵۰۔ سال۔ ۵۱۔ سال۔ ۵۲۔ سال۔ ۵۳۔ سال۔ ۵۴۔ سال۔ ۵۵۔ سال۔ ۵۶۔ سال۔ ۵۷۔ سال۔ ۵۸۔ سال۔ ۵۹۔ سال۔ ۶۰۔ سال۔ ۶۱۔ سال۔ ۶۲۔ سال۔ ۶۳۔ سال۔ ۶۴۔ سال۔ ۶۵۔ سال۔ ۶۶۔ سال۔ ۶۷۔ سال۔ ۶۸۔ سال۔ ۶۹۔ سال۔ ۷۰۔ سال۔ ۷۱۔ سال۔ ۷۲۔ سال۔ ۷۳۔ سال۔ ۷۴۔ سال۔ ۷۵۔ سال۔ ۷۶۔ سال۔ ۷۷۔ سال۔ ۷۸۔ سال۔ ۷۹۔ سال۔ ۸۰۔ سال۔ ۸۱۔ سال۔ ۸۲۔ سال۔ ۸۳۔ سال۔ ۸۴۔ سال۔ ۸۵۔ سال۔ ۸۶۔ سال۔ ۸۷۔ سال۔ ۸۸۔ سال۔ ۸۹۔ سال۔ ۹۰۔ سال۔ ۹۱۔ سال۔ ۹۲۔ سال۔ ۹۳۔ سال۔ ۹۴۔ سال۔ ۹۵۔ سال۔ ۹۶۔ سال۔ ۹۷۔ سال۔ ۹۸۔ سال۔ ۹۹۔ سال۔ ۱۰۰۔ سال۔ ۱۰۱۔ سال۔ ۱۰۲۔ سال۔ ۱۰۳۔ سال۔ ۱۰۴۔ سال۔ ۱۰۵۔ سال۔ ۱۰۶۔ سال۔ ۱۰۷۔ سال۔ ۱۰۸۔ سال۔ ۱۰۹۔ سال۔ ۱۱۰۔ سال۔ ۱۱۱۔ سال۔ ۱۱۲۔ سال۔ ۱۱۳۔ سال۔ ۱۱۴۔ سال۔ ۱۱۵۔ سال۔ ۱۱۶۔ سال۔ ۱۱۷۔ سال۔ ۱۱۸۔ سال۔ ۱۱۹۔ سال۔ ۱۲۰۔ سال۔ ۱۲۱۔ سال۔ ۱۲۲۔ سال۔ ۱۲۳۔ سال۔ ۱۲۴۔ سال۔ ۱۲۵۔ سال۔ ۱۲۶۔ سال۔ ۱۲۷۔ سال۔ ۱۲۸۔ سال۔ ۱۲۹۔ سال۔ ۱۳۰۔ سال۔ ۱۳۱۔ سال۔ ۱۳۲۔ سال۔ ۱۳۳۔ سال۔ ۱۳۴۔ سال۔ ۱۳۵۔ سال۔ ۱۳۶۔ سال۔ ۱۳۷۔ سال۔ ۱۳۸۔ سال۔ ۱۳۹۔ سال۔ ۱۴۰۔ سال۔ ۱۴۱۔ سال۔ ۱۴۲۔ سال۔ ۱۴۳۔ سال۔ ۱۴۴۔ سال۔ ۱۴۵۔ سال۔ ۱۴۶۔ سال۔ ۱۴۷۔ سال۔ ۱۴۸۔ سال۔ ۱۴۹۔ سال۔ ۱۵۰۔ سال۔ ۱۵۱۔ سال۔ ۱۵۲۔ سال۔ ۱۵۳۔ سال۔ ۱۵۴۔ سال۔ ۱۵۵۔ سال۔ ۱۵۶۔ سال۔ ۱۵۷۔ سال۔ ۱۵۸۔ سال۔ ۱۵۹۔ سال۔ ۱۶۰۔ سال۔ ۱۶۱۔ سال۔ ۱۶۲۔ سال۔ ۱۶۳۔ سال۔ ۱۶۴۔ سال۔ ۱۶۵۔ سال۔ ۱۶۶۔ سال۔ ۱۶۷۔ سال۔ ۱۶۸۔ سال۔ ۱۶۹۔ سال۔ ۱۷۰۔ سال۔ ۱۷۱۔ سال۔ ۱۷۲۔ سال۔ ۱۷۳۔ سال۔ ۱۷۴۔ سال۔ ۱۷۵۔ سال۔ ۱۷۶۔ سال۔ ۱۷۷۔ سال۔ ۱۷۸۔ سال۔ ۱۷۹۔ سال۔ ۱۸۰۔ سال۔ ۱۸۱۔ سال۔ ۱۸۲۔ سال۔ ۱۸۳۔ سال۔ ۱۸۴۔ سال۔ ۱۸۵۔ سال۔ ۱۸۶۔ سال۔ ۱۸۷۔ سال۔ ۱۸۸۔ سال۔ ۱۸۹۔ سال۔ ۱۹۰۔ سال۔ ۱۹۱۔ سال۔ ۱۹۲۔ سال۔ ۱۹۳۔ سال۔ ۱۹۴۔ سال۔ ۱۹۵۔ سال۔ ۱۹۶۔ سال۔ ۱۹۷۔ سال۔ ۱۹۸۔ سال۔ ۱۹۹۔ سال۔ ۲۰۰۔ سال۔ ۲۰۱۔ سال۔ ۲۰۲۔ سال۔ ۲۰۳۔ سال۔ ۲۰۴۔ سال۔ ۲۰۵۔ سال۔ ۲۰۶۔ سال۔ ۲۰۷۔ سال۔ ۲۰۸۔ سال۔ ۲۰۹۔ سال۔ ۲۱۰۔ سال۔ ۲۱۱۔ سال۔ ۲۱۲۔ سال۔ ۲۱۳۔ سال۔ ۲۱۴۔ سال۔ ۲۱۵۔ سال۔ ۲۱۶۔ سال۔ ۲۱۷۔ سال۔ ۲۱۸۔ سال۔ ۲۱۹۔ سال۔ ۲۲۰۔ سال۔ ۲۲۱۔ سال۔ ۲۲۲۔ سال۔ ۲۲۳۔ سال۔ ۲۲۴۔ سال۔ ۲۲۵۔ سال۔ ۲۲۶۔ سال۔ ۲۲۷۔ سال۔ ۲۲۸۔ سال۔ ۲۲۹۔ سال۔ ۲۳۰۔ سال۔ ۲۳۱۔ سال۔ ۲۳۲۔ سال۔ ۲۳۳۔ سال۔ ۲۳۴۔ سال۔ ۲۳۵۔ سال۔ ۲۳۶۔ سال۔ ۲۳۷۔ سال۔ ۲۳۸۔ سال۔ ۲۳۹۔ سال۔ ۲۴۰۔ سال۔ ۲۴۱۔ سال۔ ۲۴۲۔ سال۔ ۲۴۳۔ سال۔ ۲۴۴۔ سال۔ ۲۴۵۔ سال۔ ۲۴۶۔ سال۔ ۲۴۷۔ سال۔ ۲۴۸۔ سال۔ ۲۴۹۔ سال۔ ۲۵۰۔ سال۔ ۲۵۱۔ سال۔ ۲۵۲۔ سال۔ ۲۵۳۔ سال۔ ۲۵۴۔ سال۔ ۲۵۵۔ سال۔ ۲۵۶۔ سال۔ ۲۵۷۔ سال۔ ۲۵۸۔ سال۔ ۲۵۹۔ سال۔ ۲۶۰۔ سال۔ ۲۶۱۔ سال۔ ۲۶۲۔ سال۔ ۲۶۳۔ سال۔ ۲۶۴۔ سال۔ ۲۶۵۔ سال۔ ۲۶۶۔ سال۔ ۲۶۷۔ سال۔ ۲۶۸۔ سال۔ ۲۶۹۔ سال۔ ۲۷۰۔ سال۔ ۲۷۱۔ سال۔ ۲۷۲۔ سال۔ ۲۷۳۔ سال۔ ۲۷۴۔ سال۔ ۲۷۵۔ سال۔ ۲۷۶۔ سال۔ ۲۷۷۔ سال۔ ۲۷۸۔ سال۔ ۲۷۹۔ سال۔ ۲۸۰۔ سال۔ ۲۸۱۔ سال۔ ۲۸۲۔ سال۔ ۲۸۳۔ سال۔ ۲۸۴۔ سال۔ ۲۸۵۔ سال۔ ۲۸۶۔ سال۔ ۲۸۷۔ سال۔ ۲۸۸۔ سال۔ ۲۸۹۔ سال۔ ۲۹۰۔ سال۔ ۲۹۱۔ سال۔ ۲۹۲۔ سال۔ ۲۹۳۔ سال۔ ۲۹۴۔ سال۔ ۲۹۵۔ سال۔ ۲۹۶۔ سال۔ ۲۹۷۔ سال۔ ۲۹۸۔ سال۔ ۲۹۹۔ سال۔ ۳۰۰۔ سال۔ ۳۰۱۔ سال۔ ۳۰۲۔ سال۔ ۳۰۳۔ سال۔ ۳۰۴۔ سال۔ ۳۰۵۔ سال۔ ۳۰۶۔ سال۔ ۳۰۷۔ سال۔ ۳۰۸۔ سال۔ ۳۰۹۔ سال۔ ۳۱۰۔ سال۔ ۳۱۱۔ سال۔ ۳۱۲۔ سال۔ ۳۱۳۔ سال۔ ۳۱۴۔ سال۔ ۳۱۵۔ سال۔ ۳۱۶۔ سال۔ ۳۱۷۔ سال۔ ۳۱۸۔ سال۔ ۳۱۹۔ سال۔ ۳۲۰۔ سال۔ ۳۲۱۔ سال۔ ۳۲۲۔ سال۔ ۳۲۳۔ سال۔ ۳۲۴۔ سال۔ ۳۲۵

ہوتے ہیں کہ بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینہ کے بعد جانا تو سبب عدم کفایت غذا بدلتی ہو وہ چھ ماہ ہو نہیں اس ہم کہتے ہیں کہ رضاعت کا حکم بدلنے کے لیے غذا بدلتا ضروری اور دوسرے تک دودھ پینا یا تو اس غذا کا بدلنا کمتر درجہ چھ مہینہ ہو ہوگا تو دوسرے پر چھ مہینہ کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائیگا۔ اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث الرضاع بعد الخولین کے مقابلہ میں قبول نہیں ہوگا یہ کہ معاذ اللہ سرگزشت کا مقابلہ نہیں۔ والحدیث محمول علی مدۃ الاستحقاق وعلیہ کل النقص المقتدر بخولین فی اللسان اور حدیث مدۃ استحقاق پر محمول ہو اور اسی پر وہ نفس قرآن جو دو سال سے مفید ہو محمول ہوگی۔ یعنی حدیث اور نیز اس حدیث خولین کا ملین دونوں سے مدۃ استحقاق کا بیان مقصود ہے یعنی زید و ہندہ جو رو سے لڑکا کا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ کو دودھ پلانا ضروری ہوا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہو کہ مطلقہ ان اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اس کے آپ سے نان و نفقہ کی سستی ہو تو حدیث و آیت میں بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دوسرے تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت کی سستی ہوگی تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جس میں مطلقہ مان کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہے وہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع فقہاء دوسرے برس ہو اور وہ مدت رضاعت جس کے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتا ہے وہ امام کے نزدیک ڈھائی برس ہو اور صاحبین رحمہ کے نزدیک دوسرے برس ہو اور معلوم ہو چکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کیونکر حالانکہ مقلد کے عمل بقول مجتہد لازم ہو اگرچہ دلیل ظاہر نہ چنانچہ کسم مفتی میں صریح ہے جواب اسکا وہ المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب صاحبین خلافت ہوں تو مفتی مختار ہو کہ چاہے صاحبین کے قول پر اور چاہے امام کے قول پر فتویٰ دے اور صریح ہے کہ قوت دلیل کا اعتبار کمافی الاماوی۔ میں کہتا ہوں کہ اس پر خاتم علماء فرنگی محل مرحوم نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسی مفتی میں جو مجتہد ہو ورنہ مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتویٰ دے جیسا کہ فتاویٰ ربلی وغیرہ میں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تحقیق حق یہ ہے کہ مقلد دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ محض عامی ہو جسکو تین کی قوت نہیں تو اسکے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے یاد رکھتا ہے یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد جسکو امتیاز کی قوت ہو تو وہ دلائل فریقین پر نظر کر کے قوی کو تصدیق سے اختیار کرے اور دلیلیا شخص بر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہے اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہو چنانچہ یہ اوائل فتاویٰ الاولیاء میں صریح ہے کہ لایظہر من الدرد و الشیہ۔ واللہ اعلم بالصواب۔ م۔ مولیٰ کو جائز ہو کہ اپنی ام ولد کو دوسرے سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑا نہ پھر مجبور کرے پھر بائیکہ بچہ کو مسفر نہ ہو جیسے مولیٰ کو روا ہے کہ اسکا دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھوڑا نہ پلایا نہ کہ باجبر نہیں کیونکہ زوجہ کو حق تربیت ہے۔ البجبر ہوت۔ و دانہ ان پر بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے۔ قال واذما صفت مدۃ الرضاع۔ فرایا او جب کو روا ہو سے رضاعت کی مدت قوت ڈھائی برس بقول امام اور دوسرے بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہو یا دسے بچہ کوئی عورت اسکو دودھ پلاوے۔ سلم متعلق بالرضاع تحریم۔ تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہ ہوگی۔ تو رضاعت کا حکم فقط اس مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے۔ کہ امر لقولہ علیہ السلام الرضاع بعد الفصال۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہیں ہوتا یعنی مدت رضاع دوسرے یا ڈھائی برس کے بعد کم رضاع تحقق نہیں ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑا یا نہ ہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوعہ و نوزاد روایت بلالی و عبد الرزاق ہے اور حضرت عائشہ زہرہ سے مروی ہوا کہ آپ جب چاہتی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہے اپنے سامنے آنے کی اجازت دیت تو اپنی بہن یا اسکی کسی لڑکی کو حکم فرماتیں کہ وہ اس مرد کو اپنے فصاحت دودھ پلاوے پھر بوجہ رضاعت کہ اجازت ہوتی تو یہ قول مخالفت ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثبوت کیا۔ ابن امام نے کہا کہ اسکا جواب یہ ہے کہ پہلے ایسا بخیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نسخ ہوا چنانچہ حدیث ابن عباس اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کثری اور زہری نے حدیث ام سلمہ زہرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رضاعت میں سے حرام نہیں کرتی مگر دی رضاعت جو آنہوں کو کھولے اور فطام سے پہلے ہو۔ قال الترمذی حدیث صحیح۔ اور ابو داؤد نے حدیث ابن عباس

سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہو جو گوشت اگاوسے اور ٹہنی پڑھاوسے صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے بیان کو شریف لائے اور میرے بیان ایک مرد پٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اسے عائشہ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو جماعت سے ہے ہر فتنے یعنی حالت صغیر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور ستن البوداؤد میں بھی بن سعید انصاری نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خطا کرتا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اس طرح کہ رضاعت نہین مگر ای جو دو برس میں ہو۔ ورواہ فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغیر کا موطا میں مروی ہے۔ م۔ و۔ ولان الحکمتہ باعتبار الشؤ۔ اور اس دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہین کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہے ہر فتنے یعنی مرضیہ کے دودھ سے بچہ کی ٹہنی و گوشت اصلی پیدا ہوتا ہے۔ وذلک فی المدة اذ الکیس لا یقرنی بہ۔ اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہے اس واسطے کہ اس سے پھر بزرگیم دودھ کے پڑھاؤ نہین پاتا ہر فتنے بلکہ بعد مدت کے اسکی پڑھاؤ دوسری غذا سے متعلق ہوناتی ہے (المسئلہ)۔ ولان البیہر فی قبل المدة۔ مدت سے پہلے دودھ چھوڑنا معتبر نہین ہر فتنے حتیٰ کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام رحمہ اللہ ڈھائی برس سے پہلے اگر دودھ چھوڑا یا پھر مدت مذکور تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اسکو دودھ پلایا تو ظاہر المراد یہ میں رضاعت ثابت ہو جائیگی الا فی رواۃ۔ مگر ایک روایت میں فتنے جسکو حسن رحمہ نے روایت کیا۔ عن ابی حنیفہ رحمہ۔ ابو حنیفہ رحمہ سے فتنے قبل مدت کے نظام کے بعد رضاعت نہین ثابت ہوگی۔ اذ الاستغنی عنہ ووجہہ التقطیع اللہ تعالیٰ عنہ بغیر العقد اور بشرطیکہ دودھ سے بچہ پروا ہو جاوے اور اسکی وجہ یہ کہ بڑھاؤ منقطع ہوگئی ہو جو غذا بدل جانے کے فتنے یعنی پہلے دودھ سے بڑھاؤ کی عادت تھی جیسے اس طرح چھوڑا یا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوڑ گیا اور دوسری غذا کی عادت ہوگئی تو پھر دودھ پلانے سے وہ پیدائش ٹہنی گوشت کی نہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہوگی۔ م۔ لیکن ظاہر الروایۃ مختار و مذہب ابو حنیفہ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الیابغ والواقعات۔ م۔ د۔ دہل سیاح الارضی بعد المدة۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ کیا مدت رضاعت گزرنے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے فتنے یا نہین۔ قد قیل لا سیاح لان اباحتہ ضروریہ لکونہ جزو الادمی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہین سیاح ہے کیونکہ اسکا سیاح ہونا بقدر ضرورت ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزو ہے فتنے اور آدمی کے کسی جزو کو کھانا صرف ضرورت پرورش میں مباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے کچھ ضرورت نہین تو مباح بھی نہین ہے۔ م۔ اور یہی صحیح ہے شرح الوبیانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ فتنے بڑا اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو کہ دودھ چھوڑنے سے خوف ہلاک ہو تو قدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں مناسبت کے دوا کرنے میں بعض کے نزدیک نہین جائز اور بعض کے نزدیک ناف ہونا معلوم ہو تو جائز ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار ہوگا کیونکہ حقیقۃً تلف ہونا سولہ سے معتبر تعالیٰ کے کوئی نہین جانشاہ۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے رہا یہ کہ اسکا جزو ہے شرعاً دلیا محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر دودھ پھر اسی خوف امراض کے پھر پلینے و پشایاب ہو گیا علاوہ برین یہ دودھ بعد حرمت کے پھر نہ قدر ضرورت مباح نہین ہوا بلکہ نظری پیدائش میں بچہ کے لیے اباحت ظاہر ہے تو بھرنے کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہی ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا خافتم۔ م۔ قال ویکرم من الرضاع ما یرحم من النسب۔ قدوری نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے فتنے یا طریقہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے ہے تو افادہ یہ ہوگا کہ بہان چہان رضاعت موخر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ دلیا حرمت مثل حرمت نسبی کے ہوتی ہے۔ للہجیر ميث الذی روینا۔ دلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی فتنے یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ پھر رضاعت سے مانند نسب کے تحریم ہوتی ہے۔ الام اختہ من الرضاع فانہ یجوز ان یتزوجہا۔ سولہ رضاعی بہن کی مان کے کہ اس عورت سے تزوج جائز ہے فتنے بنظر تعلق عبارت کے یہ کہی وجہ کو شامل ہے اول یہ کہ زہد کی نسبی بہن ہے اور بہن کی رضاعتی بہن

جتنے زیادہ دودھ نہیں پلایا تو دیر اس سے نکاح کرے۔ دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن ہو اور بہن کی بیٹی مان جس سے زید نکاح کر سکتا ہو بشرطیکہ
 مرضعہ مان دوسری ہو۔ سوم یہ کہ زید و ہندہ نے عمرہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے
 -تبع- برن ہی رضاعی بھائی کی بیٹی مان سے جگہ ہی ہر مرضعہ شو حلال ہے۔ -تبع- ولایہ بچہ زالت میزوج اصم اخص من النسب اور
 یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی مان سے نکاح کرے۔ -تبع- کیونکہ نسب ہی بہن یا توہ کی ہوگی یا فقط مان کی طرف سے یا نقد یا پکی
 طرف سے تو کسی بہن کی مان سے نہیں جائز۔ لانا نکاح ان امہ کیونکہ بہن کی مان خود اس کی مان ہوگی۔ اگر بہن سگی یا مان کی
 طرف سے ہو۔ اور موطور قہابہ یا پکی مدخلہ ہوگی۔ -تبع- جبکہ بہن صرف باب کی طرف سے ہو۔ اور پکی جو زید بھی بیٹہ مطلقاً
 حرام ہے اگرچہ صہریت سے ہو۔ بخلاف الرضاع۔ برخلاف رضاعت کے -تبع- کیونکہ زید و ہندہ دونوں اجنبی ہیں بھرو دونوں
 نے جب عمرہ کا دودھ پیا تو یہ دونوں کی مان ہو گئی اور ہندہ کی بیٹی مان سے زید کو کچھ بہن نہایت نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی۔ و علی ہذا
 القیاس۔ ولایہ بچہ ززوج اخص من النسب (دلیل ولدہ و) من الرضاع ولایہ بچہ ززوج لکسان النسب اور جائز ہے نکاح کر لینا
 رضاعت سے اپنے پسر کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہاں نسب سے نہیں جائز ہے۔ لانا لکسان موطی امہا حرم من النسب علیہ وسلم
 یوجہ ہذا المعنی فی الرضاع۔ کیونکہ جب مرد نے اپنے پسر کی بہن کی بیٹی مان سے وطی کی تو پسر کی بہن اس پر حرام ہو گئی اور یہ بات فقہاء
 میں نہیں پائی جاتی ہے۔ -تبع- مثل سابق بیان کئی حدیثیں ہیں، اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا کچھ عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ
 ہندہ بچہ زید کی جو و نہیں ہو بلکہ خالد کی جو و ہو تو عمرہ دونوں ہندہ و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں، نہ کہ دودھ خالد کی وطی سے ہو۔ رہا زید کو
 جائز ہے کہ عمرہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زبانی زبانیہ یا رضاعی دختر نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا کچھ عمرہ کے ساتھ
 بہن حسینہ کی جو و ہندہ کے بیٹے سے نہیں تو خالد کو حسینہ سے تزوج جائز ہے۔ سوم مثال دوم میں بکر نے کمرہ کے ساتھ کلثوم سے عورت کا
 جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھتی ہو دودھ پیا حالانکہ بکر نے خالد کی جو و ہندہ کا بھی دودھ پیا ہو تو خالد کو کمرہ سے تزوج جائز ہے۔
 الحاصل رضاعت میں حرام کرنے والے وہ کوئی معنی جو -تبع- یہ بیان حرم ہونے کا ہے یا وین تو حلت ہو جائیگی جیسا کہ امام مصنف سے
 دونوں دلیلوں سے افادہ فرمایا تو متفقہ ہوا کہ صورتیں کچھ انھیں مذکور امت میں نہیں بلکہ چند صورتیں دیگر ہیں جو نسب سے نہیں جائز
 اور رضاعت میں جائز ہیں۔ اول یہ کہ تیری بھائی یا پوتا کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا تو اس سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری دختر یا پسر کا جو و
 نہیں ہوئی۔ دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا جس کے ان موجود ہو تو اس کی مان سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری سہار
 نہیں ہے۔ سوم رضاعت سے چچا کی مان اور چچا م رضاعت سے ماموں کی مان اور خیمہ رضاعتی فرزند کی بچہ پوتی کیونکہ وہ تیری بہن
 رضاعی نہ ہوئی حالانکہ نسب سے ہیں تیری بہن ہوئی۔ -تبع- ماموں عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی
 کے باپ سے اور رضاعی خیمہ کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزوج جائز ہے حالانکہ نسب میں کوئی جائز نہیں ہے اور یہ
 سب دو شخص میں بیع ہیں۔ -تبع- یفارق النسب الرضاع فی حدیث کام نافذ وجدة الولد با وام اخت واخت ابن دام الخ
 وام خال و عمہ ابن عمہ اور واضح ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جیسے باپ کے ساتھ دودھ پیا پس اس کا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی
 چچا ہوا اور یوں ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اس سے تیری مان کے ساتھ دودھ پیا اور ہر ایک اس رضاعی پاپا یا ماموں کی بیٹی مان یا
 دوسری رضاعی مان ہو یا رضاعی ادا کی مدخلہ جو ہے۔ -تبع- بہر واضح ہو کہ جو نسب سے حرام نہیں وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے جو اور جو
 نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام اگر تکرار بالا صورتیں استثنیات ہیں یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہیں حرام ہیں لیکن
 ایک مگر وہ نے فرام کیا کہ یہ حقیقی استثنیات عقلی ہو اور کثرتین کہ نزدیک یہ واقعی استثنیات یا خیمہ ہیں کچھ نہیں ہے اس لئے کہ ہر شے میں
 کا حالہ نسب پر کیا گیا اور نسب میں تحریم متعلق امہات و بنات و اخوات و خالات و علات و ہنات الاخ و بنات الاخت ہیں یعنی امین
 و بیٹیاں و بنین و خالاتیں و بھوپھیاں و بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں ہیں رضاعت جہاں انھیں سے کوئی بانی کہ یعنی بانی

قول کی کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہو وہ بالاتفاق زانی وائسکے باپ و اولاد پر بوجہ جزر اور بعض ہونے کے حرام ہے تو جو لڑکی مرد کے دودھ سے منسلک ہوئی وہ بھی زانی وائسکے باپ و اولاد پر حرام ہو۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اسکی بیٹوں میں داخل ہے کیونکہ لغت کی راہ سے وہ بیٹی ہے تو صریح نص میں شامل ہے۔ صفت۔ اور منہجہ حبیب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی رضیعہ اسکے بیٹے کی بہن رضاعی بلا خلاف ہے تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہے کیونکہ حبیب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہو۔ اور شامی میں ہے کہ بظاہر المعراج والتمایہ یہی قول مستند ہے۔ دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہے کہ زنا سے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہیں ہے چنانچہ فتح القدیر میں بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ جری نے ذکر فرمایا کہ حبیب سے زنا سے نکلا ہوا رضیعہ مرد سے کی جانب ثابت ہوگی یعنی فرنیہ واسکے باپ دادا و فرنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانی سے منسلک نہ ہوگی جب تک کہ نسب ثبوت نہ ہو اور حبیب ثبوت ہوا تو اب تحریم باپ سے بھی ثبوت ہو جائیگی اور ایسا ہی شیخ اسبیحانی رحم و صاحب نیاسہ نے ذکر کیا ہے اور یہی اوچہ ہے۔ صفت۔ اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا۔ اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول در باب تعدیل الارکان کے شرح المنیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول کرنا چاہیے جبکہ روایت بھی اسکے موافق ہو یعنی روایت شیخ وبری ح و شرح الطحاوی وغیرہ میں موجود کہ وہ زانی پر حرام نہیں اور یہی بہر دلیل اوچہ ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائیگا چنانچہ فتح القدیر میں لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زنا کی حرمت تو زانی کے جزو ہونے سے ہے کیونکہ وہ زانی کی منی سے مخلوق ہوئی ہے اور با دودھ تو اسکا جزو نہیں ہے کیونکہ وہ تو خدا سے جو منجھ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہے نہ منی سے جو حقہ کی طرح اسفل سے داخل ہو۔ صفت۔ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ میں بھی یہی بات موجود ہے حالانکہ وہ رضیعہ کے شوہر پر حرام ہے لہذا خلاصہ میں ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اسکے نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوتی ہے حتیٰ کہ بعد اسکے اگر کسی مرد نے اس رضیعہ سے وطی بطور زنا کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام ہو جائیگی اگرچہ دودھ اس زانی کے وطی سے نہ ہو شیخ ابن الہمام نے جو اب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نفس نے ثبوت نسب حرام کیا ہے اور یہ جو خلاصہ میں لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالفت ہے جن میں صریح ہے کہ رضیعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہو اور دوسرے شوہر سے نہ ہو تو زنا سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی رضیعہ ہے۔ صفت۔ اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سوا دوسرے کے دودھ سے زنا سے نکلا ہوا لڑکا شوہر پر حرام نہیں ہوتی ہے یعنی یہ ہیں کہ وہ رضاعت سے حرام نہیں ہوتی اگرچہ رضیعہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔ اور مدارک استدلال کا ثبوت نسب پر ہے اور مشہورات میں لکھا کہ وطی ذرا ہر وہ بچہ جب کا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اس مرد سے ثابت ہوگی اور جہاں کہیں وطی کنندہ سے بچہ کا نسب ثبوت ہو تو وہاں رضاعت فقط مان سے ثابت ہوگی۔ ص۔ ح۔ استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحریم موافق حدیث کے نسب کی تحریم پر ہے اور جب زانی سے رضیعہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں تو فرنیہ کی رضیعہ کا حکم تحریم بھی ثابت نہیں ہے۔ اور جماعت اول کا خلاصہ مشہر ہے کہ جب زانی کی زنا سے جو لڑکی منہج سے پیدا ہوئی وہ زانی کے بین بالاجماع زانی کی دختر کے مانند ہو حتیٰ کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ رضیعہ فرنیہ کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اسکے اسوجہ سے شامل ہے کہ جب زنا سے پیدا ہوئی لڑکی نسبی دختر زانی ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہے اسواسکے کہ رضاعی بہن نسبی بہن ہے اور لڑکا جواب اسکے یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نطفہ سے ہے مگر زانی سے اسکے نسب ثبوت ہوا۔ صفت۔ حبیب اسکی رضاعت سے دودھ سے جو لڑکی رضاعی ہوئی وہ رضاعت تو نسب پر ہے لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اسکے زنا سے پیدا ہوئی ہے جو رضاعت سے نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے نہیں کہ زانی سے اسکے نسب ثابت ہے بلکہ اسوجہ سے کہ در حقیقت وہ اسکے نطفہ سے منسلک ہے جو خدا سے نکلا ہوا ہے۔ صفت۔ زانی کا نطفہ نہیں ہے اور دودھ اسکی منی داخل کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ خدا سے ہوتا ہے۔ اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ منی سے نہیں ہے مگر شیخ نے ثبوت نسب پر شوہر سے اگر انا رضاعت ثابت کی۔ اسی کتب کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر کسی نے زنا سے نکلا ہوا

اور لڑکی پیدا ہوئی اور وہ زید پر حرام ہو اور اسکے حرام ہونے سے زید کے باپ دادا اور زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہو تو کیا دیکھو کہ
 اصول فروع کے سولہ کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہو یا نہیں میں جواب یہ کہ زانی کے چچا و دامون پر حرام نہیں ہو جیسا کہ مذکور ہے
 میں مسیح ہو اور اسکا کسی کا خلاف نہیں ہو اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و دامون و بھائی پر
 حرام نہ ہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جبکہ مزنیہ سے دوہ پلا یا ہو وہ بھی زانی کے چچا و دامون و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں
 لگائی رد افتاء چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکلا کہ سولہ اصول و فروع کے دیگر وحشی مثل بھائی و چچا کے زانی
 لڑکی و زانی رضیہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہیں اور یہی ہر اتفاق وغیرہ میں مسیح ہو کہ سولہ اصول و فروع کے باقیوں پر بالاتفاق
 حرام نہیں ہو۔ اور فتح اللہ پر میں تجنیس سے نقل کیا اور کہا کہ اسکی وجہ یہ ہو کہ زانی سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہو اسکا نسب زانی سے بنت
 نہیں ہوتا کہ اسکے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہو تاہم نسبی چچا و دامون وغیرہ سبب کے حق میں متعدی ہوتا لہذا وہ ان سبب پر حلال
 رہی اور زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام ہونا اسوجہ سے کہ جو او بعض ہونے کا اعتبار موجود ہے اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی یا
 زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہو اور جب معلوم ہو کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و دامون وغیرہ پر حرام نہیں تو حرام کے دودھ سے
 رضیہ بھی نہ لائی کے چچا و دامون وغیرہ پر حرام نہیں ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہیں کہ جیسے اپنے بیٹے سے اسکے زانی کی
 ہوئی لڑکی کو زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی رضاعی بہن کی بھی زانی کے اصول و فروع پر حرام کہو کیونکہ نسب
 و رضاعت واحد ہیں۔ جواب اسکا معلوم ہو چکا کہ دودھ میں فرق یہ کہ حرامی لڑکی کو زانی کا جزو نہ رضیہ۔ اور نہ حلال و دودھ کی
 رضیہ میں و حرام دودھ کی رضیہ میں یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب ثابت ہو نہ حرام دودھ کا۔ لیکن مخفی نہیں کہ نسبت ہو حلال
 دودھ میں اسوجہ سے نہیں کہ مرد کا دودھ اسکی بیٹی سے پیدا ہو بلکہ اسکی بیٹی سے پیدا ہو چنانچہ چارہ میں کہا کہ وظی ہونا سبب دودھ
 آتے نہ لڑکا نہ لڑکی لڑکے کی طرف سے دودھ منسوب ہوا۔ اور یہ وجہ زانی کے وظی میں بھی موجود ہو اور جیسے اسکے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر ہوا
 اسی طرح اسکے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر ہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اسکے حق میں اور اسکے اصول و فروع کے حق میں معتبر اور زانی کا دودھ
 بھی اسکے حق میں اصول و فروع کے معتبر ہوگا۔ کیونکہ تحقیق کے نزدیک نسب و رضاعت میں فرق نہیں اور جو صورتیں رضاعت میں ہیں
 وہ وجہ نسب کے نہیں ہیں جیسا کہ فتح اللہ پر سے سابق میں نقل ہو چکا اور یہی وجہ ہے والدہ تعالیٰ اعلم۔ پس بعد اس کلام یہ ہوا کہ اگر
 دیکھو کہ ایک عورت سے زنا کر کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اسکے اصول و فروع پر حرام ہو اور اگر مزنیہ
 کے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلا یا حتی کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی دختر ہوئی تو یہ رضیہ بلا خلاف زید کے چچا و دامون
 پر حرام نہیں کہانی البچہ و النہر اور شامی رحمہ نے کہا یعنی سوا سے اصول و فروع کے باقیوں پر مثل چچا و بھائی کے بالاتفاق جائز ہو اور ما
 یہ کہ رضیہ مذکورہ خود زانی پر و اسکے اصول میں باپ دادا وغیرہ اور اسکے فروع یعنی بیٹا پوتا پر و تا وغیرہ پر حرام ہو یا نہیں تو اس میں اختلاف
 ہو ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہو جن میں شیخ امام ابو عبد اللہ البخاری و امام قاضی خان و صاحب المیض و صاحب الکلاصہ و
 صاحب خزائن الفتاویٰ و امام ظہیر الدین المرنیسی رحمہ و بزاز زوی و صاحب خزائن المفتاحین اور یہ حکم غایت و مجمع الاثر و بہرہ جندی وغیرہ میں صحیح
 مذکور ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں اور یہی کہ بیچانی و بیابین میں مذکور ہے اور اسی کو فتح اللہ پر میں نظر دیا وہ
 موجد قرار دیا اور بکر الرافعی وغیرہ نے مستند سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مع بحث نقیض اور ذکر کیا فہم و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
 اور چونکہ یہ مسئلہ مشکلات کے ہے اور اختلاف و مستدراس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالیٰ ہو الموفق للسداد و علیہ التوکل و اللہ اعلم
 ۴۔ و بجز ان تین زوج الرجال باخت احیاء من الرضاع۔ اور مرد کو جائز ہو کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے
 خارج کرے۔ یوں ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہو مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کو جائز ہو کہ دیکھ لے بیٹی بہن سے
 خارج کرے۔ الغایت۔ لہذا یہ بجز ان تین زوج باخت احیاء من الرضاع۔ کیونکہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزوج جائز ہو۔

مثل الارخ من الاب۔ اور اسکی صورت اسطرح کہ باپ کی طرف سے بھائی ہو۔ یعنی زید کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علیہ ہر تو دونوں علاقائی بھائی ہوئے۔ اذاکانت لہ اخت من امہ۔ جبکہ بھائی کے ایک بن از جانب مادر ہو۔ یعنی ایک کی ماں نے شفا کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اس سے لڑکی موجود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بن ہو لیکن دوسرے بھائی کے حق میں اجنبیہ عورت ہو۔ جائز لا خیمہ من اسیمہ ان تغیر وہما۔ تو اسکے باپ دوسرے بھائی کو جائز کر کہ اسکی ماں والی بن سے نکاح کر لے۔ فت۔ اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور بیبی بہن کی بہن کو سمجھ لو۔ مع۔ وکل جمعیہ بین اور ہر در طفلک۔ یعنی ایک لڑکا ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے۔ فت۔ اجتماع علی شری امرأۃ واحدہ۔ دونوں ایک عورت کی چھاتی پر مجتمع ہوئے۔ یعنی دونوں نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہ خواہ دودھ ایک ہی ٹھوسے ہو یا دوسرے۔ غرض کہ کسی طرح ہو۔ لم یخرج احدہما ان یتزوج بالاخری۔ تو ان دونوں میں ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا ورنہیں اگر و ہذا ہو الاصل لان احما واحدہ فہما اخ واخت۔ اور یہی باب حرمت میں اصل ہے کیونکہ دونوں کی مرضعہ ان ایک عورت پر توبہ دونوں بھائی بہن ہیں۔ ولا یتزوج المرءۃ احدہما من ولد الہی ارضعتہ۔ اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جس نے اس رضیعہ کو دودھ پلایا۔ فت۔ اور برعکس بھی حتی کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے۔ لانه انہ ہا۔ کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہے۔ ولا ولید ولیدہ۔ نہ اسکی اولاد کی اولاد کو۔ فت۔ یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کوئی لڑکا تہرج کرے۔ لانه ولید اختہما۔ کیونکہ یہ اسکے بھائی کا لڑکا ہے۔ فت۔ باب کتنے ہی بچے درجہ کا ہو جبکہ قرابت رحم متصل ہو۔ ولا یتزوج البھمی المرضع اخت زوج المرءۃ۔ اور نہیں نکاح میں لاوے رضیعہ لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو۔ لانهما عمتہ من الرضاع۔ کیونکہ وہ اسکی رضاعی بھینچی ہے۔ فت۔ پھر یہ سبب خالص دودھ کے تناول میں ہے اور اگر مدت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا یا بن طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ چلو ہو غلط ہو تو ایادہ دودھ کے مانند تیلی چیز سے اندیشہ پانی وغیرہ کے غلط ہو گا یا طعام سے یا دوسرے یا دوسری عورت یا جانور کے دودھ سے۔ فرمایا۔ واذا اختلط اللبن۔ اور اگر دودھ جو تمنا محرم رضیعہ سے اختلط ہوا۔ فت۔ باخلوط کیا۔ یا المار۔ پانی کے ساتھ۔ فت۔ یا دوسرے اشاعت کے ساتھ۔ واللبن هو الغالب۔ اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہے۔ فت۔ غلبہ اور دیکھ اجزاء کی راہ سے دودھ بہت پانی کے برہتی ہے لیکن سراج میں کہا کہ غالب کے یہی معنی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز نہیں۔ ہے پانی چاہے اور لہذا اگر ایک اور دودھ کے نزدیک رنگ و مزہ بدلتا اور امام محمد کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا۔ ہ۔ بالجماعہ اسکو کسی بچہ سے پیا۔ فتعلق بہ التحريم۔ رضاعت کی تحریم متعلق ہوئی۔ فت۔ جیسے غیر خالص پانی وان غلب الماء لم یعلق بہ التحريم۔ اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق نہ ہوگی۔ یعنی رضاعت کے حکام متعلق ہونگے اگرچہ خالص ہو یا غلبہ ہو۔ فت۔ خلافاً لما یقول انہ موجود فی حقیقۃ۔ بر خلاف قول شافعی کہ وہ نہ راستے میں کہ عورت کا دودھ اس پانی میں حقیقت موجود ہے۔ فت۔ اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر بچہ میں اس قدر زائید ہو یا بچہ رضاعت تک نہ پہنچے تو حرمت رضاعت ثابت ہوئی و نحن نقول المغلوب غیر موجود حکماً۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہو وہ ازراہ حکم کے موجود نہیں ہے۔ فت۔ اگرچہ حقیقت میں موجود ہو۔ حتی لا یظهر بقابلۃ الغالب۔ حتی کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا۔ فت۔ بلکہ غالب کا حکم رہتا ہے اگر مغلوب کا حکم نہیں رہتا۔ کما فی النہین۔ جیسے قسم میں ہے۔ فت۔ مثلاً قسم کھائی کہ اس بکری کا دودھ نہیں پونگا پھر کسی نے اسکے دودھ میں اس سے زیادہ پانی غلط کر دیا اسکو حلال پئی گیا تو بالاتفاق حاشا نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکم مغلوب مثل معدوم کے ہے۔ وان اختلط بالطعام۔ اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا۔ لم یعلق بہ التحريم۔ تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم رضاعت متعلق نہ ہوگی۔ وان کان اللبن غالباً عند البی حلیفہ۔ اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور وقال اذا کان اللبن غالباً متعلق بہ التحريم۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو گا کی

قال قولہا فیما اذا لم تنسہ النار مصنف رحمہ تے فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت میں ہے کہ طعام سے مخلوط
 کو آگ سے مس نہوا ہو۔ حتیٰ کو طبع بہا لا یتعلق بہ التحریم فی قولہم جمیعاً۔ حتیٰ کہ اگر دودھ مخلوط لطعام کو آگ سے بچا یا گیا ہو
 تو امام و صاحبین سے یہ قول میں تحریم متعلق نہ ہوگا۔ اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر خبیثہ طعام ہو گیا
 لہذا ان الغیرۃ للعالم کما فی الماء اذا لم یغیرہ شیء عن حالہ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہے جیسے پانی میں جبکہ
 دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر کیا ہو۔ یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے میں رائے کے موافق حکم ہوتا ہے اسی طرح
 طعام سے خلط میں اگر دودھ زیادہ ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز
 آگ وغیرہ سے اسکو متغیر کیا ہو۔ دلیل مشعر ہے کہ کچھ آگ سے بچتے کرنے کی خصوصیت نہیں بلکہ تغیر معتبر ہے لہذا بدائع میں کہا کہ اگر
 دودھ کو خبیث یا راسب یا شہ از یا حبین یا قلیل یا مصل یا دواء یا آواز اسکے کھانے سے تحریم نہیں۔ ہ۔ ولابی حنیفہ ان الطعام اصل
 اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہے وقت۔ یعنی غداء ہو کر جزو بدن ہونے میں طعام اصل ہے بخلاف پانی کے۔ واللہین تابع
 لہ فی حق المقصود وقصار کا مغلوب ہے۔ اور دودھ اس طعام کا تابع دربارہ مقصود یعنی غذائیت کے ہے تو دودھ مانع مغلوب
 کے ہو گیا۔ گویا حقیقہ مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ ٹپکتا ہو تو امام رحمہ کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ
 ایک قطرہ اسکے لیے کافی ہے۔ اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک کسی حال میں تحریم ثبوت ہوگی۔ الکافی ہ۔ ولاستہ بتقطعات اللہین
 من الطعام عندہ ہوا صحیح لان التقیدی بالطعام اذا ہوا الاصل۔ اور امام کے نزدیک طعام سے قطروں کے کچھ بچا ہوا
 نہیں ہے جیسا صحیح ہے کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے وقت۔ خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم جیسا کہ
 وہ جزو بدن ہوتا ہاں لکن غدار پیمان طعام سے ہوگی تو دودھ خواہ ٹپکتا ہو یا نہ ہو محض بیکار ہوا۔ اور کافی میں ہے کہ شے نے کہا
 کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پیئے کو رجحان سے حرمت رضاعت ثبوت ہوگی۔ ہ۔ اور یوں ہی قاضیان میں ہے کہ اگر دودھ میں
 روٹی چھری دہ دودھ کو جس گئی یا اس میں ستوت لقمہ کچھ پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی۔ ہ۔ یہ قول
 صاحبین ہے۔ اجناس ناطفی۔ ع۔ اور یہ اسوقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کر کے بیا تو بالاجماع حرمت ثبوت
 ہوگی۔ ہ۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہو کہ بچہ کی غذا طعام سے اسوقت ہو کہ جب اسکی غذا سے طعام کی عادت ہو گئی ہو تو
 غدار دودھ سے ہوگی اور طعام اسکے واسطے مفیدات میں سے ہو جائیگا۔ پھر میں نے رفع القدیرین دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ
 فرض مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہو چکی ہو چنانچہ لکھا کہ تقدی میں طعام اصل ہے اور دودھ تابع ہے اور
 یہ اسوجہ سے کہ طعام میں دودھ کا خلط کتنا رخیص کے واسطے اسی وقت ہوتا ہے کہ اسکی عادت طعام ہو چکی ہو تو ایسی حالت میں
 دودھ سے اسکی غداء قلیل ہوگی۔ موت۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو یہ مسئلہ کہ بچہ بغیر عادت طعام کے دودھ پیتا ہے اور
 اور اسکو طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت میں بھی وہی ہے جو مذکور ہوا۔ ہاں اگر کوئی توفیق دے کہ تحریم کی
 روایت جبکہ اسکی عادت طعام نہ ہو اور عدم تحریم کی روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن میں نے اسکو نہیں پایا
 ہ۔ وان اخلط بالدرء واللہین غالب لعلق بہ التحریم۔ اور اگر دوا کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زیادہ ہو تو
 اسکے ساتھ تحریم متعلق ہوگی۔ وقت۔ اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہے کہ دوا صرف اسکی تقویت کے واسطے ملائی گئی ہے۔ لان اللہین
 متقی مقصود اذہم۔ اسواسطے کہ اس خلط میں دودھ ہی مقصود رہا۔ اذالہ دوا لتقویت علی الوصول۔ اسواسطے کہ
 تو دودھ کو بچہ پانے میں تقویت دینے کے لیے ہے وقت۔ اور معنی میرے نزدیک یہ میں کہ مصلح کا قصد خواہ دودھ ہو یا دوا وغیرہ
 کی نظر اس میں حکم کی طرف ہے اور حکم اس دودھ کے پہونچنے پر متعلق ہے خواہ نسخہ سے ہو یا ناک سے اور دوا کچھ غذا نہیں تو بال
 دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہے لیکن جیسا وہ غدار ہوگا کہ دوا سے غالب ہو ورنہ دوا اسکو مانع ہوگی۔ یعنی دقیق لطعام

بین والدہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ واذا اختلط اللبن بالشاة وهو الغالب تعلق به التحريم وان غلب اللبن الشاة لم تعلق به التحريم۔ اور جب آدھیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مختلط ہوا اور آدھیہ کا دودھ غالب ہو تو اس سے تحريم رضاعت متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحريم نہیں متعلق ہوگی۔ اعتباراً بالغالب کما فی الماء۔ بوجہ زیادہ کو اعتبار کرنے کے جسے بانی میں خلط کا حکم کرا۔ واذا اختلط لبن امرأتین۔ اور جب دو عورتوں کا دودھ مختلط ہو جاوے۔ م۔ اور اس سے کوئی بچہ پیے تو کیا رضاعت دونوں سے ہوگی یا کسی ایک سے۔ اس میں اختلاف ہے۔ تعلق التحريم بالغالب باعتبار بانی یہ مسئلہ۔ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تحريم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونوں میں سے زیادہ ہو۔ م۔ ابوحنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے۔ لان الكل صار شيئاً واحداً فيجعل الاقل تابعاً للاكثر في بناء الحكم عليه۔ کیونکہ کل لکھ ایک چیز ہو گیا تو اس پر حکم رضاعت سبکی کرنے میں کمتر کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا۔ م۔ یہ قول اگرچہ متن میں مختار ہو لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ رضاعتی والدہ کئی ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک کا زائد اور دوسرے کا کم پایا ہو۔ م۔ وقال محمد بن زفر تعلق التحريم بما لاء الجنس لان الجنس الجنس۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ تحريم رضاعت کی دونوں عورتوں سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی۔ م۔ اس طرح کہ ایک بنزدیک ہو۔ م۔ جو چاہے۔ فان الشئ لا يغير حكمه في حقه الاستعداد الفقهی و کیونکہ کوئی پیر اپنی جنس کے تابع نہیں ہو جاتی کیونکہ مقصود تعدد ہے۔ م۔ بلکہ کثرت سے قوت ہو جاتی ہے۔ اور یہ بھی ابوحنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی ہذا روایتان۔ اور ابوحنیفہ رحمہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ م۔ جسے مذکور ہوا۔ م۔ اصل المسألة فی الامکان اور اصل یہ مسئلہ بابت قسمین ہے۔ م۔ مثلاً کہ اس گائے کا دودھ نہیں پیو گا پھر اس کے دودھ میں دوسرا دودھ ملا گا۔ م۔ کہ دودھ مختلط کر کے پیائیں اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو ابویوسف رحمہ کے نزدیک حائض نہ ہو گا کیونکہ کثیر اس میں گونا گویا اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ بڑھ گیا تو حائض ہو گا اسی طرح بیان بھی امام محمد کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت متعلق ہوگی۔ م۔ یہی قول احوط و انہرہ الزیلعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے شرح ابن الککب۔ م۔ ف۔ م۔ اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے تحريم ہوگی انہر۔ اسی طرح پانی و دوا و جو پایہ کے دودھ میں عورت کا دودھ مسامی مختلط ہو۔ م۔ نہ تحريم رضاعت واجب ہے۔ م۔ بلکہ بالاتفاق حائض متحقق ہو الجہود۔ م۔ واذا نزل اللبن فارضعت حبیباً تعلق به التحريم۔ اور اگر بکرہ کے دودھ انزال سے کسی بچہ کو ملا تو رضاعت متعلق ہوگی۔ م۔ یہی قول امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہے۔ م۔ پس نقطہ یہ بکرہ اس رضاعت کی رضاعتی مان ہو جائیگی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحريم نہ ہوگی۔ م۔ اور بیاضی میں اختیاطاً ہوگی۔ الجواز۔ م۔ لا ملاق النقص دلیل ہے۔ م۔ اطلاق رضاعت یعنی رضاعت والی عورت کی سلفاً خواہ بیاہی ہو یا بکرہ ہو شامل ہے۔ ولانہ سبب التعلق بہ رضاعت البعوضیہ۔ اور اس لیے کہ بکرہ کا دودھ بھی بڑھاؤ کا سبب ہے تو حرمہ ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائیگی۔ م۔ اور یہی سے تحريم رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ واذا حلب لبن المرأة بعد موتها۔ اور اگر عورت کا دودھ اس کے بعد نہ کہ بعد زودا گیا۔ فواجزأہ پس وہ بچہ کے منہ میں بکھا گیا۔ تعلق به التحريم۔ م۔ تحريم رضاعت متعلق ہوگی۔ مثلاً فالشاة شئ۔ م۔ برکتان قول شاعی کے۔ م۔ یقول الاصل فی ثبوت الحرمۃ انما هو المرأة۔ شاعی کہتے ہیں کہ ثبوت حرمت میں اصل تو عورت ہے۔ م۔ پس پہلے حرمت کا ثبوت عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ م۔ ثم یتعدی الی غیر ہاؤا سلفہا۔ پھر عورت کے واسطے سے حرمت غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے۔ م۔ یعنی بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے۔ وبالمرءۃ لم یحق حملہا۔ اور عورت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہیں رہی۔ م۔ حرمت اس عورت کے ساتھ ثبوت نہ ہوگی تو غیر کی طرف بھی متعدی نہ ہوگی۔ ولہذا لا یوجب وطئها حرمتہ المصاہرۃ۔ اور اسی جہت سے کہ مردہ عورت محل حرمت نہیں۔ یہی اس عورت سے دلی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ حتی کہ اگر مردہ عورت سے دلی کی توجاہت اس کی زندہ بیٹی یا مان سے نکاح کرے۔ م۔ بر چند کہ زمانہ کے نزدیک موجب مصاہرہ نہیں ہوتا۔ ولہذا ان السبب بہو بہت

الحجریہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت توجہ ہو جانے کا شبہ ہے۔ و تو لک فی اللبن لمعنی الانشاء والاحتیات۔ اور یہ بت
دودھ میں موجود ہر بوجہ اسکے کہ دودھ میں گوشت جلنے والی اگالنے کے معنی موجود ہیں۔ اور اسکو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں
و ہو قائم باللبن۔ اور یہی دودھ کے ساتھ قائم ہیں۔ رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت منقذ نہیں تو یہ خیال قاصر ہے۔
و ہندہ الحکمتہ لظہر فی حق المیتۃ دفن و تمیمہا۔ اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں ازراہ دفن کرنے اور تمیم کرنے کے ظاہر ہوگی
فمنہ۔ یعنی جو معنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اسکا منقذ ہونا خارج نہیں ہوا اور منقذ ہونا
کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مردگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منہ میں پگھلا یا اسکا شوہر موجود ہو
اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدوین غسل کے اسکو تمیم کرنے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تمیم کر اسکا
دفن کرے کیونکہ وہ اسکی رضاعی ساس ہوگئی۔ الداء وغیرہ۔ الحاصل رضاعت کی جزئیات تو گوشت و ہڈی بڑھنے کی وجہ سے بخلاف
حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی جزئیات سے ثابت ہو کرتی ہے۔ اما الحجریۃ فی الوطی لکونہ ملائمتا محل الحرجۃ۔ اور وطی میں
جزیر ہونا اسوجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کچھ بھی کا محل ہے۔ و قد نزل بالملوث۔ اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہو گیا
تو مردہ کے وطی سے جزئیات منوی تو حرمت مصاہرہ بھی منوی۔ فافرقا۔ پس رضاعت و وطی میں فرق ظاہر ہو گیا۔ پھر یہ سبب
انوقت کہ منہ یا ناک کی طرف دودھ پہنچا۔ و اذا اشتقن الحیض باللبن لم یعلق بہ التحريم۔ اور اگر کچھ کسی عورت کے دودھ سے
حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہوگی۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے۔ فلو ادرین روایت ہے کہ۔ انہ
یثبت فیہ الحرجۃ کما یفسد بالملوث۔ ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائیگی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے۔ و یصح یہ کہ
صوم کا فساد تو نہایت کی چیز جو فتنہ میں پہنچنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے غذا پہنچنا معتبر ہوا پس
دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے پہنچنا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی۔ لیکن ظاہر الروایت میں رضاعت و صوم میں فرق
ہے۔ و بعد الفرق علی الظاہرات المفسد فی الصوم اصلاح الیارت و یوجد ذلک فی الدواء۔ اور ظاہر الروایت پر فرق
کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فساد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے۔ حتی کہ دوا سے روزہ فاسد ہوتا ہے۔ قال
المحرم فی الرضاع معنی النشو ولا یوجد ذلک فی الاحتقان۔ ہا رضاعت میں حرام کرنے والی چیز تو بڑھاوڑ کے معنی میں اور حقنہ
کرنے میں یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں۔ لان المتعدی و حصولہ من الاعلی۔ کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جسکا پہنچنا اور پرے
ہوا کرتا ہے۔ ف منہ یا ناک سے اور وہ مستقل سے نہیں پہنچتی تو حقنہ سے غذا ثبوت کا حصول نہیں ہے۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فساد
بوجہ دوا کے ہوا اور دوا سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ حقنہ کے مانند دودھ کا کان میں یا سوراخ ذکر میں پگھلانا اور نرم جالفا
یا آئینہ میں پہنچنا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے۔ م۔ و۔ جائزہ وہ نرم کہ توڑ کر جوف دماغ تک پہنچا ہوا اور آہ جو دماغ کی کڑی
ہڈی تک رہا۔ اور باب جرج میں آویگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ و اذا نزل المرء علی لبن۔ اور اگر کسی مرد کے دودھ اتر آیا
یعنی حقیقت مرد کی چھاتیوں میں دودھ آگیا۔ فارضیع حبیباً۔ پس مرد نے کسی بچہ کو پلایا۔ لم یعلق بہ التحريم۔ تو اسکی وجہ
تحریم متعلق نہوگی۔ اور اہل بیت اربعہ کا اجماع ہے۔ ۶۔ لانه لیس بلبن علی التحقيق فلا یعلق بہ النشو والنمو۔ کیونکہ
درحقیقت دودھ نہیں ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا۔ و ہذا لان اللبن انما یتصور مما یتصور منہ
الاولاد۔ اور درحقیقت اسکا دودھ نہونا اسوجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے تصور ہے جس سے جننا تصور ہے۔ یعنی عورت
سے اگرچہ کنواری ہو۔ پھر یہ رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکمیل ہے۔ و اذا شرب حبیبان من لبن سقاء لم یعلق بہ التحريم
اور اگر دو بچوں نے یعنی لڑکا و لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہوگی۔ ف۔ اور یہ جو مبسوط وغیرہ میں
مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسماعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں جو امام شافعی کے ہم عصر ہیں یعنی سنیہ ہجری میں

پیدا ہوئے ہیں بنارمین اگر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتویٰ دینا شروع کیا تھا اور یا وجہ مخالفت شیخ ابو حفص کے نہ مانا
لہذا لوگوں نے جمع ہو کر انکو بخار سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اس میں عصیت کو دخل ہو ورنہ سچا نہ تھا۔
اعلم۔ م۔ بالجلد خلاف نہیں کہ بکری انکی رضاعتی مان نہیں ہو سکتی اور نہ بکرا انکا باپ۔ لہذا لا یتزیتہ بین الاوحدی والہما لم۔ کیونکہ
آدمی وجہ انور دل میں کوئی حیثیت نہیں۔ والکھرتہ یا غلبا رہا۔ حالانکہ جرست تو یا اعتبار جو حیثیت ہو۔ واذ تزوج الرجل صغیرۃ
وکبیرۃ۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے نکاح میں لیا ایک صغیرہ یعنی دودھ پیتی بچہ ہو اور دوسری بالغہ ہو۔ فارضعت
الکبیرۃ الصغیرۃ۔ پس بالغہ نے صغیرہ کو دودھ پلایا۔ حالانکہ وہ دوسرے کے اندر ہو۔ حرمنا علی الزوج۔ تودون اپنے
شوہر پر حرام ہو جاوینگی۔ لہذا لیصیر جاسعا بین الام والبنات رضاعا وذلک حرام کا کچھ بیہمانسا۔ کیونکہ تحقیق یہی
دو عورتوں کو جمع کر کے والا ہوا جو رضاعت سے مان دیتی ہیں اور بر حرام ہو جیسے بسنی مان دیتی کا جمع کرنا حرام ہوتا۔ اور اگر
کبیرہ کو طلاق یا نفی دیا ہو پھر اسنے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ لیکر کسی غیر نے صغیرہ کے منہ میں ٹپکا دیا تو دونوں حرام ہو گئیں پھر واضح
ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو دائمی حرام ہو۔ اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو ہر ایک بھی اسپر دائمی
حرام ہو گئی ورنہ غیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہو کیونکہ بیٹی کے خانی نکاح کرنے سے اسکی مان دائمی حرام ہو جاتی ہو اور ان کے خانی
نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جب تک کہ مان کے ساتھ دخول نہ ہو جائے۔ م۔ ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا حرم لہا۔
پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہو تو کبیرہ کے واسطے کچھ نہیں ہوگا۔ فہو اسنے یہ حرکت ٹھاکر ہو
نہیں۔ ع۔ لان الفرقۃ جاریت من قبلہا قبل الدخول بہا۔ کیونکہ جبائی اسی کیفیت سے آئی قبل اسکے کہ اسکے ساتھ دخول
واقع ہو۔ ف۔ اور اگر بعد دخول ہو تو اسکے واسطے پورا ہر۔ وللصغیرۃ لنعف المہر۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر۔ لان
الفرقۃ وقعت لامن جتہا۔ کیونکہ جبائی کا دفع اسکی جہت سے نہیں ہوا۔ اور یہ وہم نہ کہ اسنے دودھ چوس لیا ہو
فصل ہو۔ والار تفضلع وان کان فعلا منہا لکن فعلا غیر معتبر فی استقامۃ حقہا۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کا فعل ہو
لیکن اسکا فعل اسکے حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہو۔ کما اذا قلمت مورثا۔ جیسے وہ اپنے مورث
کو قتل کر ڈالے۔ ف۔ تو میراث سے محروم ہوگی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہو۔ قتل کی یہ صورت کہ مثلاً وہ اوسنے پر سوتی تھی وہاں
سے گری تو نیچے اپنی مان پر گری جس سے وہ مر گئی حالانکہ بالغ سے ایسا ہوتا نہیں۔ قتل عمری یا جیسے اسنے کوئی پتھر پھینکا جس سے اسکی
مان وغیرہ مر گئی۔ احوصل وہ نصف اپنے شوہر سے پاوینگی۔ پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عداۃ فساد الاہل یا نہیں۔ ویرجع
بہ الزوج علی الکبیرۃ ان کانت لنعف المہر۔ اگر کبیرہ نے عداۃ فساد کا قصد کیا تو شوہر اس نصف مہر کو کبیرہ سے واپس
لیگا۔ یون ہی اجنبی مستعد سے واپس لیگا۔ اور تھرتہ یہ مراد ہے کہ قتل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدن بہرہ واکراہ کے جاننے
میں یہ جانکر کہ صغیرہ اسکی منکوحہ ہو اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اسکو پلاوے در حالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں
وان لم تتعد فلا شئی علیہا وان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ۔ اور اگر کبیرہ نے فقہ نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ
اسکو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جوہر ہے۔ پس اگر بحالت جنون یا اکراہ یا خواب ہو یا نکاح ناجائز ہو یا رضاعت کو منفسد بنا
یا جائز ہو مگر اسنے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف مہر واپس نہیں لے سکتا اور تھرتہ
میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ وعن محمد بن یحییٰ عن ابي جعفر۔ اور امام محمد سے (نوا)
میں روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لیگا۔ یعنی خواہ اسنے عداۃ ایسا کیا ہو یا نہیں۔ والصحیح
ظاہر الروایۃ۔ اوجہ ظاہر الروایۃ ہی ہے۔ لہذا وان اکانت علی شرف السقوط و ہون نصف المہر و ذلک
بمجرى البحرى الا تلافى لکنہا سببہ فیہ۔ اسواسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو مکرر دیا جو ساقط ہونے کے کما رہ لگا تھا اور

وہ نصبت نہ ہو اور ایسا کرنا مجاہدے مال تلف کرنے کے ہو لیکن وہ اس فعل میں سبب ہی قسب فاعل نہیں ہو اور سبب و فاعل
 میں اس طرح فرق ہو کہ مثلا غلام کا بھاگنا جرم ہی تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہی اور جس نے غلام کی بیڑیاں کھول دیں وہ سبب
 ہی اور جس نے غلام کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہی تو سبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا ہے
 لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہو تو کبیرہ عرت بھی یہاں سبب ہے۔ اما لان الارض لیس بافساد النکاح وفساد النکاح
 یثبت ذلک باتفاق الحال۔ یا تو اسوجہ سے سببہ ٹھہراؤ کہ دودھ پلانے کا کچھ نکل فاسد کرنے کے لیے موضوع نہیں ہو اور فاعل
 نکل ہو جانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا قسب حتیٰ کہ اگر کبیرہ اس کے نکل فاسد کرنے کے لیے موضوع نہیں ہو اور فاعل
 کچھ بھی فاسد نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اس کا ذاتی اثر یہ نہیں کہ نکل فاسد کیا کرے تو وہ فاعل نہیں ٹھہر سکتی بلکہ
 اتفاقاً اس کے فعل کے سبب سے ایسا ہو گیا تو وہ سببہ ٹھہری۔ اولاً فساد النکاح لیس بسبب لالزام المهر۔ یا اس جہت سے
 سببہ ٹھہراؤ کہ نکل فاسد ہونا کچھ ضرور لازم ہو جانے کا سبب نہیں ہی قسب حتیٰ کہ کبیرہ غیر ذلک کا نکل فاسد ہوا اور کچھ بھی ضرور
 لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہیں کہ مال لازم آوے۔ بل ہو سبب سقوط۔ بلکہ فساد نکل تو ضرور ساقط
 ہو جانے کا سبب ہی قسب تو کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہ ہوئی جو مادان کا موجب ہو بلکہ اس کا فعل ایک ذریعہ ہو گیا کہ مال شوہر کے ذریعہ
 لازم آوے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذریعہ سے ہر ساقط ہو جاوے۔ بہر حال اس میں تو
 شک نہیں کہ وہ فاعل نہ ہوئی بلکہ کچھ ذریعہ سبب ہوئی ہی تو معلوم ہوا کہ دونوں جہت سے جس طرح جاہلو نظر کریں وہ ثابت ہوا کہ
 کبیرہ کا فعل خود علت فاعل نہیں ہے بلکہ صرف سبب ہی تو وہ سببہ ٹھہری۔ اگر کوہو کہ جب اس کے فعل سے سقوط نہ ہو تو نصبت نہ ہو کہ
 لازم آیا جاوے۔ یا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط ہر ہی کا سبب ہے۔ الا ان نصف المهر یجب بطریق المستعنی علی ما عرفت لکن من
 شرط البطلان النکاح۔ لیکن نصف مهر کا واجب ہونا بطور متعہ کے ہی چنانچہ سابق میں معلوم ہوا کہ ان نکل باطل ہونا اس کے واجب
 ہونے کی شرط ہی قسب۔ یعنی نصف مهر تو بطور متعہ کے حکم النصف واجب ہو کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہیں ہوا ان واجب ہونے
 کی شرط یہ کہ نکل باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ مشروط کے واسطے سبب ہوتا ہے
 تو کبیرہ صرف سببہ ہوئی۔ پھر واضح ہو کہ فاعل سبب میں فرق یہ کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہو خواہ عداوت کرے
 یا بغیر عداوت اور سبب میں تعذر شرط ہی چنانچہ اصول میں محقق ہوا۔ واذکا کا منت سببہ بشرط فہمہ التقدی۔ اور کبیرہ بھی جب
 سبب ٹھہری تو اس میں عداوت یا سبب کا کم کرنا شرط ہوگا قسب یعنی سببہ کے ضامن ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس نے بجا نقدی کی ہو۔
 کبیرہ البتہ۔ جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہی قسب کہ سنے گڑھا یا کنڈان کھودا اور اس میں کوئی گڑھا نہ تھا تو اس کا سبب وہی
 جس نے کھودا نہیں دیکھا جاوے کہ اگر اس نے اپنی ملکی زمین میں کھودا تو اس نے کوئی نقدی بجا نہیں کی پس ضامن ہوگا اور اگر مثلاً
 عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا پس سبب میں نقدی شرط ہی تو کبیرہ سببہ کی ضامن ہونے میں بھی اس کی نقدی شرط ہوگی
 تب شوہر اس سے نصف مهر واپس لے سکیگا ورنہ نہیں۔ ثم انما تكون متعہ اذا علمت بالنکاح وقصدت بالافساد
 الفساد۔ پھر کبیرہ تو نقدی کرنے والی بھی ہوگی کہ وہ نکل فاسد کرنے کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے میں اس نے فساد کرنے کا
 قصد کیا ہو قسب۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر کبیرہ نے عداوت کا قصد کیا ہو تو کبیرہ کو جو نصف مهر کہ شوہر کو دینا پڑا ہو کبیرہ مقصد سے
 واپس لے۔ اما اذا لم تقم بالنکاح۔ رہا جب کہ کبیرہ کو نکل ہی معلوم نہ ہوا قسب کہ اس مقصد کے ساتھ شوہر نے نکل کیا ہے
 اور علمت بالنکاح وکنہا قصدت دفع النکاح واما لک من المتعہ دون الافساد لا تكون متعہ لانهما متعہ
 بذلک۔ یا اس نے نکل تو جانتا تھا لیکن دودھ پلانے میں اس نے مقصد کی بھوک مہلاکت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد و اس کا
 تو وہ متعہ نہ ہوگی کیونکہ اس کو شوہر کا ایسا کرنے کا حکم ہی قسب۔ حتیٰ کہ اگر وہ عداوت کرنے کے نہ پلاوے حتیٰ کہ مر جاوے تو بمنزلہ

قاتلہ کے گنہگار تو ایسی حالت میں جب متعدد بیٹوں تو شوہر اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ ولو علمت بالتحکح ولم تعلم
بالفساد لا یكون مستغفر لہ۔ اور اگر کبیرہ نے نکاح جانا تھا مگر رضاعت سے نکاح فاسد ہونا نہیں جانتا تو بھی متعدد بیٹوں
فست۔ اگر کہا جاوے کہ دارالاسلام میں حکم بنانا کچھ معتبر نہیں تم نے اسکی جوابات کو اعتبار کر لیا جواب یہ کہ ہمیں اسکو اعتبار نہیں کیا
وہ نہ اسنا اعتبار الجہل لیسع قصده الفساد لا یفصح الحکم۔ اور ایسا کرتا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے
قصده فساد کے ہی نہ واسطے دفع کرنے حکم کے فست۔ یعنی فساد کا قصہ بھی ہوگا کہ اسکو رضاعت سے نکاح فاسد ہو جائے معلوم ہو تو
جب فساد کا علم ہی ہو تو فساد کا قصہ بھی ہوگا تو ہٹنے کا کہ جب وہ عورت کہے کہ میں اس سے نکاح فاسد ہونا بخانتی تھی تو مجھے
اسکا بنانا اس سختی میں اعتبار کیا کہ اسکا قصہ فساد کرنے کا نہیں تھا اور اسواسطے اعتبار نہیں کیا کہ اسپر سے ضمان دفع کرنا
تاکہ کہا جاوے کہ دارالاسلام میں اسکا بنانا معتبر نہیں ہو۔ اگر کوہ کہ جب تم نے اسکا بنانا اس غرض سے معتبر کیا کہ اسکا فساد
کا قصہ نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ ضمان نہ ہوگی۔ جواب یہ کہ مان یہ لازم آگیا لیکن ہٹنے ایسا لازم کرنے کا قصہ نہیں کیا تو اس
لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہو۔ الغایۃ وقایع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی مان یا بیوی یا بیٹی نے اسکی صفیرہ جو رو کو دودھ پلا دیا
تو شوہر پر حرام ہوگئی اور نفعت مہر دیکر مضرہ سے بشرط تھوڑے فساد واپس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صفیرہ دو دونوں کو بیٹھی
دو عورتوں نے جھکا دودھ ایک ہی سر سے دو دودھ پلا دیا تو دونوں شوہر پر حرام ہو گئیں اور شوہر دو دن مضرہ سے کچھ نہیں لے سکتا
اگر دو دونوں نے عہد آفساد کا قصد کیا ہو۔ صفت۔ اور اگر کبیرہ و صفیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنون ہو۔ ق۔ یا مستوہ ہو۔ الحیط۔ یا اگر آقا
مجبور کی گئی۔ فت۔ یا صفیرہ نے خود کبیرہ کا سونے میں دودھ پلے لیا۔ السراج۔ تو کبھی صورت میں کبیرہ سے نفعت مہر کو شوہر واپس
نہیں لے سکتا۔ اور اگر کبیرہ کی مان یا جن نے صفیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بائمہ ہو گئیں الحیط۔ لیکن شوہر جس
ایک سے چاہے نکلی کر لے اور اگر کبیرہ غیر مفلوج ہو تو ہر ایک کو نفعت مہر دیکر جس رضعت نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ تھوڑا ہو۔
اور اگر کبیرہ کی بیوی بھی یا خالہ نے صفیرہ کو پلا دیا تو دونوں میں سے کوئی بائمہ نہ ہوگی الحیط۔ اور اگر وہ دونوں صفیرہ ہوں اور ایک اجنبی۔
کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دو دن کے مضرہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نفعت مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عہد آفساد کیا ہو
بیچ از القاضیان۔ پھر کسی ایک صفیرہ سے چاہے دوبارہ نکاح کرے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدغلہ نہ ہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کا ظاہر
ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہونا یا اقرار ہو یا گواہ ہوں۔ البیان۔ ولا یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات
اور نہیں قبول ہوگی رضاعت میں عورتوں کی گواہی درخائیکہ عورتیں تنہا ہوں۔ صفت۔ اگرچہ دو چار عورتیں ملکر گواہی دیں جب تک
انکے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ وانما ثبت بشہادۃ رجلین اور رجل واحداتین۔ اور رضاع کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد
دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے۔ بشرطیکہ سب عادل ہوں الحیط۔ لیکن جوابی واقع نہیں ہوگی مگر جبکہ قاضی دونوں میں جہلی
کر دے النہ۔ اور ظاہر یہ کہ اس میں عورت کا دعویٰ شہادت نہیں ہوگی۔ م۔ م۔ پھر صفت رحم۔ فی جو ثبوت کا انحصار کیا وہ صرف
گواہی کی صورت میں ہی یعنی جب گواہی سے رضاع ثبوت ہو تو یہی صورت ہے کہ کم از کم دو مرد یا دو عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور سب عادل
ہوں پس اگر فقط ایک مرد ہو یا فقط دو عورتیں ہوں تو ثبوت نہ ہوگا اگرچہ عادل ہوں۔ م۔ اور امام مالک کے نزدیک بھی دو گواہ ضرور
ہیں۔ ع۔ وقال مالک ثبت بشہادۃ امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالحد الیہ۔ اور امام مالک نے نہیں بلکہ شافعی
واحد نے کہا کہ رضاع ایک عورت کی گواہی پر ثبوت ہو جائیگا جبکہ وہ عادلہ ہو۔ لان المحرمۃ حق من حقوق النساء فیثبت
مخبر الواحد۔ کیونکہ حرام ہونا نہ حقوق شرع میں سے ایک حق ہے تو وہ ایک شخص کی گواہی سے ثبوت ہو جائیگا۔ م۔ بشرطیکہ
بیسے ایک شخص نے گشت خرید۔ فاضلہ واحدانہ صیغۃ الجمع سی۔ پس خبر دیا کہ ایک شخص نے ہندی کہ یہ جو سی کا کانا ہوا
فت۔ اس عادل کے کہنے پر مسلمان اسکا نہیں کھا سکتا ہو اور حرمت ثبوت ہو جائیگی۔ اسی طرح یہاں ایک کے کہنے پر عورت کا حرام

ہونا ثبوت ہو جائیگا اس سے قطعی نہیں کہہ سکتا۔ یہ امام شافعی و احمد کا قول ہے اور شافعی نے کہا کہ مرفوعہ کی ایک ہی گواہی مقبول ہے۔ اور
 حجت انکی حدیث ابو سمرہ و عبد بن عقیبہ بن الحارث ہے کہ ابو سمرہ نے امیجی بنت ابی اہاب سے نکاح کیا پس ایک چشمی لونڈی نے اگر
 کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ کہا کہ میں نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حال عرض کیا کہ میں نے فلا بیٹے
 فلاں سے تزویج کیا تھا پس ایک چشمی لونڈی نے اگر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ جھوٹی ہے (الترغی) پس رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا پس میں نے ادم اگر یہ عرض کیا (کہ وہ تو جھوٹی ہے) آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہے کہ اس نے
 تم دونوں کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کر دے) (رواہ البخاری و مسلم) پس دلیل ہے کہ مرفوعہ واحدہ کی گواہی قبول ہے جو یہ
 ہے کہ حدیث ہرگز ولایت نہیں کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضاع ثابت کر دی مگر بطریق تنزیہ و تفریع کے اس واسطے کہ اول ابو سمرہ
 نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہے تو آپ نے منہ موڑ لیا۔ پس اگر حرمت رضاع ثبوت ہو جاتی تو فوراً جواب دیتے کہ حرام ہے ہر
 چھوڑ دے۔ کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھ کر اعراض کرتے ہو کہ نہیں تو پھر بھلا یہاں تو ابو سمرہ نے آپ سے پوچھا تھا بلکہ مذکور
 ہے کہ تیسری مرتبہ میں جواب دیا ہے پس اعراض یہی تھا کہ مست پوچھے کیونکہ ابو سمرہ کے بیان سے ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سمرہ رضی اللہ
 عنہ نے چشمیہ کو جھوٹا جانا تھا پس حکم کچھ ثبوت نہیں ہوا غیر از نیکہ ایسے موقع پر تفریع و تنزیہ ہی ہے کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہے
 م م سولنا ان ثبوت الحرمة لا یقبل الفصل عن زوال الملک فی باب النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت
 ہوتا تو باب نکاح میں ملک زائل ہونے سے جہاں نہیں قبول کرتا۔ پس اگر حرمت رضاع ثابت ہو تو معاً ملک نکاح زائل ہو جائے
 پس حرمت فوج شرعی ہوتا ہے اور ملک ہوتا حق العبد تو آجین دون جمع ہیں اور اس طرح جمع ہیں کہ حرمت ثبوت ہونے ہی ملک زائل
 زائل ہوتی جاتی ہے۔ و ابطال الملک لا یثبت الا بشہادۃ رجلین اور رجل واحد۔ اور ملک زائل کرنا نہیں ثابت ہوتا
 مگر گواہی سے دودھ دین یا ایک مرد و دو عورتوں کے ف جبکہ یہ سب عادل ہوں۔ لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے میں یہ
 لغائب گواہی کا شرط ہے۔ بخلاف اللحم۔ برخلاف گوشت کے ف کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور ہے
 ہر جیسے کسی کی ملک میں سنگھیا ہو جسکو فروخت کر سکتا ہے یا جو ہے مارنے میں کام آوے۔ سلطان حرمتہ التناول نیکہ عن زوال
 الملک۔ کیونکہ تناول حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جدا ہو سکتا ہے۔ ف یعنی ممکن ہے کہ ایک پیر ملک میں ہو اور اسکو تناول کرنا
 حرام ہو تو مجوسی کا ذبح گوشت اگر ایک کے خبر سے ظاہر ہو تو صرف تناول حرام ہو اور ملک زائل نہیں ہوتی۔ تاکہ دو گواہ کی ضرورت
 نہ تھی۔ فاعلم ہر آدینیا۔ تو وہ محض امر دینی تھا۔ پس حرمت رضاع اور حرمت گوشت میں فرق ظاہر ہو گیا تو اب پروردگار
 کا قیاس باطل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جس صورت میں رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بعد غیر مذکورہ کچھ بھی نہیں اور مذکورہ کو
 تہرسمی و ہر المثل میں سے کم مانگا اور نفقہ و سکنی کچھ نہیں البتہ اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل کرے تو اسکو مرد کے ساتھ رہنے
 کی گنجائش نہیں رہی القاضیان۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اسکے دلیمن پڑ گیا کہ یہ شخص سچا ہے تو تنزیہ و تفریع
 اولیٰ ہے کہ عورت کو ہذا کر دے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نکمے لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے محیط۔ اور اگر دونوں نے مرفوعہ کی خبر
 کی تصدیق کی تو نکاح فاسد ہو گیا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر گواہ غیر عادل ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد و ایک عورت ہو تو
 فساد نہیں البتہ مباح۔ اگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعتی ہیں یا مانند اسکے اور اسی پر اڑا رہا تو تفریق کیا جاوے اور اگر کہا کہ مجھے
 دہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نہیں۔ اور اگر قبل نکاح اصرار کرے تو تزویج نہیں کر سکتا حتیٰ کہ تفریق کیا جاوے اور اگر کہا کہ
 مجھے دہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو تزویج جائز ہے بخلاف اسکے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعتی بھائی ہے تو تزویج بہر حال جائز ہے۔ بیشک
 نے کہا کہ اسی پر عورت کے قول میں سب صورتوں میں فتویٰ دیا جاوے محیط و البحر وغیرہا۔ اگر کہا کہ یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس
 عورت کا نسب معروف ہے تو باطل ہے محیط۔ اور اگر نسب معروف نہیں ہے اگر مغل ہو کہ اسکی بیٹی ہو سکے تو مگر پوچھا جاوے اگر

کئے کہ ہاں یہی ہی تو تفریق کیجاوے اور اگر کہے کہ مجھے وہم ہوا تو نہیں۔ اور اگر کہیں ہو تو بھی باطل ہے۔ کو ایوں عادل نے عورت کے سامنے اس کے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مر گیا تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں لیکن شوہر چھوڑے تو اسکو قتل نہیں کر سکتی مگر بھاگ جاوے۔ لیکن دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی اور کہا گیا کہ ریانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کر لے شرح الوہبانیہ۔ و۔ ہی صحیح ہے۔ م۔ درختار میں کہا کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اسکا حکم قضاء نافذ نہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ نظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مفتی ہو۔ م۔ مرد نے جو روکی چھاتی سے چوس لیا تو رضاعت نہیں مگر فعل حرام ہے۔ م۔ د۔

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہے۔ اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہو جاویں کہ لغت میں طلاق معنی بڑی کھولنا ہے عورت کو طلاق کرنا یہ کہنا ہے طلاق ہے اور شرعاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق یا کسی کے یا انجام میں بذریعہ طلاق رجعی کے درمیان کہ یہ دور کرنا خاص فی لفظ سے ہو۔ مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادہ ال ق کو مستعمل ہو خواہ صریح مثلاً تو طلاق یا طلاق یا مطلقاً یا طلاق ہو خواہ کہنا یہ مثلاً طلاق یا یہ کہ کہ تو طلاق ہو یا ان دونوں کے واسطے جیسے شوہر نے اسلام سے انکار کیا یا عین عقی یا دونوں نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کر دی تو یہ تفریق طلاق ہے یا یہ الفاظ کہنا یہ جو آویگے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہے تو مصنف کفر وغیرہ کا مطلق رفع نکاح کو لینا صریح عقار کو بھی شامل ہے حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقار فریغ کیا تو یہ طلاق نہیں ہوتا لیکن طلاق فقط لفظ نہ کرے۔ مستحب طلاق وہ حاجت جس سے جہاں رضاعت ہے مثلاً عورت کی بدخلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالیٰ نے آسانی کے لیے اسکو منع کر دیا۔ شہر ط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو میں کہتا ہوں کہ نشہ کا مستی میں نہ ہو اور جو بوجہ جاتی ہے کہ نکاح یا ایسی عادت میں کہ لائق طلاق ہو۔ حیوان میں کہا کہ جو نکاح کہ طلاق کی عادت میں ہو اس پر نہیں طلاق عین سے جاتی ہو واقع ہو سکتی ہے اور جو وطی کی عادت میں ہو اس پر نہیں پڑتی۔ اس کلمہ میں حصہ پورا نہیں ہے۔ حقیقت طلاق یہ کہ مباح ہو اگر نکاح کے نزدیک سبب مباحات میں سے زیادہ مستوفی ہے۔ چنانچہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق سبب مباحات سے زیادہ مستوفی مباح ہے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ ۱۳۱۔ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مباح ہے اور قال قلے لا یتصلح علیکم ان تلحقوا النساء الا یہ لو کانوا اور آنحضرت صلی علیہ وسلم نے جعفرہ رضی اللہ عنہ کو طلاق دیکر حکم الکی رحمت کر لی۔ اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہو وہ محمول ہے کہ بغیر ضرورت ہو بلکہ حدیث کہ جس عورت نے بغیر تشویش کے مرد سے خلع کیا اس پر اللہ تعالیٰ دہاکاہ و مقام لوگوں کی لعنت ہے۔ صحت۔ اور مذہب یہ کہ طلاق دینا مباح ہے اگر مکمل۔ اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران لعنت کی وجہ سے منع ہے اور ابا حجت صرف ضرورت و حاجت سے ہے اور اگر صحت ہے۔ سحر الرائق وغیرہ میں کہا کہ معنی کلام فقہاء یہ کہ اصل میں منع تھا اسکو شارع نے مباح کر دیا بلکہ جب عورت موزی یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہے۔ انصاف یہ کہ کہتا ہوں کہ شارع مباح کرنا مطلقاً ثبوت نہیں ہوا بلکہ بغیر ضرورت تو وہ اصل ریائی ہے صرف ضرورت مستثنیٰ ہے پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بوڑھی یا بد شکل ہونے سے ہے تو اس میں اگر وہ اپنی باری چھوڑے تو ممکن ہے کہ اسکو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے نمازی یا جھڑپ ہو تو اسکو مستحب ہے فی الحال اصل جس صورت کو استثناء کیا ہے اس میں ابا حجت مستحب ہے ورنہ وہ اپنی اصل پر منع ہے۔ ۱۰۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حدیث ثوبان رضایت ہے کہ عورتین خلع لینے والیاں پوری متافقت میں ہیں اور اور ایک روایت میں ہے کہ جس عورت نے بغیر تشویش کے خلع لینا پس جتنی کی خوشبو حرام ہے۔ رواہ ابوالقزازی۔ اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کی جو روئے آکر تشریف نہ لیا اس پر اللہ تعالیٰ لعنت ہے۔ عرض کیا کہ میں اپنے فلان شوہر کو کہتا ہوں تفریق کر دی ہوں لیکن مجھے

دل سے اُلفت نہیں اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی تو اب مجھے خلع کی اجازت دین چنانچہ خلع واقع ہوا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ منافقہ ہے۔ م۔ واضح ہو کہ طلاق دینا دو طرح کا ایک بدعی اور یعنی اگرچہ ضرورت سے اس موقع پر طلاق دینا باج بلکہ مستحب ہو لیکن اسے جس طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت و معصیت ہے۔ دوم طلاق سنٹی ہو اور معنی سنٹ کے یہ کہ شرع میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہوا ہو۔ پھر بدعی دو طرح کا بدعت ہو تا کہ ایک یہ کہ طلاق کے عادیین بدعت کی دوم یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔ اور طلاق سنٹی میں بلحاظ عد۔ طلاق سنٹی میں طلاق کی بھی دو قسم ہیں ایک کہ سنٹی حسن اور دوم سنٹی احسن ہو۔ پس سنٹی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقہ میں ایک سے دوسرا بہتر ہو علیٰ فی الملبسہ طوع۔ امام مصنف رحمہ نے ان سب کو متفرق بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنۃ

یہ باب طلاق سنۃ کے بیان میں ہے۔ قال الطلاق علی ثلاثہ او حسن و احسن و بدعی۔ فرمایا کہ طلاق تین طرح کا ہے ایک حسن دوم احسن و سوم بدعی۔ قال احسن ان یطلق الرجل امرأۃ لظاہرۃ واحدة فی طہر لم یجاہدا فیہ و یتزکرا حتی یتفقن علی عدتہا۔ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی سنگوہ کو طلاق دے ایسے طہر میں جس میں جماع نہیں کیا اور عدت کو چھوڑ دیا ہو ان کے اسکی عدت گزر جاوے۔ پس اس میں تین چار امور ہیں اول تو طہر میں ہو بشرطیکہ دخول ہو ورنہ نہیں۔ دوم اس طہر میں جماع نہ کیا ہو بعد صفین کے سوائے غیرہ کے۔ تیسرا تو طلاق ایک جہی دے۔ چہارم اسی ایک پر چھوڑ دے حتی کہ عدت گزر جاوے۔ نو بابت ہو جائیگی۔ البتہ کہ فیہ اگر اب و دون بھر انہی ہوں تو نکاح کر لیں مگر اب مرد کو اس عورت پر بدعت دو طلاق کا اختیار ہوا۔ اسکی تشریح یہ کہ اگر تازہ نکاح پر مرد کو تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ عورت کسی دوسرے مرد کے نکاح میں نہ جاوے۔ لیکن اگر تین طلاق دے دینے پر عورت دوسرے خاوند کے نکاح و جماع میں جاوے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاق دینے کو اپنی نکاح کر لے کیونکہ تیسری طلاق باقی رہے لہذا جب احسن طلاق دی کہ صرف ایک طلاق جہی دی تو مرد کو روا ہے کہ عدت کے اندر رجوع کرے اور اگر عدت گزری تو مرد کو دوبارہ نکاح کرے۔ مگر بدعت بن اب صرف دو طلاق کا مالک رہا حتی کہ اگر کبھی دو طلاق دین تو عورت بدعت کے نکاح میں نہیں مل سکتی ہے پس جہاں تک کہ عدت کم ہو اور جماع سے حل کا شبہ نہ ہو وہی احسن و بہتر ہے۔ لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کانوا یستحبون ان لا یتزکرا وافی الطلاق علی واحدة حتی یتفقن العدۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پسند کرتے یہ بات کہ طلاق میں ایک سے زیادہ نکاتین یہاں تک کہ عدت گزر جاوے۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ وان هذا افضل عند ہم من ان یطلق الرجل ثلاثا عند کل طہر واحدة۔ اور یہ بات کہ اسکے نزدیک ایسا کرنا افضل تھا بہ نسبت اسکے کہ مرد تین طلاق اس طرح دے کہ ہر طہر پر ایک ایک دے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے نکاح عن سفیان عن المغیرہ عن ابراہیم النخعی قال یہی استحبنا صحابہ رضی اللہ عنہم واما یتزکرا وافی الطلاق علی واحدة حتی یتفقن العدۃ۔ پس یہ بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اور افضل ہے ولانہ ابعد من التزاکر۔ اور اسلئے کہ یہ طلاق نہایت سے بہتر ہے۔ پس اگر مرد نام ہوا کہ کچھ یا زیادہ نہیں کیونکہ وہ دوبارہ اس سے نکاح کرے۔ و اقل ضرر بالمرأۃ۔ اور عورت کے حق میں ضرر میں بہت کمی ہے۔ یعنی عورت کو دوسرے مرد کا منہ دیکھنا نہیں پڑے گا اور نہ دوسرے کی طلاق کے بعد تین جیف کہہ عدت گزارنے پر ٹپکی جبکہ مرد نام ہو۔ ولا خلاف لاحد فی الکراہۃ۔ اور اس میں کراہت کا کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکر وہ نہیں کہا۔ بخلاف دوسری صورت کے تو معاذم ہو کہ یہ صورت بلاشبہ احسن و افضل طریقہ طلاق سنٹ ہے۔ و احسن ہو طلاق السنۃ و ہوان یطلق المدفول بہا ثلاثا طہار۔ اور طلاق حسن وہ طلاق

سنت ہو اور وہ یہ کہ مدخلہ عورت کو تین طلاق تین طہرین دے سنت کسی طہرین یا اسکے قبل حیض میں دلی طلاق ہو۔ اور حاجۃ
 نہ تو تین ماہ میں۔ اور بعضی سنت یہ کہ شرعی طریقہ ہو پس طلاق تو فعل سباج ہو اور جب اسکے نفس کو مخالفت طریقہ کا غلبہ ہو اور وہ اسکو
 روک کر نہایت کے طریقہ پر قائم رہے تو نواب ہو گا جبکہ نیت ہو گا افادہ الشیخ المحقق اور مراد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں
 جیسا کہ شرح قاضی وغیرہ میں زعم کیا پس اعلیٰ طریقہ سنت تو اول مذکور ہو اور یہ بھی طریقہ سنت ہو۔ وقال مالک انہ
 باعۃ ولا سباج الا واحدۃ۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ یہ بدعت ہو اور نہیں سباج مگر ایک طلاق۔ لان الاصل فی الطلاق
 ہو اطلاق۔ کیونکہ اصل طلاق امین مشہور ہو۔ والا یا حقہ کما جہد الخلاص وقد اندفعت بالواحدۃ۔ اور سباج ہونا بوجہ چھٹکارے
 کی ضرورت کے ہو اور وہ ایک طلاق سے منع ہو گئی سنت۔ تو زیادہ منع ہو۔ ولما قولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عمر رضی اللہ
 عنہما۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جان عمر رضی اللہ عنہما کے معاملہ میں ہو سنت۔ وہ معاملہ یہ کہ ابن عمر رضی اللہ
 عنہ نے اپنی جو دو بیویاں ہیں طلاق دی پھر آئندہ دو قرءین دو طلاق دینی جائیں۔ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو
 فرمایا کہ اے ابن عمر تجھے ایسے عمل کرنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم نہیں دیا ہو تو سنت کو چوک گیا۔ ان اس مہم ان تسقط الیہ الطہر
 استقبال۔ سنت یہ کہ تو طہر کا استقبال کرے۔ فطہر الکل قرء طہرۃ۔ پس ہر ایک طہر پھر عورت کو ایک طلاق دے سنت
 پھر مجھے حکم دیا تو میں نے عورت سے رجعت کر لی پس فرمایا کہ جب یہ عورت طہر ہو تو اسوقت چاہے طلاق دے اور چاہے رکعت
 میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ جیسا اگر میں نے عورت کو تین طلاق دیدیں تو کیا مجھے حلال ہو گا کہ اب بھی میں عورت سے
 رجوع کروں تو فرمایا کہ نہیں وہ تو تجھے یا نہ ہو گئی اور گناہ ہو گیا۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی۔ اسکی اسناد میں سب راوی
 ثقہ ہیں سوائے عطاء خراسانی رح کے تو ابن جان نے کہا کہ عطاء خراسانی مرد صالح صدوق ہو صرف حافظہ کی خرابی سے
 اسادہم بہت ہو تا دی اور اصل حدیث صحیحین میں متفقہ نہ ہو۔ اور نسائی چھٹے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ طلاق اسنتہ یہ کہ
 عورت کو ایک طلاق دے در حالیکہ وہ طہر میں نہیں تھلج ہو پھر جب اسکو حیض ہو کر پاک ہو تو دوسری طلاق دے پھر وہ ایک
 حیض تک عورت لا دے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہو گئی تو حدیث حجت ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ
 فوائد حدیث میں سے ایک یہ کہ عورت کا شمار حیض سے ہو نہ طہر سے اور دوم یہ کہ یک اسکی تین طلاق واقع ہوتی ہیں یہ سوم
 یہ حدیث حسن بعمری۔ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سنی اور روایت کی کہ یہ طلاق سنت ہو۔ م۔ ولان الحکم یا علی دلیل الحجابۃ وہو
 الاقدام علی الطلاق فی زمانہ تجد الرغبۃ وہو الطہر فالحاجۃ کالمکررۃ نظر الی دلیلہا۔ اور اس دلیل سے کہ
 حکم کا مدار تو حاجت طلاق کی دلیل پر ہو اور دلیل یہ کہ طلاق پر اقدام کیا ایسے زمانہ میں جس میں رغبت سے پیدا ہوتی ہو
 وہ زمانہ طہر ہو تو دلیل حاجت دیکھ کر حاجت مکررہ کے مانند ثابت ہوتی ہو۔ تو باوجود نئی رغبت کے جب طلاق پر اقدام
 کیا تو حاجت طلاق کی مکرر ثابت ہوتی پس ایک دفعہ کی طلاق سے دفع نہیں ہوتی جیسا تنہ زعم کیا۔ (مسئلہ) اگر حیض میں
 بدی ایک طلاق دے تو صحیح قول پر رجعت کرنا واجب ہو۔ م۔ ف۔ م۔ ثم قیل الاولی ان یؤخر الاتیاع الی آخر الطہر
 احترازاً عن تطویل العدة۔ پھر کہا گیا کہ بہتر یہ ہو کہ طلاق واقع کرنا۔ (ابتداء میں) اخیر طہر تک تاخیر کرے تاکہ بہت کو طول
 دینے سے بچا ہو جاوے۔ م۔ کیونکہ شروع طہر سے طلاق دینے میں اسی وقت سے حالت عورت ہوگی اگرچہ عورت کا شمار
 حیض سے ہو اور اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی۔ والا طہرات یعلقہا کما طہرت۔ اور قول الطہر یہ ہو کہ بیسے ہی عورت پاک
 ہو اسکو طلاق دیدے۔ م۔ تاخیر کرے۔ لہذا لو انہما یجاسما ومرتبا قصدہ التطبیق فیستل بالایتماع عقیقۃ الاتماع
 کیونکہ اگر اسنے تاخیر کی تو بیجا اوقات یہ ہو گا کہ عورت سے جماعت کرے حالانکہ قصد اسکو طلاق دینے کا ہو تو جماع کے بعد ثابت دینے
 میں مبتلا ہو جائیگا۔ م۔ کیونکہ طلاق دینے کی ضرورت پیش ہو۔ وطلاق البہلۃ۔ اور قسم سوم طلاق بدعت ہو۔ وہ عورت طلاق

احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہر خواہ کسی طور پر ہو جسکی بہت صورتیں ہیں اور بخلۃ ان لیلۃتھا مثلثا بخلۃ واحدۃ۔ عورت کو ایک بار
 کلمہ سے تین طلاق دیدیے۔ مثلاً تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھ کو تین طلاق دین یا تو تین طلاق سے حالۃ ہو۔ اوٹاٹا
 فی طہر واحد۔ یا ایک طہر میں تین طلاق دے۔ ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت میں۔ اگرچہ
 متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں یا ایک طہر میں دو طلاق یکبارگی یا متفرق کسی کے حالانکہ جمعیت نہیں۔ یا دو طہر خالی ایجمع ہوں
 یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگرچہ ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیر فحلہ پر ایک کے سوا سے نہیں پڑتی۔ فاذا فعل ذلک وقع
 الطلاق وکات عاصیا۔ نہیں اگر ایسا کیا یعنی بدعی طلاق دی تو واقع ہو جائیگی اور وہ گنہگار ہوگا۔ وقال الشافعی کل
 طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتی یستفاد بہ الحکم والمشرع وعقیدہ لا یجایع الخطأ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر ایک طلاق
 مباح ہو کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوگا اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا۔ یعنی
 طلاق احسن و طلاق سنت کی طرح سے طلاق بدعت بھی مباح ہو گی کیونکہ اگر یہ فعل بطور مشروع ہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی و خلاصی
 کیون ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوتا تو منع نہ ہوگا۔ بخلاف الطلاق فی حالۃ الخیض۔ برخلاف حالت حیض میں طلاق کے وقت
 جبکہ ہم حرام کہتے ہیں تو طلاق کی جہت سے نہیں۔ لان المحرم تطویل العدة علیہا لا الطلاق۔ کیونکہ عورت پر عدت کو طول دینا
 حرام کہ نہ طلاق ہو نہ طلاق وقت کیونکہ حیض کے ایام کی عدت میں منسوب ہونے سے عدت بڑھتی ہے۔ اسی نے حالت حیض میں طلاق کو
 کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہ ہوگا کہ حاملہ رہا نہیں پس عدت بڑھ جائے سے حرام نہ نفس طلاق کما فی الکافی۔
 ولما ان الاصل فی الطلاق ہو الخطأ لما فیہ من قطع النکاح الذی تعلقت بہ المصالح الدینیۃ والدنیویۃ۔ اور
 ہماری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تو حرام ہے کیونکہ طلاق بین شمس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جسکے ساتھ دین و دنیا کی مصلحتیں متعلق ہیں
 سنت لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہو اور لا باجۃ للحاجة الی الخلاص۔ اور مباح کیا جاتا ہے جو چھٹکارے کی
 ضرورت کے ہے۔ تو طلاق مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اسکی دلیل پر ہے کہ یہ طہر میں دلیلی الطلاق
 دی۔ ولا حاجۃ الی الجمع بین الثلث وہی فی المفرق علی الاظهار ثانیۃ نظر الی دلیلہا۔ اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت
 نہیں اور ان سبب طلاقوں کو تین طہروں پر تفرق کرنے میں حاجت نظر پڑتی دلیل کے موجود ہے۔ دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو
 چھوڑ کر طلاق کیوں دیتا اور اگر کوہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اسوقت ممکن ہے کہ وہاں حاجت بھی ہونے کے حالانکہ حاجت تو اولیٰ
 مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی۔ جواب دیا کہ۔ والحاجۃ فی نفسہا باقیۃ۔ اور حاجت بذات خود باقی رہے۔ کیونکہ ہونہ جہلا
 نہیں ہوئی۔ فامکن تصویر الدلیل علیہا۔ تو دلیل کہ حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے۔ یعنی دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت۔
 کرنا ممکن ہے تو صحیح مقام یہ ہے کہ شافعی رحمہ کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جائے اور مانعست بغير تطویل عدت وغیرہ
 کے ہوتی ہے۔ اسکا جواب دیا کہ نہیں دراصل طلاق امر منوع ہے جو پچھلے خصوص حدیث سابق میں گزرتا ہے علاوہ برین طلاق سے مباح
 نکاح قطع ہونے سے ہے تو ایسی چیز ممنوع ہوگی نہ مباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت
 مباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر گفتا کرنا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہ ابوبکر الصدیق وصدیق خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں
 ثابت تھا۔ رواہ البخاری وسلم۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا ممنوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا نہ ہوتا ہے تو جواب دیا کہ شروع
 نے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلاص مصلحت سمجھ کر نام نہ ہو تو وجہت کرے اور یہ بھی ظاہر ہو جائے کہ عورت کو حل نہیں ہے تو ایک
 طلاق پر انقطاع نہیں ہوا علاوہ سرین عورت بد زبان شاید ابھی نہ مانے تو ضرورت درحقیقت بھی باقی اور بظہر دلیل بھی باقی ہے اور شرعاً
 بھی باقی ہے تو دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں محل طلاق ایک کہہ کر۔ اے عمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جود کے ساتھ طلاق کیا تو
 بعد اسکے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر میں اسکو دکھوں تو میں نے اسے چھوڑ دیا۔ پس یہ سلفۃ ثلاث ہے کہ کافی ہے صحیحین میں یہ روایت

قرض کی جو روئے کہا تھا کہ رفاص نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتم ہو گئی یعنی تین طلاق حتیٰ کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا فی النسیح وغیرہ اور یوں بھی
فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاقیں بھجی دیں۔ کہانی النسیح ایضاً اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر انکار نہیں فرمایا تو
مذہب مالک مفتی ہوا رہا امام شافعی رحمہ کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایک بار کی بھی ممنوع نہیں حالانکہ تم اسکو طلاق پرعت و مذموم
کہتے ہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ تینوں طلاقیں ایک بار کی تھیں کیونکہ طلاق ثلاثہ سے یہ نرض کہ سنت
طوریہ اسکو ہر طرح پر ایک طلاق ہی اور حدیث فاطمہ بنت قیس میں جو آیا کہ تین طلاق بھجی دیں وہ لفظ ہر شے ہے لیکن اس میں بھی مراد
یہی ہے کہ چونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ ابو عمرو بن حفص نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ تین کو گیا اور وہ ان سے اپنی جو رو فاطمہ بنت قیس
کو ایک طلاق تیسری بھجی دے جو اس کے طلاقات میں سے باقی رہ گئی تھی۔ رواہ مسلم۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباس سے یہ مراد کہ
احسن الطلاق زمانہ حضرت صلعم سے صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی۔ اور طلاق بطریق سنت پر بھی عموماً و رفاصہ و ابو عمرو بن
حفص نے طلاقیں دیں اور آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ مذہب تین طلاق پر ایک بار کی
دینے میں مطلقہ ہو جاتی ہے تو مشروع ہوا پھر منع کیوں ہو گا جواب دیا۔ واللہ اعلم بالصواب فی ذلک۔ من حیث انہ انزالہ الیہ۔ اور مشروع
ہونا (طلاق بدعتی کا) اس راہ سے کہ یہ رقیہ کا انامہ ہو۔ عورت کے پانچوں کی بیٹری اس سے کہ جاتی ہے تو ایسی طلاق اپنی
ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہے۔ لاشعانی الخلفاء المعنی فی غیرہ۔ یہ نہیں منافی ہے اپنے منظور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اس کی
ذات سے باہر ہوں۔ و ہو ما ذکرنا۔ اور یہ معنی وہ ہے کہ جو ہم نے اوپر ذکر کے ف یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی
نائل ہوتی ہے۔ کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ ایک بار کی تین طلاق دینا بنظر اسکے کہ اصل کے خلاف ہے امر منع
کا بغیر ضرورت اور حکم بطلان منع ہے لیکن جب اس امر منع کا وجود ہوا تو اسکا ذاتی اثر ضرور پیدا ہو گا کہ قطعی حیرانی ہو جائیگی۔
اسکے نظر شرعیہ وغیرہ میں بہت موجود ہیں جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع منع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہو اور غصب کی رو میں بیع
نماز مکروہ مگر ادا اور وہ ان آئم کا دھت لگانا مکروہ لیکن لگایا تو اس میں بطلان آئیگا۔ یونہی ہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معیبت لیکن دینا
تو مطلقہ ہو جائیگی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ میں صحیح ہے۔ م۔ و کہنا ایقناع الثانیین فی العلم الواحد بدفعہ لما قلنا۔ اور
یوں ہی ایک ہلکے دو طلاق دینا بدعت ہے بوجہ مذکورہ بالا۔ کہ اس ہلکے میں ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہیں ہے۔ و اختلاف الروایۃ
فی الواحد البائتہ۔ اور ہا ایک طلاق بعت بائتہ دینے میں اختلاف الروایۃ ہے۔ ایک روایت میں مکرر اور دوسری تین
نہیں۔ قال فی الاصل انہ اخطأ السنۃ لانہ لا حاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وہی البیونۃ۔ امام حنفیہ
اصل میں کہا کہ اسے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاص کرنے میں (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہیں اور وہ صفت بیونۃ
ہے یعنی بائتہ کرنے کی ضرورت نہیں صرف طلاق کہنا کافی تھا تو کہہ دے فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل بسو یعنی کافی حاکم الی اللہ
ہے اور وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ م۔ و فی روایۃ الزیادات انہ لا یکون للہا حجة الی الخلاص تاخیرا۔ اور زیادات (یعنی زیادات زیادہ خواہ
معنی کی روایت میں) کہ وہ مکرر نہیں کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہے ف یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہیں چاہیے
کہے۔ لہذا بائتہ سے انقطاع کامل ہے۔ و السنۃ فی الطلاق من وجہین۔ اور طلاق میں سنت دو طریقے سے سنۃ فی الخلق
ایک وقت میں سنت۔ و سنۃ فی العدد۔ اور ایک عدد میں سنت۔ اور عورتیں بھی دو طرح کی ایک مدلولہ اور ایک غیر مدلولہ
فالسنتۃ فی العدد و ستوی فیہا المدخل ہا وغیرہ المدخل ہما ہیں۔ عدد کی سنت یعنی شمار طلاق میں تو عورت، مدلولہ
وغیرہ مدلولہ دونوں برابر ہیں۔ و قد ذکرنا ہا۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے۔ ف اس طرح کہ ایک ہلکے میں ایک ہی طلاق ہے زیادہ خواہ
کسی قسم کی عورت ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب غیر مدلولہ کو تین طلاق دینے میں معصیت ہو تو مدلولہ میں بدعت اولیٰ عاصی ہوگا۔ ان پر فرق
الجبہ کہ مدلولہ کو حدت میں سمجھو و ہلکوں میں باقی دو طلاقیں سے سکتا ہے اور غیر مدلولہ میں نہیں کیونکہ اسکے لیے حدت نہیں ہے حدت

والسنة في الوقت ثبت في المدخل بها خاصة - اور وقت کی سنت اور صورت عورت مدخلہ کی صورت میں ثابت ہوگی - وہو ان
 ليلتها في طهر لم يجزها فيه - اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے جماع کیا ہو وقت اور
 غیر مدخلہ کے حق میں زمانہ طہر کی رعایت نہیں بلکہ زمانہ حیض میں بھی اسکا وقت سنت ہے - لان الطهر اعني وليل الحائض - کیونکہ طلاق
 حلال ہونے میں جس چیز کی رعایت کی گئی ہو وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے - وقت جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہے - وہو الاقدام
 على الطلاق في (ما ن تجوز الرغبة - اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق اس وقت پر اقدام کرے ایسے زمانہ میں کہ اس وقت رغبت نہی
 پیدا ہوا ہے - وہو الطهر الحائض عن الجماع - اور یہ زمانہ طہر کا جو جماع سے خالی ہے - اما زمان الحيض فزمان النفرة - اور
 رما حیض کا زمانہ نفورہ و طی سے نفرت کا وقت ہے - وقت اس وقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی کہ اسکو طلاق
 کی حاجت ہو - جبے اگر زمانہ طہر میں اگر ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق کا اقدام کیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں - وہو بالجماع
 في الطهر نفرة الرغبة - اور طہر میں ایک بار جماع کرنے سے رغبت مست ہو جاتی ہے - وقت تو شاید اسی مستی کی وجہ سے طلاق پر
 آمادہ ہوا ہو کیونکہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ باہمی مصلحت کی خرابی سے اسکو طلاق کی حاجت ہے - خلاصہ یہ کہ نکاح شرعاً عقد مصلحت ہے تو اسکا
 ختم یعنی طلاق امر فساد نہیں جائز نہیں سوائے ایسی حالت کے کہ جب طلاق کی حاجت ہو اور حاجت کی پہچان خود آدمی کو نہیں ہوتی
 کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت ہونے سے عورت کو رکھنا گراں ہوتا ہے تو وہ طلاق دیتا ہے پس حاجت کی پہچان کے لیے دلیل چاہیے
 و جب وہ دلیل موجود ہوگی طلاق دینا سبب ہوگا پس زمانہ حیض میں نفرت نہ ہوتی ہے اور زمانہ طہر میں ایک دفع جماع کر کے آسودہ ہوگا
 تو بھی رغبت کم ہوتی پس ایسی حالت میں اگر طلاق پر آمادہ ہوا تو حاجت ثابت نہیں ہوتی پس پورا سبب نہیں ہوگا مان اگر حیض
 سے پاک ہوئی اور اسنے کوئی مرتبہ جماع نہیں کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہو
 کہ ان دونوں میں منافی نہ ہوگی اور اسکی ضرورت ہو کہ وہ وقت سے حیرانی ہو ورنہ نکاح کے مصلحت پر سے ہونگی تو شرع نے ایسی حالت
 میں طلاق کو مباح کیا ہے پس مدخلہ کے حق میں وقت طلاق سنت ہے کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اس میں جماع کیا ہو - م - وہو المدخل
 بها ليلتها في حالة الطهر والحيض - اور جو عورت مدخلہ نہیں اسکو زمانہ طہر و زمانہ حیض میں طلاق دے - وقت کیونکہ اسکے حق
 کبھی جماع نہیں کیا تو ہر وقت اسکی طرف پوری رغبت ہو پھر بھی جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بدخلقی وغیرہ سے
 اسکو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اسکو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اسکو مباح کر دیا اور طلاق سنت اسی کہ گئی ہے
 جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے - م - خلافاً لفرح و ہو تفصیل بہا علی المدخل بہا - برخلاف قول زفر فرح کے - اور
 زفر فرح غیر مدخلہ کو مدخلہ پر قیاس کرتے ہیں - وقت تو چھپے مدخلہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدست ہے - اسی طرح غیر مدخلہ
 میں بھی بدست ہوگی - ولما ان الرغبة في غير المدخل بها صادقة لا تقبل الحيف مالم يحصل مقصود منها - اور حاجت
 تحت یہ کہ غیر مدخلہ میں مرد کی رغبت سچی چوری موجود ہو وہ حیض کی وجہ سے کم ہوگی جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل
 ہو جاوے - وقت باوجود ایسی رغبت کے جب اسنے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اسکو طلاق کی حاجت ہے - اور مدخلہ
 میں یہ بات نہیں - و في المدخل بها تفرد بالطهر - اور مدخلہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے - وقت
 پھر اگر جماع کے طلاق چاہی تو دلیل مل گئی اسوائے کہ شاید آسودہ ہو کر اسکا نفس آمادہ ہوا اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل
 ہے کہ اسکو طلاق دینے کی ضرورت ہے - اگر کہو کہ یہ تاویل تو بہت معقول ہے لیکن نص حدیث کے مقابلہ میں مقبول نہیں کیونکہ ابن عمر
 رضی اللہ عنہما کے قصہ مذکورہ میں کوئی تفصیل غیر مدخلہ کی نہیں ہے - جواب یہ کہ حدیث مذکور میں آخرین مذکور ہے کہ نکاح
 النہی امر معتد تھا ہے ان تطلق لہا النساء - یعنی فرمایا کہ یہ وہ حدیث ہے جسکا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اس وقت پر عورتیں طلاق
 دیا جائے - یہ صحیح ہے کہ حدیث مذکورہ ان عورتوں کے لیے ہے جو جنکے واسطے حدیث ہو اور وہ صرف مدخلہ عورتیں ہیں کیونکہ غیر مدخلہ

کے واسطے بالاجل کچھ مدت نہیں ہو۔ م۔ قال واذا كانت المرأة لا تحيض۔ قدری نے کہا اور اگر عورت ایسی ہو کہ جسکو حیض نہیں ہوتا ہو۔ من صغیر۔ خواہ بوجہ صغیر ہو نہ کہ ف۔ امام شری نے کہا کہ قابل حل بھی ہو۔ م۔ اوکبر۔ یا بوجہ بڑھاپہ کے ف۔ اور طہا ہرگز کہ اسکے طلاق کا وقت بوجہ طہر حیض کے نہیں ہو سکتا۔ فارادان یطلقھا نکاحا مستمرا۔ پس شوہر نے چاہا کہ اسکو سنت وقت پر تین طلاق دے۔ طلقھا واحدا۔ تو اسکو ایک طلاق دے ف۔ حیضت ارادہ کیا پھر شمار رکھے۔ فاذا سغی طلقھا آخری۔ پھر جب ایک عہدہ گزر جاوے تو اسکو دوسری طلاق دیدے ف۔ یون ہی پھر جب عہدہ گزرے تو تیسری طلاق دیدے۔ لان الشهر فی حقیقہا قائم مقام الحیض۔ کیونکہ بغیرہ و کبیرہ یا یوسہ کے حق میں عہدہ بجائے حیض کے قائم ہوا ہو ف۔ حتی کہ اگر اول ایک طلاق کے بعد چھوڑے حتی کہ تین ماہ کو رجائے تو وہ حسن الطلاق پر بائتہ ہو جائیگی۔ قال اللہ تعالیٰ واللاتی ینسن من الحیض الے ان قال واللاتی کلم حیض۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں حیض سے یا یوسہ عورتوں کی عدت اور انکا سواے صغیرہ کی بھی عدت منعوض فرمائی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ عہدہ تو قائم مقام طہرون کے ہیں اور طہرون سے عدت قول شافعی رح ہر حالانکہ تھارے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور حیض کا قائم مقام ہوتا تو دل دل روز ہو سکتے یا یوسہ کے حیض اگرچہ دس روز ہیں لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہوگا۔ تو باقی ایام طہر کا لحاظ نہیں ہے۔ والاقامتہ فی الحیض خاصۃ۔ اور قائم کرنا خاصہ صغیرہ میں ہے ف۔ بدین معنی کہ حیض اس مدت میں ایک مرتبہ ہو سکتا ہے۔ تو ہر عہدہ بجائے ایک مرتبہ حیض کے پھر۔ حتیٰ یقدر الاستبراء فی حقیقہا بالاشہر۔ حتی کہ صغیرہ و یوسہ بڑھاپہ کے حق میں استبراء رابعہ مہینوں کے ہے ف۔ یعنی مثلاً کوئی باندی صغیرہ یا بڑھاپہ خیردی جسکو حیض نہیں ہوتا اور بطور واجب یا سبب اسکا استبراء یا ایسی معلوم کرنا کہ اسکا رحم غیر کے حل سے پاک ہو۔ اور یہ پاک بالاتفاق اسی طرح معلوم ہوتی ہے کہ حیض آجائے۔ اور جب صغیرہ یا بڑھاپہ ہوں تو مہینوں سے استبراء کرے۔ و ہذا حیض لا بالعلم۔ حالانکہ استبراء بزرگ حیض کے ہے نہ بذریعہ طہر کے ف۔ تو معلوم ہوا کہ عہدہ قائمہ ام تین کے ہونے اسی طرح طلاق کی عدت میں صغیرہ و بڑھاپہ کی عدت میں عہدہ قائم مقام حیض کے ہیں۔ ثم ان کان الطلاق فی اول الشهر کما طلاق دائر کرنا شروع ماہ میں ہوا ف۔ یعنی چاند رات کا طلاق دی۔ یعنی الشہور بالابلہ۔ تو مہینوں کا شمار چاندوں سے ہوگا ف۔ آئین ام و صاحبین کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو تفرق کرنے میں اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح جائز ہے اعتبار ہوگا۔ ف۔ وان کان فی وسطہ۔ اور اگر طلاق واقع کرنا درمیان مہینہ میں ہوا۔ فبالایام فی حق التفرق۔ تو طلاقوں کو تفرق کرنے میں ایام سے اعتبار ہوگا ف۔ بلا خلاف۔ یعنی کہ طلاق کے روزیہ (۲۹) دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر (۳۰) کے بعد تیسری طلاق دے۔ و فی حق العدة۔ اور ہر عدت شمار کرنے کے حق میں ف۔ اختلاف ہے۔ کہ ایک عند ابی حنیفہ رح۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بھی حکم ہے ف۔ حتی کہ یوم طلاق سے (۳۰) دن تین مرتبہ شمار کر کے ختم کرنے پر عدت ختم ہوگی۔ وعندہما مکمل الاول بالآخر والفقہ سلطان بالابلہ۔ او صاحبین کے نزدیک اول کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جاوے اور دوسری دونوں کا اعتبار چاندوں سے ہو ف۔ پس اگر فرض کرو کہ ۱۵۔ تاریخ کو طلاق دی اور ۲۹۔ کا چاند ہوا تو ۱۴۔ روز اور درمیان میں دو ماہ چاند کے اور تیسرے مہینہ میں سے ۱۶۔ روز لیکر ختم ہو جس سے (۳۰) دن ہوئے اور دوسری دو روز چاند اگرچہ ۲۹۔ کے ہو جائیں جائز ہے۔ وہی مسئلہ الاجارۃ۔ اور یہ اجارۃ کا مسئلہ ہے۔ مسئلہ مشکا تین ماہ کے لیے کان کر لیا پس اگر شروع چاند سے ہو تو چاندوں کا اعتبار ہو خواہ ۳۰۔ کے ہوں یا ۲۹۔ کے بالاتفاق اور اگر درمیان آدھے ہو تو امام حمہ کے نزدیک (۹۰) دن سے او صاحبین کے نزدیک اول کے دن اخیر سے لیکر ۳۰۔ پورے کیے جاویں اور دوسری دونوں مہینہ چاند سے بے جاوے۔ قہ۔ کہا گیا کہ آسانی کیوجہ سے صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور آئین کلام فتح القدیر میں ہے۔ م۔ قال ویکوز ان یطلقھا ولا یفصل بین وطمہا وطلقا۔ قدری نے کہا اور جائز ہے کہ صغیرہ یا بڑھاپہ بغیر حیض والی کو اس حالت سے طلاق دے کہ اسکی طلاق مہینہ میں کچھ زمانہ کا فصل ہو۔ ف۔ ہی اللہ شہد کا بھی قول ہے۔ عیالین شمس اللہ سے نقل کیا کہ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ شاید اسکو حل رہ جاوے

تو طلی سے طلاق میں ایک ماہ کا فرق افعل ہر در نہ نہیں۔ سفت۔ وقال زفر رحمہ اللہ فی فصل یتیم البشیر لقیامہ مقام الحیض۔ اور
 زفر رحمہ اللہ کہ ایک ماہ کا فرق افعل ہر در نہ نہیں۔ سفت۔ وقال زفر رحمہ اللہ فی فصل یتیم البشیر لقیامہ مقام الحیض۔ اور
 معلوم کر کے طلاق دے۔ ولان بالجماع لغتہ الرغبة۔ اور ایسے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائیگی۔ تو ظاہر ہوگا کہ طلاق جب
 ضرورت کے ہوگی۔ واما ما یجوز بزمان و ہوا النکاح۔ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہر وقت تو بعد ماہ
 کے بعد ماہی کو چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہے کہ اسکو حیا کرنے کی حاجت ہے نہیں طلاق جائز ہوگی۔ ولما انہ لا یتوہم بحمل فی الجماع
 اور ہوا دی دلیل ہے کہ یہ نہ ہوگا۔ اور یہی دلیل ہے کہ تو ہم نہیں ہوتا۔ تو طلی کے بعد ہی طلاق دینے میں مضائقہ نہیں۔ والکراہتہ فی
 ذواتہ الخ۔ یعنی باجماع۔ اور حیض ہونے والی عورتوں میں طلاق بعد طلی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہے کہ شاید حاملہ
 ہوگئی ہو۔ لکن غلہ زائد ایک سبب ہے وجہ العدة۔ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ ہو جاتا ہے۔ تو طلی کے بعد طلی کی عدت
 دفعیہ حل ہے اور غیر حاملہ کی تین مہینے۔ رہا یہ کہ طلی کے بعد رغبت میں فور ہو جانا البتہ قابل لحاظ ہے لیکن اسی عدت میں اس نظر سے
 فور اور دوسری نظر سے فور بھی ہوتا ہے تو فور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا۔ والرغبة وان کانت لغتہ من الوجه الذی فکر لکن
 نکاح میں وجہ آخر۔ اور ثابت اگرچہ اس جہت سے جسکا ذکر کیا سست و کم ہو جاتی ہے لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہے۔ لانه
 یہ غلبہ فی طلی غیر معلق قرارا عن منون الولد۔ کیونکہ مرد ایسے طلی میں رغبت کرتا ہے جو حل رکھنے والی نہ ہو تاکہ بچہ کے بارخیز سے بچا
 رہے۔ تو ایسے وقت میں طلاق دی کہ اسکو ایسے طلی کا موقع حاصل تھا۔ فکان الزمان زمان الرغبة فصار زمان
 الحبل۔ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اس میں رغبت تھی تو ایسا وقت ہو گیا جیسے حل کا زمانہ ہوتا ہے۔ تو کیونکہ اس طلی میں اسی طرح کچھ
 رہ جائے گا تو نہ نہیں جیسے حاملہ کو طلی کرنے میں اس طلی سے حل رہ جانے کا خوف نہیں۔ وطلاق الحامل یجوز بحقیقہ بالجماع۔ اور
 حاملہ کو طلاق دینا جماع کرنے کے پیچھے ہی جائز ہے۔ لانه لا یودی الی اشتباہ وجہ العدة۔ کیونکہ یہ طلی کچھ طریقہ عدت کو اشتباہ میں
 نہیں ڈالتی۔ اور طلی کر کے اگر رغبت کم ہوگئی تو وقت و زمانہ کی راہ سے بڑھی ہوئی ہے۔ و زمان الحبل زمان الرغبة فی طلی
 لکونہ غیر معلق او فیہا المکان ولدہ منہا فلا یقل الرغبة بالجماع۔ اور حل کا زمانہ یا تو طلی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ یہ طلی کچھ حل
 رکھنے والی نہیں ہے یا عدت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ مرد کچھ اسی عدت سے ہو تو رغبت جماع کچھ کم ہوگی۔ تو طلاق دینا مباح ہونے کی
 وجہ موجود ہے۔ اگر کوہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکہ دے جواب دیا کہ۔ یطلقہا للسنۃ ثلاثا یفصل بین کل تطلیقتین بشہر اسکو طلاق
 وقت سنت کے ہیں طلاقین دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کر دے۔ عندہ الی حقیقہ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ
 ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یطلقہا للسنۃ الا واحد۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ اسکو طلاق سنت نہیں دے سکتا
 سوائے ایک کے۔ اور یہی اللہ شہدہ کا قول ہے۔ لان الاصل فی الطلاق الحظر۔ کیونکہ طلاق میں اصل تو حرج ہے۔ تو
 ورد البشیر علی فصول العدة۔ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فضلوں پر تفرق کرے۔ والشہر فی حق الی
 لیس من فضلوہا فصار کالمستدہ ظہر ہا۔ اور حاملہ کے حق میں مہینہ کچھ عدت کی فضلوں سے نہیں ہے تو وہ ایسی عورت کے اندر ہو
 جسکا عدت دران تک رہتا ہے۔ چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضع حل پر ختم ہوتی ہے پس اگر شروع حل پر طلاق دے تو چھ ماہ سے دو برس
 تک عدت ہے اور اگر فرض کر دے کہ تین مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضع حل ہو تو عدت پوری ہوگئی۔ ولما ان الایام طلعہ
 الحیا جازہ۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق مباح ہونا بوجہ حاجت کے ہے۔ والشہر ولیہما۔ اور مہینہ اس حاجت کی دلیل
 ہے۔ یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتباہ و رغبت طلی ہوئی ہے پھر بھی اسنے طلی سے کچھ موڑا بعد طلاق دی تو یہ دلیل ہے کہ مہینہ نفسانیت
 کو دخل نہیں بلکہ اسکو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہے پس مباح ہو اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ کما فی حق الایام۔ والصنف
 جب کہ حل سے مالا راسا عدت اور چھوٹی مہینہ کے حق میں موجود ہے۔ و ہذا لانه زمان محمد والرغبة علی ما علیہ الحیض۔ اور مہینہ

دلیل ہونا اس واسطے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا بنیاد رکھے کہ جس جہت پر مسلمین مخلوق ہوئی ہیں فسبب پس اگر جہت
 اسلامی موجود ہو تو ایک ماہ میں اسکو جدید رغبت ہوگی۔ فیصلح علماء و دلیل۔ قویہ فقہاء ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہو کہ
 رغبت کے باوجود اسنے طلاق پر آمادگی کی تو اسکو طلاق کی حاجت پس مباح ہو۔ اگرچہ حاملہ کی حد تک کی نفی یہ قدر ہو کہ بخلاف
 طہر یا۔ برخلاف ایسی عورت سے جسکا طہر زمانہ راز نکاس رہتا ہو فسبب کہ اسنے حق میں یہ قدر رتقہ کر کے نہ کی حاجت نہیں۔ لان العلم
 فی حقہا انما ہوا طہر و ہوموجود فیہا فی کل زمان فلایرجح من اجل۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیلی تو فقط
 طہر (جیسے دوسری طہر و البون میں) اور طہر ایسی عورت کے حق میں ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہو اور عل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونا
 نہیں اسبب کیا جاتا۔ لہذا حاملہ کے حق میں ایک حد تک یہ قدر رتقہ کر کے نہ کی حاجت نہیں۔ لان العلم
 الرجل اسراۃ فی حالۃ الحيض وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی عورت کو حیض کی حالت میں طلاق دیا تو طلاق واقع ہو جائیگی۔
 فسبب ایکن الاجتماع گنہگار ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوگی لہذا مسئلہ مباح کہ دیکھ واقع ہونے کی کوئی چیز نہیں ہو سکتی
 الہی عنہ المعنی فی غیرہ۔ کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہیں
 فسبب یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے سپرد حکم دو کہ اپنی عورت سے جو کو حالۃ حیض میں طلاق دی یعنی مراجعت کرے
 تو حالۃ حیض میں طلاق دینے سے ممانعت نکلی کہ فی الہدایہ سے پھر ممانعت کی وجہ سے طلاق کی جہت سے ممانعت ہو جائیگی یعنی یہ ہے کہ وہ
 ماذکر تا۔ اور یہی وہ جو ہم بیان کر چکے۔ کہ عدت راز ہو جائیگی کیونکہ جس چیز میں طلاق واقع ہو وہ نہ طہر نہ گناہ اور نہ ہی
 ذات طلاق سے طہر نہ ہیں۔ فلایستعمل مشر و عیالہ۔ تو طلاق کی مشر و عیالہ ہونا یا طہر نہ ہونا بلکہ طلاق تو مرد و عورت کے
 بوجہ منع معنی کے گنہگار ہوگا۔ و مستحب لہ ان یراجعہا۔ اور مرد کو مستحب ہو کہ عورت سے راجع کرے۔ پھر جب پاک ہو جا
 جاے طلاق دے۔ اور امام محمد نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ مراجعت کرے۔ لقولہ علیہ السلام لہم شرا نکح فلیراجعہا و فی طہرہا
 فی حالۃ الحيض۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے سپرد حکم دو کہ وہ اپنی عورت سے مراجعت
 کرے حالانکہ عبداللہ بن عمر نے جو کو حالۃ حیض میں طلاق دی تھی فسبب۔ رواہ اللہ اللہ اللہ فی الحاج۔ و فی التہجد الو قویہ
 علی الرجوع۔ اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہے کہ طلاق واقع ہو گئی پھر رجعت کر کے پر آمادہ کیا گیا فسبب۔ ورنہ رجعت کے کچھ معنی ہوتے۔
 اسی سے ہمارے اصول میں قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے منع نہ ہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے منع ہو اسکا ترک گنہگار نہ ہو پھر
 مشروع رہیگی۔ ثم الاستحباب قول بعض المشائخ۔ پھر رجعت مستحب ہونا بعض شائخ کا قول ہے۔ والاصح انہ واجب علیہ علی حقیقۃ
 الامر و رفعاً للعصیۃ بالقدر المکمل برفع اثرہ و دفعاً لظہر تطہر لیل العتق۔ اور اصح یہ کہ رجعت کر لینا واجب ہے تاکہ حکم کی نفی
 معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہان تک ممکن ہو گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے۔
 اور جبکہ نفس ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو تاہم مکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہے۔ یہی کافی ہے بخلاف الحائل
 جب حالۃ حیض میں طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہو گئی اگرچہ عیالہ کرے۔ قاذوا رجعت۔ و انہما رجعتا۔ ثم طهرت ثانیاً و ثانیاً و ثانیاً
 ان شاء اسکھا۔ پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر وہ حاملہ ہو پھر پاک ہو تو با۔ اسکو اختیار دیا ہے کہ طلاق دے۔ و ان شاء
 رہنے دے۔ فسبب خلاصہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دے اسنے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ اسے طلاق دے کیونکہ
 یہی تو زمانہ رجعت ہے اسلئے کہ اصل رجعت تو طہر سے ہے جسکا زمانہ بھی طہر کا ہوگا۔ قال۔ ہکذا ذکر فی الاصل۔ امام شافعی رحمہ اللہ
 کہ یون ہی امام محمد نے بسط میں ذکر کیا ہے۔ و ذکر الطہر و فی الطہر الذی علی الحقیقۃ الاولی۔ اور شیخ طہری رحمہ اللہ
 ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتی ہے جو اول نہیں۔ کہ پیچھے آیا۔ جس میں طلاق دی تھی۔ قال۔ انما
 الکبریٰ ماذکر الطہر و فی قول ابی حنیفہ و ماذکر فی الاصل۔ قولہما۔ ثم طهرت ثانیاً و ثانیاً و ثانیاً۔ انما طہر و ماذکر

امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہ صاحبین کا قول ہے۔ لیکن کرخنی کا کلام خلاف الظاہ ہے کیونکہ مبسوط میں مذکور ہے
 ابو حنیفہ نقل کرنے کے لیے موضوع ہے مگر جہاں کچھ اختلاف ذکر ہو حالانکہ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا تو ظاہر ہے کہ یہی ابو حنیفہ و
 صاحبین کا قول ہے اسی واسطے کافی میں لکھا کہ یہی امام رحمہ سے ظاہر الروایۃ ہے یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی حضرت عرفی رحمہ
 عنہ کو یہ کہہ دینے کی حدیث میں معصیہ مخصوص ہے کافی المعینین وغیرہ ماف۔ وجہ المذکور فی الاصل ان السنۃ ان لفصل بین
 کل طلاقین بحیضۃ والفاصل بعض الحیضۃ فتشکل بالثانیۃ ولای یختص فی فتشکال۔ جو روایت مبسوط میں مذکور ہے اسکی وجہ
 یہ ہے کہ سنت تو یہ ہے کہ ہر دو طلاق کے درمیان میں ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ بیان حیض کا کچھ حصہ فاصل پر ہے تاہم اس کو دوسرے
 حیض سے پہلے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے ہو گا تو وہ پورا لیا جائیگا۔ علاوہ اسکے دوسرے حیض سے اگر کچھ دن پہلے
 کر کے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے متعہ آیا۔ و اذا تکاملت الحیضۃ الثانیۃ فالطہر
 الذی یلیہ زیان السنۃ۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہو گیا تو دوبارہ اسکے بعد آیا وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ فاکن طلاقہما
 علی وجہ السنۃ۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا۔ تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کر کے
 دوسرے حیض کے بعد دوبارہ اسے ایمین قبل و علی کے طلاق دے اگر چاہے۔ اور طحاوی کی روایت مذکور ہوئی کہ جس حیض میں طلاق
 و بدعت کی اسکے بعد و لے ہر میں چاہے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔ وجہ القول الآخر ان اثر الطلاق قد انقضی بالجماع
 فصارت کما نہ لم یطابق فی الحیض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب تک کہ طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اسے حیض میں طلاق
 ہی نہیں دی تھی۔ فیین تطبیقہما فی الطہر الذی یلیہ۔ تو اس حیض کے پہلے آنے والے ہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت
 طریقہ پر رہا۔ اور حدیث مذکور کی ایک روایت میں بعد حکم حیات کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حل میں طلاق
 دے۔ رواہ مسلم و صاحب السنن۔ یہ عام ہے کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہے لیکن روایت اول جس میں دوسرے حیض کے
 بعد طہر میں اختیار دیا ہے صیح و اقویٰ ہے۔ اگرچہ احتمال ہے کہ شاید اول روایت میں اول طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت میں ہزار
 کا طریقہ ہو۔ فافہم واستدلوا علی علم۔ ومن قال لا ہر اتہ وہی من ذوات الحیض وقد تخل بہا انت طالق ثلثا
 لسنۃ ولا نیۃ کہ فی طالق عند کل طہر تطبیقہ۔ اور اگر مرد نے اپنی جوہ کو جو حیض والیوں میں سے جو اور اسکے ساتھ دخول
 بھی کر چکا ہو یوں کہا کہ انت طالق ثلثا لسنۃ۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طلاق ہے اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہیں تو
 یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طلاق ہوگی۔ حتی کہ تین طہر پر تین طلاق ہو جاوے۔ لان اللام فیہ لوقت۔ کیونکہ
 لسنۃ کی لفظ میں لام معنی وقت ہے۔ گویا کہ تین طہر پر طلاق سے طلاق ہے۔ و وقت السنۃ طہر لا جماع فیہ لہ
 وقت سنت وہ طہر جو حیض جماع نہوا ہو۔ اور ترجمہ نے بدعت سنت کے معنی اس سے بھی اچھے لیے تاکہ طہر کے وقت اس پر تینوں
 طلاق مجبوزی نہ واقع ہوں۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ لام معنی اختصاص ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ تحقق کر
 تو ایمین عدد اور وقت دونوں آگے قرار دیا۔ وقت طہر پر تینوں کی بارگی نہیں واقع ہو سکتے۔ وان لوسی ان یقع الثلث لسنۃ
 او عندہ اس کل شہر و احدۃ فهو علی ما نوسی۔ اور اگر اسے یہ نیت کی کہ تینوں طلاق میں اسی دم واقع ہوں یا ہر ماہ کے شروع ہوا
 ایک واقع ہو تو یہ کلام اسکی نیت پر ہوگا۔ پس اسی دم سبب ہر ماہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہو جائیگی۔ و قال
 زفر لا یصح نیۃ الجمع لانه بدعتہ وہی خصۃ السنۃ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ مجموعہ تینوں طلاق میں واقع ہونے کی نیت نہیں صحیح کیونکہ
 یہ تو طلاق بدعت ہے اور بدعت حد سنت ہوتی ہے۔ حالانکہ اسنے اپنے کلام میں لسنۃ کہا ہے بخفی نہیں کہ ہر ماہ اگر حالت
 حیض میں ہو تو بھی زفر رحمہ کے نزدیک اسی دلیل سے واقع نہونی چاہیے اور ہر ماہ سے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں
 فرق ہے۔ چنانچہ مصنف رحمہ نے کہا۔ لہذا نہ محتمل لفظہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مجہول عی میں طلاق واقع ہونا اسکے لفظ کا محتمل ہے۔

اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت ہے۔ لہذا سنتی وقوع اس میں حیث ان وقوعہ بالسنۃ۔ کیونکہ تین طلاقین ازراہ وقوع کے معنی طلاق میں اس راہ سے کہ اسکا وقوع بطریق سنت ہے۔ لایقاعاً۔ ان واقع کرنے میں سنتی نہیں ہے۔ بلکہ تینا اولہ سطلق کلامہ تو اسکا کلام سطلق اسکو شامل نہیں کرتا یعنی جب بدن اسکا نیت کے اسے کلام کیا تو بچے اسکو شامل نہیں کیا۔ وشیطہ عند غیبتہ۔ اور غیبت کے وقت اسکو شامل کیا۔ کیونکہ وہ بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ میری مراد ہے کہ تینوں طلاقین بالفعل واقع ہوں تو بچے جانا کہ لستہ کہنے سے اسکی یہ مراد کہ تینوں طلاقین جبکا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے ودرہن بالفعل واقع کر دین تو اسنے واقع کرنا بطور سنت مراد ہی نہیں لیا ہے۔ یہ تفصیل تو ایسی عورت میں جبکہ حیض آتا ہو۔ وان کانت آتستہ۔ اور اگر عورت مایوسہ ہو سنت حیض و فرزند سے مایوس ہو چکی ہو جب بڑھاپے کے۔ او سن ذوات الا شہر۔ یا وہ عورت ایسی عورت میں سے ہو جسکی عدت مہینوں سے ہوتی ہے۔ نہ حیض سے۔ مراد غیرہ جبکہ حیض نہ آتا ہو۔ اور اسنے کہا کہ تو تین طلاق سے لستہ طالعہ ہے۔ اور کچھ نیت نہیں۔ وقعت الساعۃ واحدہ۔ تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی۔ و بعدہ شہر آخری و بعدہ شہر آخری۔ اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الشہر فی حقہا دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ کالطہر فی حق ذوات الکمل علی ما یبطل۔ حیض و الیون کے حق میں طہر و لی حاجت ہے و چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ اور ہم اسکو مکرر توضیح کر چکے۔ یہ اسوقت کہ کچھ نیت نہ ہو۔ وان توی ان یقع الثبات الساعۃ و قسن عندہ۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی ہو کہ تینوں اسی دم واقع ہوں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائیگی۔ لہذا قلنا۔ وجہ اسکا وہ ہم بیان کر چکے۔ کہ جو نیت بیان کرتا ہے وہ بھی اسکا کلام سے بن سکتی ہے اور زفر خرم کے نزدیک نہیں واقع ہوگی چنانچہ کوراء بخلاف ما اذا قال انت طالق لسنۃ بخلاف اسکا اگر اسنے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ لا طالعہ لسنۃ یعنی۔ و لم یصح علی الثالث۔ اور ہمیں تین طلاق کی نہیں کہ حیض طالعہ نہتہ الجمع فیہ۔ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع کی نیت نہیں صحیح ہے۔ بالاتفاق۔ اور اسی کو فخر الاسلام و صاحب اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا اور قاضی ابوریون و ابن الاثیر و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف نے اختیار کیا کہ اگرچہ ہے۔ لان نیۃ الثالث انما صححت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفیدہ لقیۃ الوقت۔ کیونکہ کلام میں تینوں طلاقوں کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ لسنۃ کلام واسطے وقت کے لیا گیا تو اسنے ہر وقت کو ہمارے کالمہ دیا۔ و اور یہ معنی ہونے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو اسوقت تجھے طلاق تین واقع ہیں۔ ومن ضرورۃ تہم الواقع۔ اور تو کی تقیم بالضرور طلاق واقع ہونے کی تقیم کو مفیدہ وقت پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی۔ تو اب وقت پر ایک وقت طلاق ہوئی۔ فاذا قوی الجمع لیل تقیم الوقت۔ پھر جب اسنے تینوں طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تقیم باطل ہو گئی۔ و کیونکہ صرف ایک ہی وقت سنت پر سب ختم ہو میں تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہیں رہا حالانکہ کلام میں تقیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے۔ فلا تقص نہتہ الثالث۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہیں صحیح ہوگی۔ یہاں مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ایک بارگی تین طلاقین آیا واقع ہونی ہیں یا نہیں۔ پس بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوتی ہیں اور اسی پر بعض لوگوں نے اسوقت عمل کیا اور خفیون کو مورد طعن بنایا ہے اور تحقیق یہ مقام ہے کہ صحیحین میں ہے کہ ابو الصبیاء نے ابن عباس سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صاتم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت ابوبکر صدیق اور ابوبکر صدیق کے خلاف عمر رضی اللہ عنہما میں تین طلاقین ایک کھڑا ل جاتی تھیں۔ ابن عباس نے کہا کہ ان صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر صدیق میں اور دوسال خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں تین طلاقین ایک ہوتی تھیں پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے امر میں جلدی کی جس میں انکی پے ہتھکی

کی مہلت تھی تو لاؤ ہم لوگ انہیں اسکو روانہ کریں پھر اسکو انہیں روانہ کروا یا۔ اس حدیث کے یہ معنی کہ لوگوں نے یکبارگی تینوں طلاقیں دینی شروع کیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں اسکا حکم روانہ کیا کہ وہ عورت سے طلاق کے تینوں سے بائید ہو گئی۔ ابو داؤد نے ابن عباس سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہنا کہ تین طلاقیں سے طلاق ہو تو یہ ایک طلاق ہو محمد بن اسحق نے حکم عمر بن عباس سے روایت کیا کہ کہانہ بن عبد بنہ نے اپنی جہاد کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دین پر اس پر نہایت مخبرون و غلبین ہوا تو حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیا کر دیا تو تین طلاقیں دین کہنا کہ عورت کو مجلس و اند میں تینوں طلاقیں دین آپ نے فرمایا کہ تو صرف ایک طلاق کا مالک تھا پس تو اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا کہ اگر عورت غیر مذکورہ ہو تو تین طلاقیں کی ایک ہوگی اور مذکورہ میں سب بات ہوگی۔ کیونکہ صحیح مسلم و ابو داؤد اور نسائی کی حدیث ہے ابو الصبہ او مین ہون ہو کہ کیا کہنا کہ یہ نہیں معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جہاد کو تین طلاقیں دین قبل اسکے ساتھ دخل کر لے کہ اسکو ایک طلاق دے تھے۔ ابن عباس کہتے کہ مرد جب اپنی جہاد کو قبل اسکے ساتھ دخل کرنے کے تین طلاقیں دیتا تو زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و اتر اسے خلافت عمر رضی اللہ عنہ اسکو ایک طلاق دے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس پر درپے لگ کر شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگوں پر تینوں طلاقیں کو جائز رکھو کہانی تین ابی داؤد اس پر بھی کہتے ہیں کہ دین و قرآن انکو حضرت صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہونچا ہو اور وہ اسے معتبر و فاسق کے کرتی یہ گمان نہیں کرنا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کچھ ترفیع و تبدل کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر موافق علم و فقہ کے پہونچے تھے اور اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ و سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینوں طلاقیں جب یکبارگی دین تو وہ درست ہوئیں تو کبھی یہ مخالف سنت نہیں ہوگا بلکہ حضرت عمر علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء و فقہاء نے سنت پر اتفاق کیا اور انکا اجماع قطعی حجت ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے ذکر کیا کہ جہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ اجماع سے و انکے بعد کے علماء و علمائے ائمہ سب نے اتفاق کیا کہ تینوں طلاقیں واقع ہوئی۔ بخلاف وائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما پر جو یہ کہ چکی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ آپ سے آگاہ فرمادیت کہ اگر تین نے عورت کو تین طلاقیں دین تو کیا رجعت کر سکو گا فرمایا کہ ایسی عورت میں تو اپنے رب عزوجل کا گناہ ہوگا اور تیری عورت بقیہ بائید ہو گئی۔ اگر کوئی حدیث رکانہ بن عبد بنہ جو ابوبکر کی اسکے معارض صریح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث رکانہ بنہ ثابت بلکہ منکر ہے اور صحیح روایت طلاق رکانہ کی یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی جہاد کو طلاق البتہ دیدی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ اسے بغیر ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب رکانہ کو عورت سے رجعت دیدی پھر رکانہ نے عورت کو دوسری طلاق زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری طلاق زمانہ خلافت عثمان رضی اللہ عنہ میں دی رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و ابو داؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہے لیکن پہلی روایت صحیح ترین بلکہ صحیح تھیں۔ اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہد رحمہ نے فرمایا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس تھا کہ اتنے میں ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اس نے اپنی جہاد کو تین طلاقیں دین۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباس خوش ہوئے تو میں سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دینگے پھر ابن عباس نے فرمایا کہ تم میں سے آدمی حالت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس حالانکہ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے۔ دن یقین اللہ یحییٰ لہ عزوجل۔ تو نے تو اپنے رب عزوجل کی نافرمانی کی پس تیری جہاد کو تجھے بائید ہو گئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور سوطان مالک رحمہ نے کہا کہ مجھے خبر پہونچی کہ ایک نے عبد اللہ بن عباس سے کہا کہ میں نے اپنی جہاد کو سوطانین دین پس آپ کیا حکم جانتے ہیں آپ نے فرمایا کہ وہ تجھے تین طلاقیں سے بائید ہو گئی اور ۹۔ طلاق تین سے تو نے اللہ تعالیٰ کی آیات سے غلط کر لیا۔ اور بھی سوطانین طلاق کہ ایک ہے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی جہاد کو آٹھ طلاقیں دین تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم بتلایا گیا ہے اسے عرض کیا کہ مجھے فرمایا گیا کہ عورت تجھے بائید ہو گئی۔ ابن مسعود

فصل - اس میں طلاق دہندہ کا بیان ہے۔ و یقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلًا بالغًا۔ اور ہر شخص ہر کی طلاق پر جاہلی ہے۔
 جبکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ عاقل سے مراد وہ کہ اسکی عقل کا اثر بطریق تیز ظاہر ہو اور اسے تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے اختیار
 نہ رکھتا ہو تو سوتا ہوا بھل گیا۔ فلا یقع طلاق البصی۔ پس بتین واقع ہوگی طلاق طفل کی۔ جو بالغ نہیں ہے۔ و المجنون۔
 اور مجنون کی۔ کہ وہ عاقل نہیں۔ و النائم۔ اور سوتے ہوئے کی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کی جبلت رکھ کر خوب
 میں امتیاز نہیں رہتا تاخیر مجنون کے ہے۔ بقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الا طلاق البصی و المجنون۔ دلیل قول حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے طلاق طفل و مجنون کے۔ سبب رواہ الترمذی و ضعیف۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر حکم
 صحابہ وغیرہم کا حل ہے۔ پس حدیث قوی ہو گئی اور اسی پر قضاء کا اجماع ہے۔ ولان الاہلیۃ بالعقل المحمیر۔ اور اس دلیل سے کہ
 لیاقت کا ہر تو عقل میں ہے۔ تو جب تک عقل میں نہ ہو آدمی طلاق کے لائق نہیں۔ دہا کہ ہم بالعقل۔ حالانکہ طفل و مجنون
 تو عقل ہی نہیں رکھتے ہیں۔ و النائم۔ اور سوتا ہوا۔ اگرچہ عقل والا ہو۔ علم ہم الا حقیقہ۔ و در اختیار نہیں رکھتا۔
 حالانکہ اختیار ہی فعل پر حکم سترت ہوتا ہے۔ (فروع) جس شخص کو برسام ہو یا غلامی ہو یا بھوش ہو یا حکم ہو۔ شرح الطحاوی
 معتودہ کی طلاق بھی واقع نہیں۔ رواہ الترمذی عن ابی ہریرہ مرفوعاً۔ ذہیرہ میں ہے کہ معتودہ وہ کہ سمجھ بھولے دیوانگی کی ہو یا بے
 اور خراب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو مار بیٹھا وغیرہ کیسے۔ مع۔ اور حدیث ترمذی میں تفسیر یہ کہ اسکی عقل منسوب ہو۔ ذکرہ ابی حنبلہ
 عن علی رضی اللہ عنہما۔ بالجملہ تصرفات نافذ ہونا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیرین دوم وہ کہ المین ضرر و فتنہ کے ہیں ایمان تو طفل و غیر
 صحیح ہے لیکن زکوٰۃ وغیرہ اس پر لازم نہیں اور مانع ہے کہ جس میں ایک چیز دینا و ایک چیز لینا ہوتا ہے وہ طفل سے صحیح نہیں اگرچہ بی بیہوش
 خود مباح فعل ہے تو طلاق جو بذات خود مباح نہیں مگر ضرورت سے مباح ہو جاتا ہے تو طفل سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں۔ اور یہی ابن ابی شیبہ
 نے ابن عباس کا قول روایت کیا۔ ہر ما وہ شخص جو اپنے عقل سے بے تیز ہو گیا یعنی شراب وغیرہ سے مست ہو یا دہشتیں جبر و قہر
 نے اکراہ کر کے بے اختیار مجبور کیا تو ان میں فقہار کا اختلاف ہے۔ قال المتصنف رحمہ۔ و طلاق المکرہ واقع۔ اور مکرہ کی طلاق دانع
 ہو جاتی ہے۔ باب الاکراہ میں آدیا کہ کہ وہ ہے جسکو جان یا عضو کا ضرر پہونچانے کی سلطان نے دھکی دی یا ایسے شخص سے
 جسکی طرف سے ایسا کرنا متصور ہے۔ پس جبر اکراہ کیا کہ نہ بفتح المراد ہے پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جو کہ طلاق دے پس اسنے طلاق دی تو
 ہمارے نزدیک واقع ہوگی۔ خلافاً للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لا یجاسع الاختیار و یہ تعبیر التصرف الشرعی بخلاف
 المائل لانه مختار فی التکلم بالطلاق۔ اس میں شافعی رحمہ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر اکراہ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا اور
 اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی معتبر ہوتا ہے (تو مکرہ کا تصرف شرعی معتبر ہوتا ہے) بخلاف اسکے جسنے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اسکا
 اختیار تو طلاق دینے میں موجود ہے۔ تو ہرل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہیں اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ و
 لانه قصور القیاس الطلاق فی شک و جہتہ فی حال اہلیہ۔ اور ہماری محبت یہ کہ کہ نہ طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکاح
 میں در حالیکہ اسکا طلاق کی لیاقت حاصل ہے۔ حتی کہ بدون اکراہ کے بالاتفاق اسکی طلاق واقع ہوتی۔ فلا یجوز علی قیاس
 و فقہ الحنفیہ اعتباراً بالطلاق۔ تو یہ قصداً ہی مقصداً سے خالی ہوتا ہے کہ اسکی ضرورت دفع ہو برقیاس طلاق کے۔ حتیٰ بطبع
 خود بدون اکراہ طلاق دے تو اسکی حاجت دفع کرنے کو واقع ہے یون ہی کہ اسکا دفع اسکی ضرورت دفع ہو برقیاس طلاق کے۔ حتیٰ بطبع
 ہی قصد کیا۔ و ہذا لانه عرف المشیق۔ اور یہ قصد کیا ہے۔
 کا ضرر یا جو رو سے حیاتی کا ضرر۔ و اختیار ہو تو نہیں۔
 جو رو مجبوری۔ و ہذا لانه القصد و التعمد۔
 بتا ہے بلکہ فرق یہ ہے کہ طلاق کے لیے قصد کیا تو باعث دیگر اور مکرہ نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود

و یقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلًا بالغًا۔ اور ہر شخص ہر کی طلاق پر جاہلی ہے۔

جان بچانا اور ہر حال قصد طلاق روئوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ اس کے حکم یعنی جدائی پر راضی نہیں ہے فتنہ مجبوری یہ کیا۔ و ذلک غیر محل کا ہمارا۔ اور راضی ہونا کچھ واقع ہونے کو ضرر نہیں جیسے نزل کرنے کا۔ فتنہ کہ اس نے جدائی کا قصد کیا تھا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اگرہ کے اقرار کرنا تو صحیح نہیں ہے۔ و شیخ ابن العمام نے اگرہ کے ساتھ دس احکام صحیح کیے۔ ۱۔ تشرقات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ انقی۔ ۶۔ ظمار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفو قصاص۔ ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہر الفائق میں اسپر نذر بڑھائے ہیں۔ استیلاء اور رضاعت و قبول و دلیعت۔ صلح قصاص و طلاق کابل و قسم طلاق و مملوک کو بدبر کرنا قاضی۔ ۱۱۔ و طلاق السكران واقع۔ اور ست نشہ کی طلاق واقع ہے۔ اگرچہ ہنریا بنگ یا انون سے نشہ میں ہو اسی پر فتویٰ ہوگا۔ کما فی الدر عن التمیم اور ست وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز نکوسے۔ و اختیار الکفر خفی و الطیوی انہ لا یقع و ہوا حد قوی ہے الشافعی۔ اور کرخی و طحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے ود قول میں سے ایک ہے۔ فتنہ اور یہی اختلاف آزاد کرنے و خلیع کرنے وغیرہ میں ہے۔ لان صحیحہ القصد بالعقل و ہونہ زائل العقل قصاص کر والہ بالبیع والدوار۔ کیونکہ قصاص صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے اور یہ شخص زائل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسے اس کی عقل بنگ یا دوار سے زائل ہو گئی۔ اگرچہ بنگ وغیرہ میں خود اختلاف ہے لیکن اگر سبوح چیز کی اسے یا دوسرے عقل زائل ہوئی تو بالاتفاق اس کی طلاق نہیں واقع ہے جیسے اس نے بنگا کہ شراب وغیرہ ہے اور پی کیا پھر عقل زائل ہو کر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تمار خانہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بخاری نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جنون و سکران کی طلاق نہیں ہے۔ اور اس میں دوسرے آثار بھی ہیں۔ لیکن اصح یہ کہ سکران عاصی کی طلاق واقع ہے۔ و لئلا نہ زائل بسبب ہو معصیت۔ اور ہماری محبت یہ کہ اس کی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو معصیت کا فتنہ ہو کیونکہ ایسے شخص کے ماتہ ہوگا جس کی عقل بوجہ فطری جبات کے بدن معصیت زائل ہو۔ حتی کہ جبات میں عاصی کی عقل زائل نہیں۔ فقیہوں باقیہ حکم کر جبراً۔ تو اس کا زجر کرنے کے لیے اس کی عقل ازراہ حکم کے باقی بھرائی گئی۔ فتنہ کیونکہ اس میں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جس کو شرع معتبر رکھے۔ حتی کہ شراب۔ حتی کہ اگر اس نے شراب پی۔ فتنہ جس سے عقل زائل ہوئی۔ قصاص و زائل عقلہ بالصداع۔ پھر اس کو دوسرے ہوا اور بسبب دوسرے عقل زائل ہوئی۔ فتنہ پھر اس نے طلاق دی۔ نقول انہ لا یقع طلاق۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اس کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ فتنہ پس کلام اس میں ہے کہ جس کی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جس کو اس نے جان بوجھ کر عتاق کیا ہے یا اس کا استعمال کیا ہے تو اس کا شمار نزدیک یہ کہ اس کی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد ہے اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ و طلاق الاخرس واقع بالامشارة۔ اور اشارہ کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہے۔ فتنہ اور جسپر گنگ طاری ہو اگر موت تک رہے تو وہ بھی مادر زاد گونگے کی طرح ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔ و لایضا صارت معہ وہ۔ کیونکہ اس کا اشارہ تو ہو گیا۔ فتنہ اس کی مراد پہچانی جاتی ہے۔ فاقیمت مقام العیارة و قیالہا جتہ۔ پس یہ اشارہ بجائے عبارت کے ہونا کہ حاجت دور ہو۔ و سیاتیک و جوہر فی آخر الکتاب ان شامرا مستر لعلی۔ اور عنقریب اس کی وجہیں آخر کتاب میں انشاء اللہ تبارک و تعالیٰ۔ فتنہ بالجلہ گونگے کا نکاح کرنا وسیع و خریج صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ نے کہا کہ اگر کتابت اچھی طرح اور اگر سکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اعلیٰ سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ و طلاق الامتہ ثمتان حرکان روہما او عیلا۔ اور باندی کی طلاقیں وہ ہیں خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ فتنہ سنی یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دیں تو وہ غلام ہو گئی حتی کہ بعد حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ و طلاق الحرة ثمت حرکان روہما او عیلا۔ اور آزادہ عورت کی طلاقیں تین ہیں خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ فتنہ حتی کہ بعد تین طلاقیں کے

وہ غلط ہوگی اور دو طلاق ایک چاہے دوبارہ نکاح کرے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتوں کے حال پر معتبر ہے۔ وقال الشافعی
عدد الطلاق معتبر بحال الرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق کا عدد مردوں کے حال پر معتبر ہے۔ اگر آزاد مرد دو تو تین
طلاق سے کہتا ہے اگر چہ جو رو یا ندی ہو اور اگر شوہر غلام ہو تو دو اگر چہ جو رو جو رو ہو۔ لقولہ علیہ السلام الطلاق بالرجال
والعدۃ بالنساء۔ کیونکہ حضرت مسلم نے فرمایا کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عورتوں کے ساتھ ہے۔ لیکن یہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباس رضی اللہ عنہما اور طرائف رحمہ نے قول ابن عباس رضی اللہ عنہما اور
عبدالرزاق نے قول عثمان و زید بن ثابت روایت کیا۔ و علی ذلک یجوز شافعی رحمہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم
مجتہدین نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں یہ حدیث جب جہت ہو کہ اس کے معنی یہ ہیں جہاں کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کر کے ہوتی ہے
یعنی کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دیا گیا ہو اور عورت عورت کی حالت پر ہو کہ آزادہ عورت کی عدت تین اور مملوکہ کی دو تین۔ حالانکہ
ہم کہتے ہیں کہ اس کے معنی اس طرح لینا مکلف ہو یا کہ یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا عورت کے قبضہ میں اور عورت رکھنا عورت کے قول پر ہو اور
مانند اسکے۔ ہاں یہ قیاس رہا کہ۔ ولان حدیثہ لما لکیتہ کرۃ اللہ والادبیتہ مستحیضۃ لہا۔ اور اس وجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت ہے
ایک کرۃ است ولعمت الکی ہو اور اسکو مقتضی آیت ہے۔ ولقد کرہنا بنی آدم۔ وھنی آلادبیتہ فی الجحیم۔ اور آیت کے
معنی آزاد آدمی میں بہت کمال ہیں۔ فکا تھت الکیہ الملعون اکثر۔ تو آزاد کا مالک ہو یا بھی مملوک سے بڑھ کر زیادہ بڑگا ہے۔
تو مملوک تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزادہ ہو یا ندی ہو۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ ہر تین
ہو کہ عیسیٰ بن ابان فقہ حنفی نے امام شافعی سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جو دو تین طلاق کا اختیار ہو وہ اسکو بطریق سنہ کیونکہ
طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جسے اگر کرے و جہنم ہو کہ اگر اسے دو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الخ۔ یہ کہنا چاہتے تھے کہ
عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ با حضرت فقہ میں کیجئے کہ اسکی عدت تو ہو چکی پس شافعی رحمہ چاہے ہو کہ سوچنے لگے پھر کہا کہ کیا رگی سب طلاق تین
دے کہ کیونکہ جمع کرنے میں کچھ بدعت نہیں ہے متفرق کرنا کچھ سنت نہیں ہے۔ ہاں شافعی نے کہ شافعیہ کے لیے کوئی نقلی جہت قائم نہیں
سوائے قیاس عقلی کے اور وہ بخیر و شریع ہو۔ اور ہمارا قول اور وہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذی رحمہ نے بھی قول شافعی دیا
واسحق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود کا قول ہے کہ ترمذی رحمہ نے کہا کہ اسی پر عمل اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہم کا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام طلاق الاثنتین و عدتھا حیضتان۔ اور ہمارے جہت
قول انھن صلی اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاق دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن
عن عائشہ مرفوعاً وروی نحوہ ابن ماجہ و البزار و الطبرانی و الدارقطنی عن ابن عمر مرفوعاً۔ ورواہ الحاکم عن ابن عباس
یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ و ابن عمر و ابن عباس سے مرفوعہ دارد ہوئی۔ رہا بیان اسکی صحت کا
عائشہ رضی اللہ عنہا میں مظاہر بن اسلم راوی ہے۔ ابو داؤد نے کہا کہ حدیث بحول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث
آتا ہے میں مراد یہی ہوگی کہ راوی مظاہر بن اسلم بحول ہے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علماء عوام و جمہور
اور مظاہر بن اسلم سوائے اس حدیث کے کہیں کہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عسلی نے مظاہر بن اسلم عن۔ جب البقر سے
عن ابی ہریرہ عن ابی ہنی صلی اللہ علیہ وسلم ان کان یقر کل ایامہ عشر آیات من آخر آل عمران۔ روایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہر بن اسلم
دو سری حدیث میں موجود ہے اور وہی نے ابن عیینہ و بخاری و ابوحاتم سے مظاہر بن اسلم کا قصیدہ ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن عباس
نے اسکو لکھا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عباس رضی اللہ عنہما روایت کیا۔ اور قاسم بن محمد فقہ
سبیہ مدینہ تھنا جلیل القدر معروف ہیں۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اسکو روایت کیا۔ اور کہا
کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ میں سے ایک شیخ ہے جسکو ہمارے متقدمین مشائخ میں سے کسی نے بحول نہیں لکھا۔ اس کلام حاکم

سے ثبوت ہو کہ ابن سعید و بخاری و ابوحاتم کی تصنیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہوا اور ابن حبان کا لفظ کہنا بھی دلیل ہے
 تو حدیث صحیح ہے اور اگر مان لیا جاوے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہو گا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح
 ہو جاتی ہے اور بیان تو اسی حدیث پر علاوہ صحابہ و غیرہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی میں ہے کہ قاسم بن محمد و سالم بن
 عبد اللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمائے عرب نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درجہ صحیح پر نہ ہوگی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب
 حدیث مدینہ طیبہ میں مشہور ہو تو اسکی صحت سند کی حاجت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ میں یہی قول ہے جیسا کہ
 منقول ہوا ہے۔ اور یہی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما تو دارقطنی نے اسکے اسناد میں کلام کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہما
 کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جب صحت کو پہنچتی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہے اور کچھ سفارۃ نہیں کہ
 وہ مرفوع و موقوف دونوں طرح ثابت ہو علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول خود حکم میں مرفوع کے ہے کیونکہ وہ نہایت متبع آثار
 تھے۔ پھر ہم بطور تنزیل کہتے ہیں کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین میں ہے اور وہ انہی میں حاصل ہے پس اول تو حدیث
 صحیح۔ دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین۔ سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہے۔ رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا۔ ولان
 حل الحلیۃ نعمۃ فی حقہا۔ اسوجہ سے کہ خلعت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے۔ کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے حل
 حلال ٹھہرایا۔ وللمرق اشرفی تنصیف النعمۃ۔ اور ملکیت کے لیے نعمت ادھیا کر کے میں ایک اثر ہے۔ حتیٰ کہ جو حکم
 آزادہ کو اسکا آدھا لوٹڈی کہہ کر جو بچہ تین طلاق آزادہ کو تو باندی کے لیے ڈیڑم ہوئی۔ الا ان العقد لا یختر فی فکاح
 العقد تان۔ لیکن ایک عقد کا جزو نہیں ہوتا تو دو عقد پورے ہونگے۔ جسے بالاجماع بین چین کے ادھیاد میں بھی
 دو حصے پورے رکھے گئے لہذا باندی کے لیے دو طلاق کی حیثیت ہوئی۔ اگر کوئی شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا
 روایت کیا اسکا بھی کوئی جواب ہے۔ کہا جاوے گا کہ ان کیوں نہیں۔ و تاویل ہاروی ان الا یقاع بالرجال۔ اور جو روایت
 کی اسکی تاویل یہ کہ طلاق واقع کرنا مردوں کے ساتھ ہے۔ عورت کو اس میں دخل نہیں بلکہ عورت کا کام عدت ہے لہذا اگر عورت
 دعویٰ کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہو گا۔ اور وہ جو عبد الزاق نے روایت کی کہ غلام نے
 حرہ عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہو گئی حرام ہو گئی۔ اس سے کچھ ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ
 یہ تو واقعہ فعلی ہے شاید اسنے دو مرتبہ بین تینوں طلاقیں دین یا عدت کر گئی یا وہ ان کچھ اسباب خاص ہوں اسولے کہ یہ تو خاص
 مذکور ہے کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ تھا بلکہ اطلاق کا حکم دارقطنی سے ثابت ہے تو لاجلہ عبد الزاق
 کی روایت ماقول ہے تاکہ حدیث صحیح و عمل اصحابہ و تابعین کے خلاف نہ ہو حتیٰ کہ ترمذی نے ہی مذہب شافعی و غیرہم کا نقل کیا
 حافظہ فافق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و اذا تزوج العبد امرأۃ باذن مولاه۔ اور اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے
 ایک عورت سے نکاح کیا۔ و طلقہا۔ پھر اسکو خود طلاق دی۔ بدون اجازت مولیٰ کے۔ وقع طلاق۔ تو غلام کی طلاق
 واقع ہو جائیگی۔ غرض کہ نکاح میں اجازت مولیٰ شرط ہے نہ طلاق میں بلکہ طلاق کا مختار ہی غلام ہے۔ ولا یقع طلاق
 مولاه علی امرأۃ۔ اور غلام کی جورو پر غلام کے مالک کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لان ملک النکاح حق العبد فیکون
 الاستقلاط المیہ دون المولیٰ۔ کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار میں ہے مولیٰ
 کے قبضہ میں نہیں ہے۔ اور حدیث میں آیا کہ ایک غلام نے اگر آنحضرت صلی علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرے سردار نے مجھے باندی پر
 اب وہ چاہتا ہے مجھے جہاں دے یہ سن کر آپ نے مسخر چٹاہے پھر فرمایا کہ اسے لوگو یہ کیا حال ہے کہ تم میں کا آدمی اپنے غلام کو
 اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر دونوں میں جہانی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضہ میں ہے جسنے ساق اٹھائی۔ روایت ابن ماجہ و دارقطنی
 سے۔ اگر مولیٰ کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے میں وہ خود سرولہ پڑا ہو جائیگا تو چاہیے کہ اسکو اس طرح اجازت دے کہ میں تجھے

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان میں ہے۔ یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہو نیت سے یا بغیر نیت اور اس کی تفصیل
۱۔ الطلاق علی ضربین صریح و کناہیہ۔ طلاق دو قسم ہے صریح اور کناہیہ۔ فالصریح قولہ۔ پس صریح یہ کہنت کہ
فت۔ یعنی صریح مانند اس قول کے کہ۔ انت طالق۔ تو طالق ہے۔ و مطلقہ۔ اور تو مطلقہ ہے۔ و طلقک۔ اور
میں نے تجھے طلاق دی۔ فہذا یقع یہ الطلاق الرجعی۔ پس ایسی ہر لفظ کے ساتھ جہی طلاق واقع ہوتی ہے فت۔
یعنی یہ صریح ہیں اور صریح کے دو حکم ہیں ایک یہ کہ جہی طلاق واقع ہوتی ہے۔ لان کلمۃ الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولا
فی غیرہ فکان صریحاً۔ کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق میں ہونا اور غیر جہی میں نہیں ہوتا لہذا طلاق صریح ٹھہری۔ و اینہ
یعتقب الرجعة بالتحصن۔ اور صریح طلاق کے عقب میں رجعت لگی ہوتی ہے بدیل نص فت۔ یعنی قرآن میں منصوص ہے کہ طلاق
صریح کیے بعد رجعت کا اختیار ہو لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ میں نے ایسی طلاق صریح دی جسکے پیچھے رجعت نہیں ہے تو یہ نیت مہمل ہے اور
کیونکہ اسکی نیت کسی حکم نفسی کو نسخ نہیں کر سکتی (م۔) پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا۔ ولا یقتصر الی العتہ۔ اور
طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہیں ہے فت۔ اس پر اجماع ہے۔ لانه صریح فیہ لغتہ الاستعمال۔ کیونکہ استعمال غالب ہونے کی
وجہ سے وہ طلاق میں صریح ہے فت۔ بلکہ سوائے طلاق کے شرعی معاملات میں استعمال نہیں رہا۔ تو معنی خود متعین ہیں بخلاف
لفظ تھریج اور فراق کے جنکو شافعیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن میں اگرچہ استعمال لیکن عرف عام میں غلبہ نہیں۔ فت۔ و کذا اذا
نوی الایانہ۔ اور یوں ہی جب اسنے بانیہ کرنے کی نیت کی فت۔ مگر لفظ میں صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بانیہ نہیں کہا لہذا
صرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بانیہ کی لغو ہے۔ لانه قصد بشیر یا علقہ الشرع بالقضاء العتہ۔ کیونکہ بانیہ ہونا جسکو شرع
نے مہمل کر دیا ہے۔ نے پر عاق کیا ہے اسکو اسنے بالفعل کر دینا چاہا فت۔ حالانکہ یہ کوئی نسخ کرنے والا نہیں۔ فیر و علیہ۔ تو اسکا قصد
ای برائۃ ہے نہ ایک اراجائیگا۔ فت۔ پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو کلمۃ لفظ مانند طلائع و تلغ و تلک و طلاک و تلک
اور طلی اق سب مثل طلاق کے ہیں۔ ان اگر پہلے دو گواہ کر لے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہے تو حاکم بھی تصدیق کرے گا اور اسکی ہر فتوی
جسکا۔ فت۔ و اور یہ معلوم کہ لغت میں لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہے۔ لہذا فرمایا۔ و لو نوی لطلاق عن شاق
و اگر اسنے بیڑی سے رہائی کا قصد کیا فت۔ اور ظاہر میں صرف یہ کہا کہ تو طالق ہے اور سابق اسنے گواہ نہیں کر لیتے اب اپنی
سہا کرتا ہے کہ میری یہ مراد تھی کہ تو بندش و بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہے۔ لم یدین فی القضاء لانه خلاف الظاہر
کہ میرا مقصد اسنے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے فت۔ ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسنے طلاق سے جہاں
ظاہرین اسلم۔ رتہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیوں بولتا۔ اور حاکم پر فرض ہے کہ بحسب ظاہر حکم کرے اور باطن و ولی قصد
الی ہریرہ عن البی۔ لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کر کے کہلایا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صحت کہا ہو کہ تو قید
میری حدیث میں موجود ہے۔ ارجب اول شوہر سے طالق مراد لی ہو علی التصحیح کہ فی قاضیخان۔ فت۔ و یدین فیما بینہ و بین
اسکے ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اسنے اسکی اور اسنے قتالی کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محتمل ہیں فت۔ یعنی اگر درمیان
میں ثقت جلیل اللہ و معروف ہے۔ یہ قتالی کے نزدیک سچا ہوگا حتی کہ یہ عورت اسکی جو درہرہ کی لیکن ظاہر شرع کے حکم قاضی
ظاہرین اسلم اہل بعہ میں سے ایک بیچ

غافل نہ ہو کہ اسکا کلام یہ اسوقت کہ کلام پر زبان لڑی بولا ہو اور ہاری زبان اردو میں واجب ہے کہ وہ اپنے کلام
 اسکی لفظ میں نہ کہ اسکی معنی میں ہونا چاہیے اس مسئلہ میں کہ۔ لفظی بہ الطلاق عن العمل۔ اگر کسی
 کام سے چھوٹی ہوئی مراد لی گئی کہ طلاق ہو اور دعویٰ کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہے۔ طہ بدین فی القضا
 ولا فیما بینہ وبين الله تعالیٰ۔ تو وہ حکم قضا میں نہیں ہوگا اور نہ دیانۃ فیما بینہ وبين الله تعالیٰ میں نہ ہوگا وگفتہ کہ
 لغوی معنی ہی نہیں بنتے ہیں۔ لان الطلاق لرفع القیدہ وہی غیر مقید بالعمل۔ کیونکہ طلاق تو بیڑی دور کرنے کے واسطے
 لغت ہی حالانکہ عورت کچھ عمل کی۔ بیڑی بن نہیں ہے۔ لغت بھی اس معنی کو محتمل نہیں۔ اور یہی ظاہر الروا ہے۔ وعن
 ابی حنیفہ رحمہ اللہ یمن فیما بینہ وبين الله تعالیٰ لانیۃ یستعمل للخیال۔ اور امام ابو حنیفہ سے (حسن معنی) روایت ہے
 کہ بابت میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارے دینے میں بولا جاتا ہے۔ یعنی تو کام کی شقت سے چھوٹی ہوئی ہے
 اور حاصل یہ کہ حقیقی لغت تو محتمل نہیں اگر مجازی مجاورہ محتمل ہو لیکن محتمل نہیں کہیں مجاز کی طرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر
 تصریح کی کہ تو کام سے طلاق ہو تو دیانۃ تصدیق ہوگی نہ قضا اور پھر یہ کلام طلاق صریح میں تھا۔ ولو قال انت مطاۃ فیکسر
 الطاء۔ اور اگر کہا کہ تو مطاۃ ہو طاء کو سکون دیکر۔ اور لام کو فتح دیکر مطاۃ طلاق سے۔ جو ایسے موقع پر ہوتے ہیں کہ شاکہ
 جانور کا راستہ چھوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ لا یكون طلاقا الا باللفظ۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا
 مگر نیت کے ساتھ۔ یعنی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جہاں چاہے جا۔ تو یہ طلاق ہو جائیگی۔ ورنہ
 لانہا غیر مستقیمہ عرفا فلم یکن صریحا۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں نہیں طلاق کا صریح لفظ خواہ
 اگر ایسا لفظ ہو کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہو تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائیگا۔ بخلاف مطاۃ لفظ طاء و تشدید لام
 کے مصدر تطایق سے بروزن مرفوعہ۔ کہ یہ صریح طلاق میں مستعمل ہے۔ (رفع) کہا کہ او مطاۃ یا اسے طالق یہ کام کر۔ تو طلاق پر گئی
 اور انکار قبول نہ ہوا لیکن اگر اسکو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعویٰ کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا تو بلا اعتبار وایت
 تصدیق ہوگی اور قضا بھی تصدیق ہو نامردی ہو اور یہی اچھی روایت ہے۔ صریح طلاق واقع ہو جاتی ہو خواہ جانتا
 ہو یا نہ جانتا ہو۔ و۔ اور یہ جو سمجھنے کا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اسکی کچھ نیت نہ تو کبھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں
 کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور راجح ہو کہ خطاب کا قصد یا غلط طلاق
 در حالیکہ اسکی معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہو کہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے سہاگے کو کرے کہ طلاق ہے یا تم طالق ہو تو اس
 کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہے کہ جیسے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہتا چاہتا تھا اسکی زبان چل گئی کہ طلاق ہے تو واقع ہو جائی
 لینے قضا واقع ہوگی نہ عند الله تعالیٰ۔ اور فتاویٰ مندوبی میں ہے کہ کسی کو سکھایا کہ یہ وظیفہ ہے کہ اصرار طلاق نہ کیا۔ پسے کہا تو
 طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ اسنے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور شوہر
 کہا تو قضا طلاق ہوگی نہ دیانۃ۔ اور شرع سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بدون قصد لفظ طلاق سے نہیں واقع ہوگی
 اور جب لفظ طلاق قصد کر لیا اسکی معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہے۔ اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا
 اس طرح کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کر کے کہنا حکم شرع عورت سے جہالی کا سبب ہو پس اس لفظ کو قصد کیا
 تو شرع میں اسپر حکم یعنی جہالی مرتب ہو گا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوائے اس کے کہ جب اسنے اس لفظ سے ایسے معنی کا قصد کیا
 جو بن سکے پیش چنانچہ بیان ہو چکا۔ رہا یہ کہ جب اسنے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانا کہ یہ کیا چیز ہے تو
 نہیں جانا اور نہ وہ اسکی حکم پر راضی ہو اور نہ لفظ پر راضی ہو تو پھر اسپر شرعی حکم ثابت نہ ہوتا تو عد شرع سے بہت بعید ہے اور قضا
 نے فرمایا۔ لا یخذکم الله باللغو فی ایاکم الا یہ۔ اس سے بندہ دن کے واسطے شرع سہر کر دے کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزوں پر

الحکام لازم و مستحب نکرین جنکا کچھ قصہ نہیں کیا گیا۔ اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آدیکھا حالانکہ ایسے شخص میں اور سوتے ہوئے میں کچھ فرق نہیں کیونکہ خواب میں نہ اسنے لفظ کا قصہ کیا اور نہ اسنے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہیں یا اسکا قصہ ہی نہیں سمجھتا تو کیونکر اس پر حکم لازم ہوا اور علی تعالیٰ عزوجل خوب جانتا ہی ہے۔ دیکھو بالکل طلاق نہیں واقع ہوگی ہاں قاضی البتہ نہیں جانتا ہی اور حاوی میں جیسے قصہ سے نقل کیا کہ اس میں عروہ سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی عروہ جو رو کو طلاق دینی چاہی تھی۔ اکی زبان پر یہ نہ آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طلاق ہوگی جسکا نام لیا لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ زنیب کا قصہ نہ تھا یہ صریح قول ہے اور وہ جو نصیر رح نے روایت کی کہ زنیب قضا دیا تہ طلاقہ ہو جائیگی یہ قابل اعتماد نہیں ہے کیونکہ تلخیص مافی الفتح اور میں نے کلام اس واسطے یہاں طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہے اور بعض عوام بعض غیر معتبر روایات پر چم جاتے ہیں۔ وروہی و کچھ عن ابن ابی یعلیٰ عن الحکم بن عتیبة عن خنیث بن عبد الرحمن ان امراة قالت الخ لینی غنیمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرا کچھ بقیہ رکھو اسنے طلیہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہیں ہے اسنے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا کیا نام رکھوں اسنے کہا کہ خلیہ طلاق رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام خلیہ طلاق ہے۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی ہے اسکا شوہر آیا اور اسنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اسے شہر سے کہہ کر اسکا باغ پکڑ کے اسے میرے سزا دے۔ (فرغ) حروف کی کئی سے طلاق واقع ہوتی ہے جیسے ط و ط ال ف و یا بھیا گیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہاں۔ یا عربی میں ن ع ا م کہا بشرطیکہ نیت ہو۔ البتہ الخ۔ اپنی طلاق ہے اسنے کہا کہ میں نے لی تو بلا نیت طلاق ہوگی ہو صیح۔ اگر گواہ کرے کہ تہدید کے لیے کہو گا تو دیکھو طلاق ہوگی اور عالم و جاہل میں فرق نہیں ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ دنیا کی عورتیں یا سب عورتیں یا اس شہر کی عورتیں طلاقہ ہیں اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہے تو طلاقہ ہوگی مگر جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر اس کو چہ یا گھر کی عورتیں یا سب عورتیں طلاقہ ہیں اور اسکی عورت انہیں میں ہے تو بغیر نیت طلاق ہوگی۔ اگر کہا کہ کچھ طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو اختلاف ہے اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کرنا کچھ فرض یا لازم وغیرہ ہے تو بالفعل نہیں واقع ہوگی مگر بالقطع مقصود۔ اگر کہا کہ طلاقہ ہو۔ یا مطلقہ ہو تو واقع ہوگی۔ صحت۔ اور حق پر ہے نزدیک تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب یہی منظر ہے تو طلاقہ ہو یعنی مجھے درخواست کرتا کہ میں تجھے طلاق دیدوں پس نیت ضرور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر صریح حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ۔ ولا یقع به الا واحدۃ وان توی اکثر من ذلک۔ اور لفظ صریح کے ساتھ طلاق نہیں واقع ہونی چاہیے اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ والاک واحدہ و فرغی کہ یقع ما توی۔ یہی واقع ہوگی جو نیت ہے وقت خواہ تین ہوں یا ایک۔ لہذا نہ محتمل لفظہ۔ کیونکہ یہ اسنے لفظ کا محتمل ہے۔ وقت جب اسنے کہا کہ طلاقہ ہے تو طلاق نہیں ہے۔ مثال ہے۔ فان ذکر الطالق ذکر للطلاق البتہ کیونکہ لغت میں طلاقہ ذکر کر کے طلاق کا ذکر ہے۔ لہذا اگر العالم ذکر للعالم۔ جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہے وقت اور ہم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سبب کو محتمل ہے تو طلاق بھی محتمل ہوا۔ ولما فی الصحیح قرآن العہد وہ۔ اور ہے جہاں سے اسنے ساتھ ملنا صحیح ہوتا ہے۔ مثلاً طلاقہ میں طلاق سے ہے اور عربی میں انت طالق ثلثا۔ فیکون لفظا علی التفسیر۔ تو مثلاً کو لفظہ بنا پر تفسیر وقت۔ یعنی انت طالق میں طلاق میں تین میں تو ثلثا سے اسکی تفسیر کر دی۔ یہ تقریر بخیر و شر ہے اسنے طلاق کے مفہوم ہے اور طالق مذکور ہے اور مذکور کی یہ تفسیر نہیں ہو سکتی۔ لہذا نہ لغت فرو۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق ایک فرد کی وقت ہے۔ حتی قیل للثانی طالق۔ حتی کہ دو عورتیں ہوں تو انکو طالق کہا جاتا ہے۔ وللشافعی طوالق۔ اور تین ہوں تو انکو طوالق۔ کتبتہ میں پس طالق مفردان سب کو محتمل نہیں۔ فلا یحتمل العہد ولا ۱۰ مصدر۔ تو وہ عدد کو محتمل نہ ہوگا کیونکہ یہ اسکا ضد ہے وقت۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کو محتمل نہیں ہوتی ورنہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محتمل ہو۔ پس لفظ طلاق جو مذکور ہے وہ تو محتمل عدد نہ ہوا بلکہ یہ خیال کہ طالق کے ذکر میں طلاق کا ہی ذکر

ہوا اور طلاق اسم مصدر جنس ہر قودہ محفل عدد ہر یہ خیال دھوکا ہو گیا اس واسطے کہ تو طلاق کہنے میں ایک توہم کا طلاق دینا یعنی
 تطبیق ہر اور تعداد ہی تطبیق کہے لیے ہر کہہ کر مراد ہی کہ میں نے تجھے تین تطبیق دین اور دوم جو تطبیق کا اثر عورت کو پہنچا ہو وہ کہ
 الطلاق ذکر طلاق ہو صفت لفظ ہے۔ ۱۔ طلاق ذکر کہنے میں وہ طلاق مذکور ہر جو عورت کی صفت ہر ف یعنی یہ عورت
 اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لاحق ہو حالانکہ اس میں تعداد کچھ سنی نہیں رکھی۔ لا طلاق ہو تطبیق۔ اور اس
 طلاق کا ذکر نہیں جو تطبیق ہر ف۔ وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہر کیونکہ طلاق ہر اسکے یہ سنی نہیں کہ تو تطبیق ہے کہ کہہ کر تطبیق
 یعنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایک بار یا زیادہ۔ اور اس تطبیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہے۔ اس صفت کا ضمیمہ
 عدد کا محفل نہیں ہر۔ و العرو والذی یقهرت یہ۔ رہا وہ عدد جو اس لفظ طلاق سے ملتا ہر ف اور عربی میں طلاق ثلاثا
 یا اردو میں طلاق تیسہ طلاق کہتے ہیں۔ لحدت المصدر محفوف۔ وہ مصدر محفوف کی صفت ہر ف یعنی مصدر لفظ
 کی صفت ہے۔ مستعار طلاق ثلاثا۔ اسکے معنی انت طلاق ثلاثا۔ کھو لک اعطیہ چیز ملا۔ میں نے اسکو دیا جو بیل۔ اسی
 اعطیہ چیز ملا۔ یعنی میں نے اسکو دیا دینا جو بیل ف۔ بلکہ اولی یہ کہ معنی اسکے انت طلاق ثلاثا۔ یعنی تو طلاق تیسہ کہہ کر تین
 تجھے تطبیق تین مرتبہ دیدی۔ اور عورت تو صرف طلاق سے موصوف ہوتی ہے نہ کہ اس میں تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق کہنے
 عورت کے معنی میں علامہ نہیں بلکہ فرمایا۔ حتی تنکح زوجا غیرہ۔ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق میں فلافل نہ
 ہر کیونکہ ناشکری مرد ہی کی طرف سے ہے۔ ان یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطبیق سے اور کبھی زیادہ سے
 ہوتی ہر کیونکہ مصدر طلاق دونوں کو محفل ہر لہذا فرمایا۔ ولو قال انت الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہر ف یعنی عورت کا
 وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طلاق کہ۔ او انت طلاق الطلاق۔ یا تو طلاق ہر طلاق کو ف یعنی طلاق ہونے میں
 طلاق کو صفت لینے والی ہر۔ اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔ او انت طلاق طلاقا۔ یا تو طلاق ہر طلاق کو ف۔ اور طلاق
 کو کہہ بیان کیا۔ فان لم یکن لہ نیمیہ او نومی واحدۃ او ثنیتین فی واحدۃ رجعیۃ۔ پس اگر اس کا کچھ نہایت نہو یا اسنے کچھ
 بادہ طلاق کی نیت کی تو ابک اللاق جہی واقع ہر کی۔ والذی نومی ثلثا فمات۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاق ہونگی
 و فروع الطلاق باللفظ الثانیۃ والثالثۃ لہا ہر۔ لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہر۔ لہذا لفظ کو کہہ لہذا صفت واحدہ
 کیونکہ اگر وہ خالی نیت کو ذکر کرتا ف۔ ا علی کہ انت المات۔ تو طلاق ہی۔ لفظ۔ طلاق۔ تو اسکے ساتھ طلاق واقع ہو جاتی۔
 ف۔ اور بیان اسنے مصدر یعنی لفظ الطلاق باطلاق کو بڑھا دیا۔ فافا ذکرہ۔ پس جب اسنے طلاق کو ذکر کیا۔ جو ذکر الہدایہ ص ۱۰۷
 اسکے ساتھ میں مصدر کو بھی ذکر کیا۔ و انہ یزیدہ و کافہ۔ اور حال۔ کہ مصدر اسکو مضبوطی بڑھا دیتا ہر۔ اولی تو بدرجہ اولی واقع ہوگا
 اما توہمہ باللفظ الاولی۔ را طلاق واقع اول لفظ کے ساتھ صفت جبکہ طلاق ذکر نہیں کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا۔ اسکا کہ انت الطلاق
 زمبی حکم ہی کہ طلاق واقع ہوگی۔ فلاں المصدر فیکر ویراد یہ الاحتم۔ یہ اسنے کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے ہم مراد ہوتا ہر ف یعنی
 مصدر کا اسم فاعل تھا۔ یقال رجل عدل۔ بولے میں کہ مرد عدل۔ اسی عادل۔ یعنی مرد عادل ف۔ کیونکہ عدل کے معنی دونوں پر
 برابر کرنا دیدی صفت بولے معنی ہر کہہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہر یعنی زیادہ برابر کرنے والا ہر لیکن ایسا عادل ہو کہ گویا بالکل عدل ہر چنانچہ
 علم بلاعت میں بیان ہر جس بیان جب عورت کو الطلاق کہا تو مجھے طلاق ہر۔ ففسار نہیں کہ قول انت طلاق۔ تو نیز لہ انت الطلاق
 کہنے کے ہو گیا ف۔ حتی کہ طلاق واقع ہوگی۔ و علی ہذا قال انت طلاق۔ و علی ہذا اگر کہا کہ انت طلاق یعنی میں نے الف لام کے
 فیض الطلاق بہ ایضا۔ تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ گویا انت طلاق کہا لیکن واقع ہو کہ جب طلاق مصدر کہنے میں ہوا لہذا
 ہر ہر چنانچہ بلاعت میں مذکور ہر تو طلاق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی ہر لہذا فرق آدھا اور اس میں شک نہیں کہ طلاق کی طرح طلاق
 کہنے میں بالضرورہ طلاق ہو جائیگی۔ ولای یصلح فیہ الی الذیہ و یکن جعیلا لما بینا نہ یصح الطلاق لعلہ الامثال۔ اور طلاق کہنے میں

کچھ نیت کی حاجت نہ ہوگی اور طلاق بھی ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ مرجع طلاق نہ رہا اسلئے کہ طلاق ہی میں اسکا استعمال غائب ہو گیا ہے نہ
راہ فرق کا بیان تو فرمایا۔ واضح نتیجہ الثالث۔ اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے نہ یعنی تینوں صورتوں میں جہاں طلاق ہے۔ سو۔ طلاق ایک
بجملہ عموم والاکثرۃ۔ کیونکہ متعدد تو عموم اور اکثر کو بختم ہے۔ لہذا ہم جنس فعیض پر یا سراسر اسماء والہ جناس۔ کیونکہ متعدد طلاق جنس پر
پس اسکا اعتبار دیگر اسماء سے اجناس کے ساتھ ہے نہ۔ کیونکہ سب اسماء جنس بختم عموم و اکثر ہوتے ہیں۔ فقہنا اول الادنی مع جماع
الکل۔ تو وہ اکثر کو مع احتمال کل کے شامل ہوگا۔ یعنی اکثر توفیقی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی بختم ہیں پس جب اسنے کہا کہ کل
میری مراد ہے تو اسنے اپنی لفظ سے یہ مراد لی جو ممکن ہے اور ایسی حق میں موافق اسکا مراد کے ہوگا۔ ولما فصیح نتیجہ الثنتین فیما علقا لہ فرج
اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قولی فرج کے نہ فرج کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہے۔ ہو یقول ان الثنتین بعض
الثالث فلما صححت نتیجہ الثالث صححت نتیجہ البتہ ما ضرورت۔ نہ فرج کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تب جنس میں کی نیت صحیح ہوگی تو تین کی جزو
کی نیت بالفرج صحیح ہوگی۔ وخص لفظی نتیجہ الثالث انما صححت لکونہ باجہ اول۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی بہت سے صحیح
ہوئی ہے کہ تین جنس پر نہ۔ یعنی ہر دو کو کل اعتبار جنس طلاق کا بختم ہے تین۔ اور ہر دو لفظ طلاق جو بہر عدد جنس ہونے کے تو یہ کہ قابل ہے
حتی لو کان فی الجملة اسلئے کہ ثنتین باعتبار معنی ہنسیتہ حتی اگر اسکی جوہر کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی جنسیت کے دو کی نیت صحیح ہوگی
نہ کہ ایک باندی کی طلاق دونوں جنس طلاق کا فرمایا ہے۔ حق میں وہ جنس لفظ بلحاظ فرد جنسی کے دو کو شامل ہو گیا اور باعتبار لفظ
کے نہیں۔ اما اثنتان فی حق الحجرۃ عدد۔ نہ آزادہ عورت کے حق میں دو طلاق تو ہر دو جنس۔ اور جنس کا فرد حقیقی یا حکمی
کچھ نہیں ہے۔ واللہ لا یجوز الاحتمال۔ اور لفظ طلاق کچھ عدد کو بختم نہیں۔ و ہذا لان معنی التوحد سراسر فی الفاظ
الوحدان۔ اور یہ جو مذکور ہوا اسلئے کہ مفرد الفاظ میں معنی وحدانیت کے ملحوظ ہیں۔ نہ۔ لوجب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی
میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہیے۔ وذلک بالعقروۃ او بالخصۃ۔ اور واحد ہونا بلور مفرد ہونے کے یا بلور جنس ہونے
کے ہوگا۔ نہ۔ پس ایک طلاق بلحاظ اسکے کہ لفظ طلاق کے معنی ہیں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنسی ہے
یعنی کل جنس ہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس پر۔ ولثنتہ معتزل منہما۔ اور دو طلاق جو ثنتیہ ہے وہ ان دونوں سے
دور ہے نہ۔ کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی۔ کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جانور ہیں
حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور ثنتیہ یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں۔ بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع
نہیں ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ انت طالق الطلاق میں اسنے الطلاق کو بلور مصدر تاکید کے کہا ہو۔ ولان قال انت طالق الطلاق
وقال ارجو ان یفترق طالق واحدہ ولفظی الطلاق اخری یصدق۔ اور اگر اسنے انت طالق الطلاق کہا اور
بیان کیا کہ میں۔ نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی تو اسکا قول بیجا مانا جائیگا۔ نہ
اور اس طرح دو طلاقیں اسی کلام سے واقع ہوئی۔ لان کل واحد منہما صلیح للالتیاع۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک
دو طلاق واقع کرنے کے لایں ہے نہ۔ حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ فکانہ قال انت
طالق و طالق۔ گویا اسنے یہ کہہ کر تو طلقہ اور طلقہ ہو نہ۔ یا تو طلقہ اور طلاق ہو۔ قطع رجعتان۔ پس دونوں
طلاق بھی واقع ہوئی۔ اذا کان انت مدخولاً بہا۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو نہ۔ ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے
اسنے ہوئی پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جابل کی خواب بولی پر لحاظ نہ ہوگا کیونکہ اسی عبارت میں انت طالق الطلاق۔ بلحاظ فرد
عربی کے الطلاق کو تصدیق ہے تو صرف تاکید واقع ہو سکتا ہے باوجود اسکے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے واسطہ نہ مار دے پھر
بھی انت طلاق مراد ہے۔ تفسیر کی فاضلہ۔ یہ اسوقت تھا کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اسکے پیٹ
پر یا ہاتھ یا کمر وغیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے پوری یا اسی یا تہائی وغیرہ طالق کہا ہو۔ تو بیان فرمایا کہ۔ واذا اضاف الطلاق

جزو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ دہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق۔ مثلاً یرون
 کہ جس کے تیرا نصف یا تیرا ثلث طالق ہے۔ لان الجزم الشائع محل سائر التصرفات کا بیع وغیرہ۔ کیونکہ جو جزو شائع ہو وہ
 دیگر سب تصرفات کا محل ہو چسبہ بیع وغیرہ۔ حتیٰ کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ قلنا یا یرون محلاً للطلاق
 یرون ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہو گا۔ الا انہ لا یجزمی۔ مگر اسے اتنی ہی کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت
 السکل ضرورہ۔ تو بضرورت کل ثابت ہو گا۔ پس طلاق اسکی کل سے متعلق ہو جائیگی بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف
 سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام میں دو شخصوں کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور چاروں نہیں کہ کوئی عورت نصف شکوہ و نصف سلفہ
 ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف مثلاً محل طلاق ہو بیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ طلاق متعلق ہوا اسلئے کہ جب
 طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اسکا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ بضرورت لازم آتا کہ وہ کل حرام ہو گئی۔ پھر یہ ایسے
 جزو میں جس سے ہرگز کل مراد ہو کر نہ ہو۔ اور اگر ایسا جزو نہ ہو تو طلاق نہ ہوگی چنانچہ۔ لو قال یدک طالق اور چمک
 طالق لم یقع الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تیرا ثلث طالق ہے یا تیرا یون طالق ہو تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ کیونکہ اس جزو
 کو کل کے لیے نہیں ہوتے ہیں۔ و قال زفر و الشافعی یقع۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ واقع ہو جائیگی۔ اور یہی قول
 مالک و احمد ہے اور شیخ سرہجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں طالق کہنے میں رتوبع ہے اور قاضی رحمہ نے کہا کہ بیع
 یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن کی تعمیر اور ہر واقع ہوگی۔ و لکن الخلاف فی کل جزو معین لا یعتبر عن جزیئ
 البدن۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین میں جس سے تمام بدن کی تعمیر نہیں کی جاتی ہے۔ جیسے انگلی، چھیلی، دھڑ
 و کان ناک آنکھ گال دل جھاتی دانت کمر کو لا گھٹنا ٹخنہ و مانند اسکے پس زفر و مالک نے شکہ کہ نزدیک واقع ہے غیر ازینکہ امام
 کے نزدیک درست و ناخن و بال بدن مثل چوسے قول کے طلاق نہیں۔ لہذا انہ جزو منع بقطعہ النکاح و ما ہذا حال
 کیونکہ حکم النکاح ذی لون محلاً للطلاق فیثبت الحکم فیہ قسمہ للاثافۃ ثم تسیری الی السکل کما فی الجزم
 الشائع۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے قسے حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو چمک
 حال ہر وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اسکی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو میں حکم
 طلاق ثابت ہو گا پھر اس جزو سے تمام بدن میں ساری ہو جائیگا جیسا کہ جزو شائع کی صورت میں ہے۔ کہ بالاتفاق جزو
 شائع میں ثابت ہو کہ تمام بدن میں ساری ہو جاتا ہے۔ یہ وہم نہ کہ جب اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ میں
 تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو چھلی سے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اسکے قائل نہیں ہیں تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق جانب ہر دست
 اور نکاح حالت خود دونوں میں فرق ہے پس طلاق تو پھیل جائیگی بخلاف ما اذا اقصیت الیہ النکاح لان التعدی
 برخلاف اسکے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو صاف کیا کیونکہ یہ بیان متعدی ہونا منع ہے۔ یعنی اس جزو میں نکاح
 سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن میں حلت پھیل جانا منع ہے اور حرمت پھیلنا منع نہیں۔ اذ الحرام فی سائر الاجزاء
 یغلب السکل فی ہذا الجزم۔ کیونکہ اس جزو میں حلت پر ابی سب اجزاء کا حرام ہونا غالب رہیگا۔ تو اس جزو کا
 نکاح کچھ مفید نہ ہو گا۔ و فی الطلاق الامر علی القیاس۔ اور طلاق میں امر بالکس ہے۔ کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء
 ہاتھ کی حلت پر غالب ہو جائیگی۔ تا حاصل امام شافعی رحمہ کا اصول یہ پھر کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل قسے ہے وہ کل طلاق
 ہے۔ اور ہر ہر جزو کے نزدیک کل طلاق عورت پر پس اصل وقوع طلاق میں یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضا
 و اجزاء میں ہی وہ سے واقع ہوتی ہے کہ اسنے ذات کی تعمیر کی جاتی ہے بخلاف ایسے اجزاء کے جیسے ذات کی تعمیر نہیں ہوتی
 انہا جواب میں فرمایا۔ ولما انہ اضافۃ الطلاق اسے غیر محکمہ فیلتوا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے طلاق کو بے محل ثابت کیا

سبعین او بائیس ستمین الی ستمین ویرید و ان بہ ما ذکرناہ۔ چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے بڑھ گیا ہے۔
 ہزار و پانچ ساٹھ کے مشترک ہو اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی ساٹھ سے زائد اور مشترک ہو۔ وارا و ارا لکھ
 اور کل مراد ہونا۔ چھتے ایک سے سو درم تک کے سویر صحیح ہوتا۔ فیما طریق طریق الا یا حقہ کا ذکر۔ ایسی صورتوں میں جس کا
 طریقہ بیان کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا۔ یعنی میں نے صلح کیا کہ چاہو ایک درم یا زیادہ حتیٰ کہ سو درم تک لینا بے لجاجت۔
 اور اس طلاق کو قیاس نہیں کریں گے۔ و الا اصل فی الطلاق ہو الخطر۔ حالانکہ طلاق میں اصل تو حیثیت ہے۔ چھتے۔ پس اباحت کا
 خارہ بیان ہوگا۔ اور زفر فرم کا قیاس بھی متروک ہے۔ شتم الخاریج الاولی لا بد ان تکون موجودۃ لیسر تہرب علیہا انشاء اللہ۔ یہ
 پہلی حد ضروری ہے کہ موجود ہو تاکہ اس پر دوسری حد مترتب ہو۔ چھتے۔ ہوگا ایک حد کی ضرورت کہ اس سے دوسری حد تک انتہا بیان کرتے
 ہیں تو یہاں ایک طلاق سے دو تک کہنے میں اول کا ہر ضرورت ہے۔ و وجودی ہو تو عہما۔ اور اول طلاق کا موجود ہونا اس کا
 ہونے سے ہر وقت پس اول طلاق واقع ہوئی اور اگر اس سے دو تک حد تک لائی۔ چھل و ت الیچ۔ برخلاف حیثیت کے چھتے۔ اس
 دیار سے اس دیار تک۔ لان الخاریج فیہ موجودۃ قبل الیچ۔ کیونکہ اس میں سے پہلے سے حد موجود ہے۔ چھتے۔ اور طلاق
 میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں لانا۔ چھتے۔ پہلی حد کو داخل لیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اس نے کہا کہ ایک سے دو تک
 صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے سلسلے کے کہ ایک سے سو تک میں اول واقع
 ہوگی اور سو تک ایک اور ہوتی ہو تو وہ بھی واقع ہوگی۔ و لو توی واحدۃ یدین و یا ثلثۃ لا قضاء۔ اور اگر اس نے ایک ہی طلاق مراد لی
 تو یا نہ میں تصدیق ہوگی نہ قضا میں۔ لائے محتمل کلام لکن خلاف الظاہر کیونکہ وہ اس کے کلام کا محتمل ہی لیکن خلاف ظاہر
 ہے۔ لہذا تاخی برخلاف الظاہر کہ نہیں قبول کرے گا اور فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳ کے بیچ میں ہر وقت
 ایک مراد ہے۔ و لو قال است طالق واحدۃ ففی ثلثین۔ اور اگر اس نے کہا کہ تو طلاق ایک درود ہے۔ و توی الخضر سبع
 و اربعاب۔ اسے ضرب و حساب کی نیت کی۔ اولم تکن لہ نیت۔ یا اس کی کچھ نیت نہیں تھی۔ فی واحدۃ۔ تو یہ ایک طلاق مراد
 و قال زفر فقیہ شیمان لعرف الحساب۔ اور زفر فرم نے کہا کہ دو طلاقیں ہوں گی جو عرف حساب کے وقت کیونکہ ایک کو
 دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں۔ و ہو قول حسن بن زریاد۔ اور یہی حسن بن زریاد کا قول ہے۔ و لئلا ان عمل الخضر
 فی تکثیر الاجزاء لانی زیادۃ المضروب۔ اور ہماری محبت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ
 کرنے میں نہیں ہوتا۔ یعنی کتنے عدد کے اجزاء بجز اذنا نہ ہو سکے جو جانتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے
 اجزاء بجز اذنا نہ ہو سکے۔ و علی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہوں گے۔ و تکثیر اجزاء السطیۃ لہو لکون
 تعددہا۔ اور ایک تطلیق کے اجزاء کی کثرت اس کو موجب نہیں کہ طلاقیں زیادہ ہوں۔ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے جتنے ہو جائیں
 وہی ایک طلاق ہی رہے گی۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق وغیرہ نے اس پر اعتراض کیا اور قول زفر فرم کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب
 کے معنی ہی معروف ہیں کہ جب کو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی کو نہ بڑھ جائے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۲ چار کو نہ بڑھے
 یعنی چار مرتبہ ۲+۲+۲+۲=۸۔ شمار کرو کہ ۸ ہوئے۔ چار کو ۲ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ کو نہ شمار کرو کہ ۲+۲+۲+۲=۸۔ یعنی ۸
 لیکن مسئلہ میں مترجم کے نزدیک تحقیقی جواب یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ تو طلاق ایک در دو ہو تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اس کا فعل
 یعنی تطلیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اس کے فعل پر موقوف ہے تو کہ یا اس نے کہا کہ میرا فعل ۲ پر ہو
 یہ اس کے فعل کے اجزاء ہوں گے لیکن ہم نے تطلیق کو مجبور کیا کہ ایک طلاق واقع ہوگی تا فہم فائدہ حق رام۔ یہ اس وقت کہ اس کا قصد ضرب
 ہو یا کچھ نہ ہو۔ فان توی واحدۃ و ثلثین ففی ثلث۔ اور اگر اس نے ایک کو مجبور دو میں قصد کیا تو یہ بین طلاقیں واقع ہوگی۔
 فت اگر جو مدعی طلاق سے عاصی ہوگا۔ لائے محتمل فان حروف الواجب و الی الخ و الی الخ۔ کیونکہ کلام اس کو

ولو قال اذا دخلت مکة - اور اگر کہا کہ تو طلاق جب کہ میں داخل ہو - لم تطلق حتی تدخل مکة - تو طلاق نہ ہوگی یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو - لانه علقه بالداخل - کیونکہ اس نے طلاق کو دخول کے ساتھ معاق کیا ہے - ولو قال في دخولك المداثر تطلق لفعل المقاتلة بين الشتر والظرف - اور اگر کہا کہ تو طلاق ہی تیرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہوتا اسی فعل کے ساتھ متعلق ہوگا کیونکہ شتر اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے - فحمل عليه عند تعذر الظرفية - تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شتر پر محمول ہوا کہ کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ معنی نہیں تو یہی معنی رہے کہ جب گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے -

فصل في اضافة الطلاق الى الزمان - یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے - ولو قال انت طالق غدا - اگر کہا کہ تو کل کے روز طلاق ہے - وقع عليها الطلاق بطولوع الفجر - تو کل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی - لانه وصفها بالطلاق في جميع المجرى ذلك الوقت في اول جزء من طلاق - کیونکہ مرد نے اس کو تمام کل کے دن میں طلاق ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی معنی ہوگا کہ کل کے اول جزء میں طلاق پڑ جائے - فان احتمل في طلاق طاهر من مرد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طلاق ہے - ولو لوفى به آخر النهار صدق و بانه لا يقضي لانه توفى التخصيص في اليوم وهو محتمل - اور اگر اسے اس کلام سے کل کے آخری دن میں طلاق ہو تا مراد لیا تو دیا نہ تصدیق ہوگی نہ نفی کیونکہ اس نے عموم میں تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اس کو محتمل ہے - فلهذا ديانته تصديق هو - و كان محالاً لانها طاهر - اور وہ ظاہر کا مخالفت ہوا - فلهذا فاضى تصديق نہیں کر سکتا - در حالیکہ اس میں اپنے نفس کی بات نکالتا ہے - اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں یہودہ گوئی کرتے ہیں انا بخله بیان فرمایا ولو قال انت طالق اليوم غدا - اور اگر کسی نے کہا کہ تو طلاق ہے آج کے روز کل - یہ اول یہودہ فقرہ ہے - او غدا اليوم - یا کہ کل آج کے روز - یہ دوسرا فقرہ یہودہ ہے - بہر حال اس کا حکم بیان کرنا چاہیے - فانه لو فخر باول الوقتين الذي تفرق به - تو اس شخص نے دونوں وقتوں میں سے جس کو اول منہ سے بجا ہے وہ لیا جاوے - فيقع في الاول في اليوم - تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہو جائیگی - وفي الثاني في الغد - اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہوگی - لانه لما قال اليوم غدا سبباً جب اس نے آج کل کہا - یعنی آج کو اول کہا - کان تخييراً - تو یہ فی الحال طلاق ہوئی - وانما لا يحتمل الاضافة - اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آئندہ پر اضافت کو محتمل نہیں ہوتی - ولو قال غدا اليوم - اور جب کہا کہ کل کے روز آج - کان اضافة - تو اضافت ہے - یعنی اول اس نے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا - وانما لا يحتمل الاضافة - اور جو طلاق کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ بالفعل نہیں ہو جاتی - لما فيه من ابطال الاضافة - کیونکہ اس میں اضافت کو مٹا دینا لازم آتا ہے - فلهذا لا بد من اول - فلما لفظ الثاني في التخصيص - تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں غلط فہم ہو گیا - و لو قال انت طالق في غدا - اور اگر کہا کہ تو کل کے روز میں طلاق ہے - وقال فويت آخر النهار - اور کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طلاق ہو - تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیا نہ اس کے قول کی تصدیق ہوگی - رہا یہ کہ قاضی تصدیق کرے یا نہیں - دین فی القضاء عند أبي حنيفة - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا - وقال لا بد من في الغد فصار حجة اور صاحبین نے کہا کہ قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا - لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار بمنزلة قوله غدا علي بابنا کیونکہ مرد نے اس کو تمام کل کے دن میں طلاق سے وصف کیا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ تو کل کے روز طلاق ہے چنانچہ ہم بیان کرتے ہیں کہ جب اس نے کہا کہ تو کل کے روز میں طلاق ہے - یعنی کل کے روز میں نہ تو قاضی تصدیق نہیں کرے گا - تو جب اس نے کل کے روز میں کہا تو یہی بمنزلہ کل کے روز کے ہے - لانه يقع في اول جزء من غدا - اسی واسطے اگر کچھ نیت نہ ہو تو کل کے اول جزء میں واقع ہوا ہے - یعنی طلوع فجر ہو گیا ہے - بالاتفاق طلاق پڑ جاتی ہے - جبکہ نیت نہ ہو - اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے آج ہر روز میں نیت کی تھی

تو جہتی نہیں تصدیق کر لگا۔ جیسے بدون حرف ظرف کے کل کے روز کہنے میں نہیں تصدیق کرتا تھا۔ وہاں لان حذف فی واثبات
 سوا۔ اور یہ اسوجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (میں) کو نکال ڈالنا یا لانا دونوں برابر ہیں۔ خواہ کہو کہ کل کے روز میں طلاق
 یا کہو کہ کل کے روز طلاق ہے۔ لانا نہ طرف فی الحال میں۔ کیونکہ کل کا روز تو دونوں حال میں طرف ہے۔ ولایلی حقیقہ ترجمہ انہ نوی
 حقیقہ کلامہ لان کل فی اللظرف والظرفیۃ لا یقتضی الاستیعاب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسے آخری جزو میں واقع
 ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد ہے اس واسطے کہ (فی یعنی میں) واسطے ظرف کے ہے اور طرف ہونا اسکو مقتضی نہیں کہ
 تمام دن کو گھیرے۔ بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو تو حقیقت میں کل کے دن میں طلاق ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت میں اپنے
 کہا کہ کل کے روز میں طلاق ہے اور کچھ نیت نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیون طلاق واقع ہوتی ہے جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی
 کل کا دن شروع ہوا اور کل کے دن میں سب جزو برابر ہیں کیونکہ اسکی نیت کچھ نہیں تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ
 فرمایا۔ ولتبین الجہد الاول ضرورۃ عدم المضاحم۔ اور اول جزو کو طلاق کے لیے معین کرنا اسواسطے کہ بالفرض کوئی مرتکب نہ
 فاذا عین آخر التمارکان التبعین القصدی اولی بالاعتبار من الضروری۔ پس جب اسے آخری دن کا جزو
 لیا ہو تو قصد اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری نہیں کے اولی ہے۔ یہ اسوقت کہ حرف (فی یعنی میں) کہہ کر اسے دن کے کسی
 جزو میں واقع ہونا حقیقی کلام کو بیا۔ بخلاف قولہ عدا۔ برخلاف اسکے جب کل کا روز کہا۔ اور کل کے روز میں نہیں کہا۔
 تو کل کا روز پورا لیا۔ لانا نہ لقتضی الاستیعاب۔ کیونکہ تمام دن بھر پور کو مقتضی ہے۔ حیث وصفہا ہمدہ الصفة مصفا
 اسے جمیع الخد۔ چنانچہ عورت کو طلاق ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا۔ نظیرہ اذا قال والتمت لاصون
 عمری۔ اسکی نظیر یہ کہ والتمت میں اپنی عمر بھر روزہ رہو گا۔ چنانچہ تمام عمر لازم ہے کیونکہ اسے عمر میں نہیں کہا۔ ونظیر الاول
 لاصون فی عمری۔ اور اول کی نظیر یہ کہ والتمت میں اپنی عمر میں روزہ رکھو گا۔ حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے
 قسم پوری ہو جائیگی۔ وعلی ہذا الدہر فی الدہر۔ اور اسی طور پر سال بھر اور سال میں کہنا۔ فقہارین اختلاف ہو کہ ہر
 کہہ روزانہ چنانچہ باب قسم میں آویگا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا کیونکہ مسئلہ تو یہاں یہ ہے کہ والتمت تمام دہر روزہ رکھو گا تو لازم
 کہ برابر سال رکھے سوا۔ عید الفطر عید الاضحیٰ کے اور اگر کہا کہ والتمت دہر میں روزہ رکھو گا تو ماہ رمضان کافی ہے مگر اگر نفل مراد ہو
 تو کسی روز کافی ہے۔ بھر واضح ہو کہ عربی زبان میں غد کے معنی جو کل کا روز آو گا۔ اور اس وہ کل کا روز جو گزر گیا۔ ولوقال انت
 طالق اس۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو گزرے ہوئے کل طلاق ہے۔ پس اگر اسوقت یہ عورت اسکی منکوحہ تھی تو ابھی طلاق واقع
 ہوگی اور اگر کل یہ عورت اسکی جو رہ نہ تھی۔ وقت تزدجھا الیوم۔ اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ لم یقع شئی۔ تو کچھ بھی واقع
 نہوگی۔ لانا نہ اسسندہ الی حالۃ سہودۃ منافیۃ لما لکیۃ الطلاق فلتعہد کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت سہودہ کی طرف
 نسبت کیا جو طلاق کے مالک ہونے سے منافی ہے تو یہ لغو ہوگی۔ کیونکہ اس حالت میں یہ عورت محض اجنبیہ تھی جیسر اسکو طلاق کا اعتبار
 ہی نہیں ہے۔ کہا اذا قال انت طالق قبل ان اخلق۔ جیسے کہا کہ تو طلاق ہے قبل اسکے کہ میں پیدا کیا جاؤں۔
 تو یہ لغو ہوتا ہے۔ علاوہ اسکے یہ مقرر ہو چکا کہ انت طالق دراصل خبر ہے اور ضرورت کی وجہ سے اسکو انشاء طلاق کہتے ہیں اور
 یہاں اسنے گزیرے زمانہ سے خبر دی ہے۔ تو اسکو انشاء طلاق پر رکھنا ضرور نہوا۔ لانا نہ یکین لقتیحة اخبار اعین عدم النکاح
 او عن کو نہما مطلقۃ بتطلیف غیر من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر پھر انما صحیح ہوتا ہے خواہ اسطرح کہ اسوقت اس عورت
 کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اسطرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر سے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی۔ اور آج میرے نکاح میں
 میری منکوحہ ہے اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اسنے جوہر ہی کہا ہو جیسے اول بن کہ کل تو طلاق تھی مجاہد
 سنہی کہ کل میرے تیرے درمیان بالکل جہان تھی کوئی تعلق نہیں تھا اور آج تعلق زوجیت پیدا ہوا ہے۔ لوتو نہ دجھا اول سن

اس وقت الساعۃ اور اگر اس عورت کو گریہ ہونے سے پہلے سے نکاح میں لیا ہو تو بھی طلاق واقع ہوگی۔ جبکہ کہا کہ توکل گزرتے ہوئے طلاق ہے۔ لائنہ ما اسندہ الی حالہ منافقہ۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت نہیں کیا جو طلاق سے منافی ہو۔ کیونکہ منکوحہ تھی۔ ولایکن تفسیر اخبار الیضا۔ اور اس کلام کو غیر ظہرانا بھی صحیح نہیں ہوتا۔

فت۔ کیونکہ گزرتے ہوئے کسی کی طلاق بھی نہ تھی اور نہ اس سے اجنبیہ تھی۔ فکان النشاء۔ قولہ محال یہ کلام جملہ انشاء ہوا والا نشاء فی الماضي النشاء فی الحال فیقع الساعۃ۔ اور ماضی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو اسی دم طلاق واقع ہو جائیگی۔ فت۔ اور پہلے وقت سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اسوقت انشاء نہیں تھا۔ ولو قال انت طالق قبل ان یزوجہا لم یقع شیء۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے قبل اسکے کہ میں اسے زوجہ بناؤں تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ لائنہ اسندہ الی حالہ منافقہ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی جانب مضاف کیا جو منافی ہے۔ فت۔ اسوقت طلاق کا مختار ہی نہیں تھا۔ قصار کہا اذ اتاک طالقک وانما صبی او نام۔ تو گویا یوں کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی ایسی حالت میں کہ میں طفل یا غائب میں تھا۔

و منافی حالت کی وجہ سے واقع نہ ہوگی۔ اور صحیح اخبار علی ما ذکرنا۔ یا یہ کلام بطریق خبر کے ٹھہر سکتا ہے چنانچہ ہم ذکر کریں۔ یعنی یہ معنی ہیں کہ میرے نکاح میں لانے سے پہلے تو تجھے طلاق یعنی حیدر اور اجنبیہ تھی یا تو کسی سابق شوہر کی طلاق سے طلاق تو اب جائز نہ ہو کہ اسکو انشاء سے طلاق ٹھہراوین۔ پھر واضح ہو کہ اگر محض وقت و محض شرط ہو تو فرمایا۔ ولو قال انت طالق ما لم اطلقک۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے اسوقت کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ فت۔ اور کبھی ترجمہ یہ ہوتا ہے کہ جب تک کہ میں تجھے طلاق نہ دیدوں۔ اور کبھی شرط مقدم آجاتا ہے۔ لیکن کتاب میں وہی اول معنی یہ یعنی وقت۔ اور معنی لم اطلقک۔ یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ فت۔ اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جزاء کے محاورہ میں۔ اور معنی ما لم اطلقک۔ یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ یعنی معنی کے آگے حرف ما زاد کیا۔ اور اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل عورت سے کہا کہ تو طلاق ہے وقتیکہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا جہی کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ وسکت۔ اور بعد اس کلام کے خاموش ہوا تو طلاق۔ عورت طلاق ہو گئی۔ لائنہ اضاف الطلاق الی زمان حال عن التطبيق کیونکہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف مضاف کیا جو طلاق دینے سے خالی ہوتا۔ کیونکہ حامل کلام یہی ہے کہ جو وقت ایسا گزرتے ہیں جس میں طلاق نہ دوں تو تو طلاق ہے۔ و قد وجد حیث سکت۔ اور ایسا زمانہ پایا گیا جس وقت میں اسنے سکوت کیا ہے۔ و ہذا لان کلمۃ شئی و معنی ما صریح فی الوقت لانہما من ظروف الزمان۔ اور یہ کہنا کہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف نسبت کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو یہ اسواسطے کہ لفظ شئی اور معنی ما۔ دونوں صریح معنی وقت ہیں کیونکہ یہ دونوں ظروف زمانے میں ہیں۔ و کنز اکلیمۃ بالوقت قال اللہ تعالیٰ ما دمت حیا۔ اور یوں ہی کلمہ ما بھی وقت کے لیے ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اومت حیا۔ یعنی علی علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے نماز روزہ کا حکم دیا جب تک میں زندہ ہوں۔ اسی وقت الحیوۃ۔ یعنی زندگی کے وقت تک۔ ولو قال انت طالق ان لم اطلقک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طلاق ہے اگر میں تجھے طلاق نہ دوں۔ یعنی حرف شرط ان معنی اگر۔ کہا۔ لم اطلق حتی میوت۔ تو عورت نہیں طلاق ہوگی یہاں تک کہ مرد مر جاوے۔ فت۔ تو مرد کے مرتے ہی طلاق ہو جائیگی کیونکہ اب شرط پوری کرنے سے ماپوسی ہو گئی۔ لان العدم لا یحقق الا بالیاس۔ من الحیاۃ و ہذا الشرط۔ کیونکہ طلاق نہ دینا نہیں مستحق ہوگا مگر زندگی سے ماپوسی کے ساتھ اور شرط یہی ہے۔ فت۔ یعنی طلاق ہونے کی شرط یہ تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے۔ اور نہ دینا جب ہی مستحق ہوا کہ وہ مر گیا اور یاس ہو گئی۔ کہانی قولہ ان لم ات البصرۃ۔ جیسے اس قول میں کہ اگر میں بصرہ میں نہ آؤں۔ فت۔ تو تو طلاق ہے پس جب تک زندہ ہے عورت طلاق نہ ہوگی کیونکہ ابھی امید ہے کہ شاید بصرہ آوے۔ اور جہی مرا تو عورت طلاق ہو گئی کیونکہ اب کچھ امید نہیں ہے۔ اچھا اگر مرد نہیں مرا بلکہ عورت مر گئی

تو اسکا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ۔ موتہا بمنزلہ موتہ ہو صحیح۔ عورت کا مرد بمنزلہ مرد کے مرنے کے اور یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ بخلان
 روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے۔ ن۔ ہا یہ کہ کلمہ اذا۔ یا۔ اذا ما۔ شرط و وقت دونوں میں متعل ہو تا ہے تو فرمایا۔ ولو قاتا
 انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو طلاق ہے۔ او اذا لم اطلقک۔ یا جبھی کہ میں تجھے
 طلاق نہ دوں۔ ف۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ میں طلاق نہ دوں لہذا فرمایا۔ لم اطلق حتی
 بموت عند الی حنیفہ۔ ف۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ مرد جاوے۔ ف۔ پھر اسوقت تحقیق ہوگا کہ اب
 وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کر سکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے۔ و قال لا تطلق حین سکت
 اور صاحبین نے کہا کہ جب مرد ہو اور طلاق ہو گئی۔ ف۔ اس بنا پر کہ اذا۔ میں شرط کے معنی نہیں ہیں۔ لان کلمۃ اذا للوقت
 قال اللہ تعالیٰ اذا الشمس کورت۔ کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا الشمس کورت۔ ف۔ کیونکہ یہی معنی ہیں کہ
 وہ وقت یاد کرو جب آفتاب بے نور ہو جائیگا۔ یعنی وقت قیامت و صورت وقت کے معنی ہوئے اور شرط یہ نہیں ہے کہ کیونکہ یہ قطعی وائع ہوگا
 اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے۔ اور واضح ہو کہ شرط و جزاء میں جب فعل مضارع ہو تا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہ ہو تو معنی
 شرط نہیں چاہیے کہ۔ و قال قائلہم۔ و اذا تمکون کواحدة ادعی لہا۔ و اذا یکاس الخلیس بدعی جندہا۔ + اور عرب کے
 شاعر نے کہا ہے اور جب کوئی کوہ سختی پیش آتی ہے تو اسکے لیے میں بلایا جاتا ہوں + اور جب حلوامانتر تیار ہوتا ہے تو جندب کی
 دعوت ہوتی ہے۔ ف۔ مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا۔ اس سے استدلال کیا کہ شرط کے لیے نہیں ہے ورنہ (اذا تمکون) اور (ادعی) کی جگہ
 (ادعی) ہر جگہ۔ اور (یکاس) و بدعی کی جگہ (یکس) و بدع ہر جگہ۔ اور اگر ایسا ہے تو وزن شعر خیر ہوا کہ جاوے پس ظاہر ہو کہ معنی شرط
 نہ رہا مگر بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے۔ ف۔ قصائد بمنزلہ مستی و مستی ما۔ تو وہ متی اور متی ما کے مانند ہو گیا۔ ف۔ اور چونکہ متی میں
 خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یں ہی خاموش ہوتی ہے طلاق ہوگی کیونکہ متی و اذا میں فرق نہیں نکلا۔ و لہذا
 و قال لامرأۃ انت طالق اذا شئت۔ اور اسی فرق نہ ہونے کی وجہ سے جب اپنی جورو سے کہا کہ تو طلاق ہے جب تو چاہے
 ۔ یعنی عورت کے لیے ہا میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لا یخرج الامر من یدہا بالیقین امام من لخص
 کما فی قولہ شئ شئت۔ تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر ہوگا جیسے متی شئت میں ہو ہو شئت
 یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متی شئت۔ تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسکو اختیار باقی ہے جب
 چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متی و اذا میں فرق نہ ہوا برخلاف ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے
 پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہو گئی یا کسی طرح مجلس بہی تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ
 سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متی ہے اور مانند ان شرط یہ نہیں ہے۔ ولابی حنیفہ انہ لم یقل فی الشرط ایضا۔ اور ابو حنیفہ
 کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے۔ ف۔ اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال نوادر گری اور شرط کی مثال
 قال قائلہم۔ عرب کے شاعر نے کہا ہے و استغن ما غنک ربک بالثمنی + اور یہی پروا لی رکھ جب تک غنی رہے تب تک تیرا رب
 تو گری کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جب تک تو مالدار ہو تو اپنی لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پروہ است کر۔ چاہے سیلا و موٹا کپڑا پہن لے + و اذا
 تمسک شخصاً صمہ فتمحل۔ اور جب بچے محتاجی پہنچے تو اپنے آپ کو آ رہتہ رکھ فتمسک تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور
 دشمن خوش ہوں کیونکہ مالدار کا بچٹا پرانا ہوتا اسکی تو افیس پر کھول ہوتا ہے خیر تو مشر کے معنی تھے اور غرض یہاں یہ کہ اس شعر میں
 اذا شرط کے معنی میں آ رہا ہے کیونکہ اگر یہ نہ ہوتا تو او تمسک جزم نہ ہوتا بلکہ اذا تمسک ہی ب۔ کے ساتھ ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ اذا بھی
 شرطیہ آتا ہے اور کہیں صرف وقت کے معنی میں آتا ہے۔ فان اریدہ الشرط لم یطلق فی الحال وان اریدہ الوقت لطلق
 پس مسئلہ کے حکام میں اگر اذا سے شرط لایا ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہ ہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہو جائیگی

فست پس اب شک پیدا ہوگی۔ فلا تطلق بالشک والاحتمال۔ تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ سلفہ نہوگی فست خلاصہ یہ کہ
 شک میں حکم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہیں ملتی ہے اور جو چیز ثابت نہ ہو وہ شک سے نہیں جیتی۔ اور یہاں نکاح ثابت
 ہے پس شک سے نہیں جائیگا۔ بخلاف مسئلہ لمشیۃ۔ بخلاف مسئلہ ثبوت کے فست معنی جہین عورت کو اختیار دیا ہے تو وہاں بھی
 اذاشت کئے میں ہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا دنیہ ہے تو وہاں بھی شک پڑا۔ لانه علی اعتبار انہ للوقت لا یخرج الامر من بدلیہ
 کیونکہ بلحاظ اسکے کہ وہ وقت کے لیے ہے حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہو۔ و علی اعتبار انہ لانشطہ یخرج۔ اور بلحاظ اسکے کہ اگر
 شرط کے لیے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے فست جبکہ مجلس بدلیہ ہے۔ و الامر صراحت فی بدلیہ فلا یخرج بالشک
 والاحتمال۔ اور یہاں عورت کے اختیار میں امر طلاق ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہیں ہوگا۔ فست لہذا ثبوت کے
 مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار دے دیا اور یہ حکم اس وجہ سے نہیں کہ اگر مثل متی کے صرف وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین کا خیال
 ہے بلکہ اس لیے کہ اگر حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہوگا۔ اور یہاں نکاح قائم ہے وہ شک سے طلاق
 نہوگا۔ و ہذا الخلاف فیما اذا لم یکن لہ نیت۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کچھ نیت نہو فست اور اگر اسے کما کثرت
 طلاق اذا لم اطلقک۔ تو طلاق ہے جب میں تجھے طلاق نہوں۔ اور کما کہ میری اس میں نیت ہے تو لا نفیق اسکی نیت پر حکم ہوگا۔ اما اذا
 لوی الوقت یقع فی الحال۔ پس اگر اسے رازا سے وقت کی نیت کی معنی جو وقت ہے تجھے طلاق نہوں تو عورت فی الحال نہوگا
 ہونے پر طلاق ہو جائیگی فست یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ و لو لوی الشتر ط یقع فی آخر العمر۔ اور اگر اسے شتر کی نیت
 کی ہو یعنی اگر طلاق نہوں تو طلاق ہے تو طلاق آخر عمر میں واقع ہوگی فست یہی صاحبین کا قول ہے۔ لان اللفظ یحتمل۔ کیونکہ
 لفظ ان دون متی کو محتمل ہے فست تو جس متی کی نسبت اسے نیت بیان کی وہ معنی متعین ہو جائے جیسے کہ سابق میں بیان ہوا ہے
 و لو قال انت طالق ما لم اطلقک انت طالق۔ اور اگر کما کہ تو طلاق ہے تو فقیہین تجھے طلاق نہوں تو طلاق ہے۔ فی طلاق
 ہذا التعلیل۔ تو استحضار وہ عورت (سی تعلیق سے طلاق ہوئی۔ معناه قال ذلک خصوصاً ہے۔ اور معنی استحضار یہ کہ اسے
 انت طالق کو علامہ ہو بیان کیا فست تب یہی تعلیق واقع ہوگی۔ توضیح یہ ہے کہ جب اسے کما کہ تجھے طلاق نہوں تب تو طلاق نہیں کہ
 طلاق دیدی تو پھر صفات طلاق بقولہ انت طالق ما لم اطلقک کی وجہ سے طلاق نہوگی کیونکہ وہ خاصش نہیں ہوا بلکہ انت طالق
 اسے طلاق دیدی۔ و القیاس ان یقع المصاف۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مصاف طلاق ہی واقع ہو۔ فقیہان ان کا
 مدخل بہا ہو قولہ زفر فرج لانه و جدرمان لم یطافا فیہ وان قل و ہوزمان قولہ انت طالق قبل ان یفرغ منہا۔
 تو وہ طلاقین واقع ہوگی اگر عورت مدخلہ ہو اور یہی زفر فرج کا قول ہے کہ یہ کہ ایسا زمانہ پایا گیا جہین اسے عورت کو طلاق نہیں دی اگرچہ
 زمانہ قلیل ہے اور یہ زمانہ اتنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس جلسہ سے فراغت کا ہے کہ اس جلسہ سے فراغت کے تو معلوم ہے
 کہ اسے طلاق دی۔ اور جب تک صرف انت۔ یا طاق۔ کہ اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اسنی طلاق نہیں دی ہے تو عورت کو طلاق ہونا چاہیہ
 مترجم کہتا ہے کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہیں کیونکہ اسے یہ کہ کما کہ طلاق نہوں تو طلاق ہے اور پس اتنا زمانہ جہین طلاق دے سکے یعنی انت طالق
 کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہیہ پھر اگر اس میں طلاق نہو تو البتہ طلاق ہوگی اور یہاں اسے طلاق کہہ دیا کہ زمانہ نہیں چھوڑا تو مصاف
 طلاق نہیں ہو سکتی ہاں ہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دیدی۔ لہذا قیاس ترک کر کے استحضار لیا گیا۔ وجہ الاستحضار ان
 زمانہ البتہ مستثنی عن البین بدلیہ الحال استحضار کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم میں سے مستثنی ہے بدلیہ الحال
 فست گویا اسے کما کہ طلاق دینے پر کما کہ زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گزرے جہین میں تجھے طلاق نہوں تو طلاق ہے کیونکہ حالت ہی کو معنی
 ہے۔ لان البیر ہو المقصود ولا یمکنہ تحقق البیر الا ان یحیل ہذا القدر مستثنی۔ کیونکہ قسم میں سچا ہونا اصلی مقصد ہے اور رجال
 کو ثابت کرنا ممکن نہیں مگر اسی طور پر کہ بعد طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنی کیا جاوے فست بلکہ ولات کلام ہی ہے کیونکہ اسے جہین کما

کہ ایسا زمانہ گزرتے جس میں تجھے طلاق مذکور تو طلاق ہو پس ضرور آنا زمانہ دیکھا جاوے ہمیں وہ طلاق دیکھتا تھا یعنی انت طلاق
 پورا جملہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کہ طلاق دلالت کلام ہو۔ واصلہ من حلف لا یسکن ہذہ الذارفاً شغل بالنقلۃ من ساعۃ
 اور حمل اس مسئلہ کی وہ سنا ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہوں گا پس اسی گھر سے اسباب تنقل کرنے میں مشغول
 ہو گیا وقت تو تنقل کر کے نکاح کا زمانہ اس کی قسم سے متفق ہو۔ واولا علی ما یتیک فی الابان النشارۃ اللہ تعالیٰ۔
 اور اس مسئلہ کے مانند مسائل چنانچہ کتاب الامیان میں انشاء اور تعالیٰ آویختہ۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول میں۔ ومن قال
 طلاقاً لزم اثر وہما تاملت فتر وجہا لیل طلاق۔ جسے ایک عورت سے کہا کہ جہنم تجھے تریج کر دے پس تو طلاق کر
 پھر اس عورت سے ان کو نکاح کیا تو نہی طلاقہ جائزگی۔ کیونکہ یہ دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے اور کبھی سلاطین پس ایسا
 وقت ہی ہے اور چنانچہ فرمایا۔ لان الیوم فیکر ویراد بہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم یعنی دن دلا جاتا ہے اور اس سے روز روشن
 مراد لیا جاتا ہے۔ فیصل علیہ اذا قرن لفعل یمتد کالحدوم۔ نیز یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل
 لایا جاوے جو دراز وقت میں ہوتا ہے جیسے روز۔ یا جیسے کہ ایک دن میں سفر کرنا۔ والامر بالبد۔ اور جیسے ہفتہ میں خیر
 ویناف۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیارات میں دن میں دن شخص آوے۔ لائے پیراویہ المیعار و ہذا الیق ہے۔ اس کی وجہ
 یہ ہے کہ مراد دن سے ایک معیار ہے اور روز روشن ایسے فعل کے لائق ہے جو فعل زمانہ دراز میں ہوتا ہے تو زمانہ اس
 فعل کا ظرف معیار ہوتا ہے اور ظرف معیار وہ کہ اس سے زیادہ نہ ہو جیسے روزہ کہ اگر انداز سے انتہا تک روزہ میں گھرا کر نہ تو روزہ کی پختہ
 نہ ساز کر کے کہ وقت طہر بہت دراز ہے چار رکعت فرض سے زائد وقت سج جاتا ہے۔ اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت پڑھیں
 یہ ضرور نہیں کہ یہ فریضہ ہو جاوے کیونکہ اس میں فریضہ و بہت سی چار چار نماز ہو سکتی ہیں لہذا اسے کہا کہ فرض کی نیت ضروری بخلاف
 معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اسے روزہ رکھا اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہو گیا کیونکہ اس وقت میں دوسرے روزہ کی گنجائش
 نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا کہ ہم کہتے ہیں کہ جب کسی نے ایسا فعل لایا جو دراز وقت میں ہوتا ہے تو دن کو اس سے اس فعل کا معیار بنایا تو
 مناسب ہے کہ روز روشن جو اللہ فجر سے غروب تک دراز ہوتا ہے مراد لیا جاوے۔ کیونکہ دن بولے میں کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے۔ و
 نیز کہ یہ مطلق الوقت۔ اور کبھی دن کا لفظ لیا کہ اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے۔ لیکن جو فعل کہ دراز وقت میں ہوتا
 ہے ساعۃ میں دن سے مطلق وقت مراد لیا نہ مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہے تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت
 ایسے فعل کے۔ اتھ مراد لیا جاوے جو دراز وقت نہیں چاہتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ومن لولہم یومئذ وہرہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے
 جہاد میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت و تعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں اسے پیچھے دیکر بھاگے ان سے
 اب یہ خوب معلوم ہے کہ دن سے یہ مراد نہیں کہ جو کوئی روز روشن میں بھاگے وہ مستوجب عقاب ہے اور جرات میں بھاگے وہ مذموم
 نہیں بلکہ المراد یہ مطلق الوقت۔ اس سے مراد مطلق وقت ہے کسی وقت میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہیں جبکہ
 موازنہ چھیک ہو۔ فیصل علیہ اذا قرن لفعل لا یمتد۔ تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ لایا جاوے
 جو فعل دراز نہیں ہوتا۔ جیسے آیت میں پیچھے پھرنے کا وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے۔ رہا مسئلہ میں یوم کے ساتھ طلاق کا فعل لایا
 و الطلاق من ہذا القبیل۔ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے کچھ وقت دراز کی ضرورت نہیں ہوتی
 اور معلوم ہوا کہ جب یہ فعل دراز وقت چاہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ فیتعلم اللیل والنہار۔ قرات و دن و دن کو شام
 ہوگا۔ وخواہ رات میں نکاح کرے خواہ دن میں طلاق واقع ہوگی تو قولہ جہنم تجھے نکاح کر دے معنی یہ کہ جو وقت تجھے نکاح کر
 تو طلاق ہے۔ پھر یہ بات ظاہر ہے کہ دن کے یہ معنی عرف میں ہیں درحقیقت میں دن کے معنی روز روشن میں۔ واولا علی ما یتیک فی الابان
 النہار فاصدقہ۔ اور اگر اسے کہا کہ میں نے خاص کر روز روشن مراد لیا۔ پس یہ کہہ سکتا ہے کہ اتھ کہ تجھے جہنم نکاح کر دے تو

طالق ہونے پر اگر تجھ سے روز روشن میں نکاح کردن تو طالق ہے اسی واسطے میں نے اس عورت سے رات میں نکاح کیا ہے۔ دین فی القضا ولا نہ لوی حقیقہ کلامہ۔ تو قاضی بھی اسکے قول کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے ہیں واللہ لا یتنبأ بالالا السواد والتمہار لا یتنبأ بالابیاض خاصۃ وہو اللغۃ۔ اور لیل یعنی رات نہیں شامل مگر چتر تاریکی کو اور نہ رات یعنی دن نہیں شامل مگر خاصۃ روشنی کو اور نہ نیت ہی ہوتی۔ اور جب قاضی نے تصدیق کی تو دایۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجہ اولیٰ سچا ہوگا۔ راہ محاورہ کہ اوپر مذکور ہو یعنی دن کبھی روز روشن کے سوا مطلق وقت کے معنی پر محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ جو جو وقت دراز نہیں جاتا ہے تو یہ مجازی استعمال ہے پھر جب اس نے حقیقت کی نیت بیان کی تو حقیقت صحیح ہے۔

فصل۔ ومن قال لامرأۃ انما منک طالق۔ جسے اپنی عورت سے کہا کہ میں تجھ سے طالق ہوں۔ فلیس لہ شیء من لوی طلاق۔ تو یہ کلام کچھ نہیں ہے اگرچہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال منک یا بن۔ اور اگر کہا کہ میں تجھ سے یا بن ہوں۔ یعنی محض بے لگاؤ اور جدا۔ او علیک حرام۔ یا میں تجھ پر حرام ہوں۔ تو لوی الطلاق فی طالق۔ حالانکہ اس کی نیت طلاق ہے تو عورت طالعہ ہو جائیگی۔ وقال الشافعی لیس الطلاق فی الواحہ الاولیٰ ایضا اذا لوی۔ اور شافعی نے کہا کہ پہلی صورت میں بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اس نے نیت کی ہو۔ لان ملک الشکاح مشترک بین الزوجین حتی یمکن المطالبۃ بالوطیٰ کیا ملک ہو الاموال البتہ بالتمکین۔ وکنہ الحکام مشترک بینہما۔ کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونوں میں مشترک ہے حتیٰ کہ عورت کو مرد پر ولی کہنے کا مطالبہ ہو چکا ہے، جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ ہو چکا ہے اور کس طرح حلت بھی دونوں میں مشترک ہے۔ فالحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہے کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکے ساتھ دلی کرے جیسے شوہر کو حلال ہے کہ عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکو دلی کرے۔ والطلاق وضع لازماً لہما۔ اور طلاق اسی حلت و مطالبہ کو دہر کرنے کے واسطے موضوع ہوا ہے۔ فیصح صرفاً فی الیہ کیا لیسح مقفا فی الیہما۔ تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہے جیسے عورت کی طرف صحیح ہے یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یعنی کہ تیرا مطالبہ حلت و دہوئی۔ یون ہی مرد کی طرف خود کہ مثلاً شوہر کہے کہ میری حلت و مطالبہ دور ہوا۔ کیا فی الابانۃ والتحریم۔ جیسے یا بن کرنا و حرام کرنا۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہے اگر کہا کہ میں تجھ سے یا بن یا تجھ پر حرام ہوں جبکہ نیت ہو۔ ولان ان الطلاق لازماً لہما لیسح مقفا فی الیہما و لیسح مقفا فی الیہما۔ اور یہاں تک کہ یہ کہ طلاق اصل میں بیڑی زائل کرنے کے لیے ہے اور بیڑی کا وجود عورت میں ہے نہ شوہر میں۔ فشوہر کی طرف طلاق کی نسبت رایگان ہے۔ الا تری ایتھما سی الممنوعۃ عن التزوج بزوج آخر و الخروج۔ کیا نہیں دیکھتے کہ عورت ہی ومنع کی گئی ہے کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور گھر سے باہر نہ جاوے۔ فکیونکہ اسکے پانوں میں شوہر کی بیڑی ہے۔ اور شوہر آزاد ہے۔ اسکو یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لیے موضوع نہیں۔ ولو کان لازماً لہما لیسح مقفا فی الیہما۔ اور اگر فرض کریں کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے موضوع ہے تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے۔ فشوہر کا یہ کہ میں تجھ سے یعنی تیری طرف سے طالق ہوں محض ہوا ہے۔ لانہما ملوکہ و التزوج مالک۔ کیونکہ عورت تو ملوکہ ہے اور شوہر اسکا مالک ہے۔ ولہذا سمیت منکوحۃ۔ اور اسی عدا کہ ہونے کی وجہ سے اسکا نام منکوحہ رکھا جاتا ہے۔ فشوہر نکاح و مالک ہے۔ بخلاف الابانۃ لہما لازماً لیسح مقفا فی الیہما وہی مشترکہ۔ برخلاف جبرائی کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اقبال دور کرنے کے لیے ہے اور وہ دونوں میں مشترک ہے۔ وبخلاف التحریم لہما لازماً لیسح مقفا فی الیہما وہی مشترک۔ اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لیے ہے حالانکہ حلت دونوں میں مشترک ہے۔ فصحت اضافتھا الیہما ولا یصح اضافۃ الطلاق الیہما۔ پس بان ہونے و حرام ہونے کی نسبت دہن کی طرف صحیح ہے اور طلاق کی نسبت نہیں صحیح ہے سوا عورت کی طرف۔ ولو قال انت طالق واحداً او فلیس لیسح مقفا فی الیہما۔

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طلاق بیک یا نہیں ہو تو یہ قول کچھ نہیں ہے۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ ہے۔ نع۔ قال رحمہ اللہ کہ
 ذکر فی الجامع الصغیر من غیر خلاف۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ وہاں اسی جامع صغیر میں بدو ان ذکر اختلاف کے مذکور ہوئے ہیں لیکن
 اس میں اختلاف ہے۔ و ہذا قول ابی حنیفہ والی یوسف آخر۔ اور یہ ابو حنیفہ و آخری قول ابو یوسف کا ہے۔ و علی قول محمد
 ہو قول ابی یوسف اور ابی حنیفہ و ابی یوسف کا یہ قول ہے کہ اگر ایک طلاق ہو تو ایک طلاق ہی ہے۔ اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اگر ایک طلاق ہو
 واقع ہوگی۔ ذکر قول محمد بنی کتاب الطلاق فیما اذا قال لامرأۃ انت طالق و احدہ او لا شئی۔ امام محمد کا یہ قول مبسوط
 کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایک نے اپنی عورت سے کہا کہ تو طلاق بیک یا کچھ نہیں ہے۔ نع۔ تو امام محمد
 نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ و لا فرق بین المسالین۔ اور دونوں مسئلہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔ کیونکہ بیان بھی جو
 مذکور ہے یہی معنی ہیں۔ بلکہ اگر کہا کہ تو طلاق یا غیر طلاق ہے یا تو مطلقہ ثلاث یا نہیں ہے۔ سب ایک معنی ہیں۔ و لو کان المذکور ہذا قول
 الملک۔ اور اگر مافکہ جو حکم بیان مذکور ہے یعنی جامع صغیر میں وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد سب کا قول ہے۔ فعن محمد روا تیان۔ تو
 امام محمد سے دور و تین ہیں۔ روایت جامع صغیر میں کچھ نہیں واقع ہوگی اور روایت مبسوط میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کہ انہ
 ادخل الشک فی الواحدہ۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسنے شک کو واحدہ میں داخل کیا۔ کیونکہ تو طلاق واحدہ یا نہیں۔ کہا
 تو شک واحدہ میں ہے۔ کہ قول کلمہ او نہیں ما بین الشقی۔ کیونکہ اسنے حرف (یا) کو واحدہ اور نہیں کے درمیان لایا ہے۔ فیسقط
 اعتبار الواحدہ۔ تو واحدہ کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ و سبقی قولہ اثنت طالق۔ اور انت طالق باقی رہ گیا۔ اور انت طالق سے
 ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ بخلاف قولہ انت طالق اول۔ بخلاف اسکے جب اسنے کہا ہو کہ تو طلاق ہے یا نہیں ہے۔ فانت تو بہا
 طلاقہ اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طلاق بھی باقی نہ رہا۔ لہذا داخل الشک فی اصل الاطلاق فلا یقع۔ کیونکہ اسنے اصل
 واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہ ہوگی۔ و لہذا ان الوصف متی قرأت یا لہد و کان الوقوع نہ کر العدہ۔ اور ابو حنیفہ
 و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق کا وصف جب کسی عدہ کے ساتھ ملا کر ہو تو عدہ کے ساتھ وقوع ہو گا۔ و نہ وقوع نہ ہو گا۔ تو یہ نہیں ہو گا
 کہ واحدہ جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہو جاوے۔ خصوص جبکہ طلاق اس ایک سے کم مکان نہیں تو ضرور ہے کہ وقوع طلاق کا مع عدہ نہ ہو
 ہو گا و نہ نہ ہو گا۔ الا تری انہ لو قال لغير المدفول بہا انت طالق ثلاثا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مذکورہ عورت سے
 کہا کہ تو طلاق ثلاث ہے۔ تطلق ثلاثا۔ تو اس پر تین طلاق واقع ہوگی۔ فہو کہ طلاق سے طلاق واقع ہو پھر ثلاث سے تین طلاق
 واقع ہوں کیونکہ غیر مذکورہ بعد طلاق ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی۔ و لو کان الوقوع بالوصف للمذاکر الثلاث اور
 اگر طلاق کئے سے وقوع ہوتا تو ثلاث کہنا لغو ہو جاتا۔ بلکہ عدہ عورت میں بھی طلاق سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلاث میں سے صرف دو
 رہتی اور ایک لغو ہوتی۔ حالانکہ طلاق ثلاث عدہ شائع ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جب طلاق کے ساتھ کوئی عدہ مذکور ہوتا ہے تو وقوع اسی عدہ کے
 ساتھ مقید ہوتا ہے اگر وہ عدہ نہ ہو تو کچھ بھی وقوع نہ ہو گا۔ و ہذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما ہو المذکورہ الخوض۔ اور یہ ہوجاے
 ہے کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ حقیقت ایک صورت ہے جو کلام میں سے حد نہ ہے۔ جسکی صفت واحدہ یا ثلاث لائے ہیں
 ۔ غناہ انت طالق تطیقہ واحدہ۔ انت طالق واحدہ کے معنی یہ کہ تو طلاق تطیقہ واحدہ ہے۔ یعنی یہ ہے ایک طلاق دینا
 سے تو طلاق ہے۔ علی ماہر۔ چنانچہ یہ تحقیق گزری۔ و اذا کان الواقع ما کان العدہ لثالثہ۔ اور جب یہ معلوم ہوا کہ واقع اصل
 میں یہ چیز ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدہ ہوتا ہے۔ واحد یا تین۔ کان الشک داخل فی اصل الاطلاق فلا یقع شئی
 نہ کہ داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہ ہوگی۔ ف۔ و خلاصہ معنی یہ ہوئے کہ میرا تجھ پر طلاق واقع کرنا ایک بار یا نہیں
 ہے۔ واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ فاقم۔ و لو قال انت طالق مع موتی او مع موتک۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طلاق میری موت
 کے ساتھ یا یا یا تو طلاق اپنی موت کے ساتھ ہے۔ فلیس لغوی۔ تو یہ کچھ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں رہا۔

واقعی ہوگی۔ لہذا اضافت الطلاق الی حالہ منافقہ لہ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت کیا جو طلاق سے منافی ہے۔
 لان موتہ نیافی الالبیۃ کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے۔ یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی لیاقت نہیں رہی۔ و
 موتہ نیافی المحلیۃ۔ اور زوجہ کی موت منافی نہایت ہے۔ یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہیں رہی۔ ولایہ متہا۔ حالانکہ طلاق
 واقع ہونے کے لیے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضروری ہے۔ اسی واسطے مرد و مخون و طفل و غایبہ کی طلاق نہیں
 پڑتی۔ اور زوجہ باندی جس سے نکاح قائم ہو کسی طلاق کا محل نہیں جیسے غیر مدخلہ بعد ایک کے محل طلاق نہیں ہے۔ و اذا ملک
 الزوج امراتہ۔ اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جو رکات مثلاً اسکی جو رکوسی غیر کی دہڑی رہی پس شوہر نے اسکو اس کے مالک سے خرید لیا
 او شقھا منھا۔ یا جو رکے کسی حصہ کا مثلاً اسکا سے نفقہ خریدی یا مثلاً اسکو سہرا میں آدمی یا کم بیش مل گئی۔ او ملک
 امراتہ روچھا او شقھا منھا۔ یا عورت اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہو گئی مثلاً بوجہ خرید یا سہرا کے۔ وقت
 الفرقہ۔ تو شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ لہذا قاعۃ المملکین۔ کیونکہ دونوں طرح کی ملک میں منافات ہے۔ یعنی نکاح
 کی ملکیت اور بقید ملکیت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ اما ملکھا فلا جتماع بین المملکیۃ و المملوکیۃ۔ چنانچہ زوجہ کے مالک ہونے
 میں پس بوجہ مالک رہا کہ جسے ہونے کے لیے اپنی جب زوجہ اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اسوجہ سے ہے کہ حسب زوجہ اپنے
 شوہر کی گردن کی مالک بنی ہو تو شوہر کا اپنی مالک پر کچھ حق نہیں بلکہ اسکا غلام ہے اور جب اسکی زوجہ بنی ہو تو شوہر اسکا مالک ہے اور
 زوجہ اسکی خدمت گزار ملکہ ہے۔ چنانچہ وہ ہر اسکو نان نفقہ پہنچا دے۔ حالانکہ وہ تو اسکا غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے
 و اما ملکہ یا یا فلان ملک النکاح ضروری و لا ضرورۃ مع قیام ملک لیسین فیقتضی۔ رہا جبکہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہو تو شوہر
 اسوجہ سے نکاح سے ملک حاصل کرنا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک میں آگئی تو کچھ ضرورت نہیں رہی پس ملک نکاح
 دور ہو جائیگی۔ مثلاً علاوہ برین زوجہ کے حقوق شرع میں بہترین وہ تو بڑی کو حاصل نہیں ہیں تو بڑی کیونکر زوجہ رہ سکتی ہے۔
 رہا جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہو تو کتنا چاہیے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح نہ کی ہوئی تو کل سے زائل ہو گئی۔ ولو انشرا
 ثم طلقھا لم یقع شئی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اسکو طلاق دیدی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان الطلاق یستلزم
 قیام النکاح۔ کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو۔ و لا تقارن مع المنافی لامن وجہ و لامن کل وجہ۔ حالانکہ نکاح کا
 باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہیں نہ ایک وجہ سے کل وجہ سے ہے۔ برخلاف اسکے جو عدت میں ہو۔ و لکن اذا ملکته و
 شقھا منھا لا یقع الطلاق لما قلنا من المنافاة۔ اور یہ طرح اگر عورت اپنے شوہر کی یا اسکے کسی ٹکڑے کی مالک ہو گئی تو شوہر
 کی طلاق اس پر نہیں واقع ہوگی بوجہ اسی منافات کے جو ہم بیان کر چکے۔ وعن محمد انہ یقع لان العدة واجبتہ۔ اور امام محمد سے
 نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ عدت واجب ہے۔ یعنی عورت پر جسے خرید یا جدائی کی عدت
 واجب ہے۔ بخلاف الفصل الاول بر خلاف پہلی صورت کے ہے۔ جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی مالک حاصل ہوئی تو
 شوہر کی طلاق اس پر نہیں پڑیگی۔ لہذا لا عدۃ ہناک حتی حل وطہا لہ۔ کیونکہ وہاں کچھ عدت نہیں چنانچہ مالک کو اس سے
 وطی حلال ہے۔ وان قال لہا وہی امۃ لغيرہ انت طالق ممتنعین مع عتق مولاک ایاک۔ اگر اسکی منکوحہ کسی غیر کی یا
 ہو اسکو شوہر نے کہا کہ تو طلاق ہے بدو طلاق بیعت اپنی مولیٰ کی عتق کے ہے۔ یعنی تیرا مولیٰ جب تجھے آزاد کرے تو اس آزادی کے
 ساتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں۔ فاعتقھا ملک الزوج الرجعتہ۔ پھر اس باندی کو اسکی مولیٰ نے آزاد کیا تو شوہر کو
 اس سے رجعت کا اختیار ہے۔ کیونکہ باندی کی طلاق میں اگرچہ کل مذہب میں لیکن جب آزاد ہو جاوے تو اسکی طلاق میں
 ہو جائیگی اور یہاں ہی ہو گیا۔ لہذا علق التظلیق بالاعتاق او العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہو جانے
 پر علق کیا۔ لان اللفظ یقتضی۔ کیونکہ لفظ ان دونوں کو شامل ہے۔ چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے بعد

جسٹ علاقہ بالشروط الذی علق یہ المولیٰ العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کے مولا یا کسی کو تطلیق کی اسی شرط سے علق کیا جس کے ساتھ مولا نے آزاد کرنا علق کیا۔ یعنی جب کل کارورن آوے۔ سارے جو چیز کہ علق ہو وہ بالفصل نہیں ہوتی۔ ہر شوہر کا قول بالفصل طلاق واقع ہوئے کا سبب نہیں ہے۔ واما من بعد العلق سبباً عند الشرط۔ بلکہ جی سبب ہوگا کہ شرط پائی جاوے۔ وقت جب کل کارورن آوے گا اسی وقت کو یا اسنے طلاق دی۔ اور مولا نے بھی اسی وقت آزاد کیا۔ والعلق یقارن الاعتراف لانه علقہ۔ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہر کیونکہ آزاد کرنا اسکی علت ہر وقت اور علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔ واصلہ الا سئل عن صح العمل۔ اور اسکی اصل یہ کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہر وقت یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے جیسا کہ ہر بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہو گیا کہ اس فعل کی استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہو تو معلوم ہوا کہ علت و سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ میں کل کارورن ہوتا ہے ہی مولا کی اعتراف واقع ہوتی تو اسی کے ساتھ علق بھی ہوا اور کل کارورن ہوتی شوہر کی تطلیق واقع ہوتی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوتی۔ فیکون التطلیق مقارناً للعتق ضرورۃ۔ تو طلاق دینا علق کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا۔ اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔ فطلاق بعد العتق تو یہ عورت کے طلاق ہوتی۔ فقہاء نے کہا اس مسئلہ پر (الاولیٰ) تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہوگا۔ واما یقیدہ علقہ بثلث حیض۔ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوتی تھی۔ اور باندیوں کے ماخذ دو حیض نہیں ہوتی۔ کیونکہ بعد آزاد ہو جانے کے وہ علاقہ ہوتی۔ ولہذا انہ علقوا بالطلاق یا بالعتق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ علق کیا جس کے ساتھ مولا نے آزاد کرنا علق کیا۔ یعنی کل کارورن شروع ہوا۔ پس کل کے شروع ہونے میں شوہر کا طلاق دینا اور مولا کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہوئے۔ حالانکہ وہ اس وقت لائڈی ہو ورنہ علق کے کچھ بھی نہ ہو ثم العتق ایضا دفھا وہی الامہ۔ بھرتی اس باندی کو اس حالت میں ملا کہ دیانہ ہی رہے۔ فکذا الطلاق۔ تو یوں ہی طلاق وقت اسکو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ باندی ہو اور دو طلاقیں پہنچی ہوں۔ و الطلاقان تحرمان اللامۃ حرمت غلیظہ۔ اور دو طلاقیں باندی کو بحرست غلیظہ حرام کر دیتی ہیں۔ بخلاف انہ الاہ الاہ اولیٰ۔ بر خلاف پہلے مسئلہ کے تھے۔ کہ اس میں طلاقیں بعد عتق کے پہنچی ہیں نہ ساتھ۔ لانه علقوا بالتطلیق باعتبار ان المولیٰ یتبع الطلاق بعد العتق علی ما قرناہ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولا کے آزاد کرنے پر علق کیا تھا۔ پس مولا نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی چنانچہ ہم تقریر کر چکے تھے کہ علق مولا کے ساتھ ہی تھی کہ اعتراف مولا کے بعد طلاق ہو۔ خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ میں شوہر نے اپنی تطلیق کو مولا کے فعل اعتراف پر علق کیا تو پہلے فعل اعتراف موجود ہو تب شوہر کی تطلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم میں شوہر مولا دونوں نے تیسری چیز پر علق کیا اور وہ کل کے روز کا اول جزو ہی پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلیق اور مولا کا علق ساتھ ہی پہنچا تو باندی سلاقتہ و آزاد ہو گئی۔ اور باندی سلاقتہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہو جاتی ہے اسی واسطے کہنے کہا کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ ہو چکی۔ بخلاف العدۃ۔ بر خلاف عدت کے تھے کیونکہ عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ میں وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دینے جانے کے وقت یہ عورت باندی تھی اور عدت کے وقت آزاد ہو کر لکھا طلاق کے لحاظ سے عدت تھی وہ حیض ہو یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہو تو جو اس پر کہ درحقیقت وہ حرہ ہو چکی پس تین حیض ہے۔ لانه یوفد فیہا بالاحتیاط۔ کیونکہ عدت کے بارہ میں احتیاط کو لیا جاوے۔ تھے اور احتیاط یہی کہ تین حیض برت رکھی جاوے۔ وکذا الحرمۃ الغلیظہ یوفد فیہا بالاحتیاط۔ اور یوں ہی حرمت غلیظہ میں احتیاط اختیار کیا وے۔ کیونکہ وہ حال سے خالی نہیں کہ یا تو دو طلاقیں اس عورت کے حق میں حرمت غلیظہ ہوتی

یا بقول امام محمد نہیں ہوئیں لیکن حرمت غلیظہ بہت شدید ہے تو احتیاط یہی کہ وہ نہ مست غلیظہ حرام ہو گئی ہے اور دلیل بھی ایسی کوئی نہیں
 کرتی ہے۔ وللا وجہ الی ما قال۔ اور جو دلیل امام محمد نے بیان کی اسکی کچھ وجہ نہیں ہے۔ فت۔ کیونکہ خلاصہ انکی دلیل کا یہ ہے کہ جو مست
 تطلیق کو مولیٰ کے اعتناق سے غایا اور اعتناق و عتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتناق ہے تو اعتناق کے ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تطلیق
 عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تطلیق کے ہے وہ جسہ عتق کے ہوئی۔ لیکن اس دلیل میں دھوکا ہو گیا۔ لان العتق لو کان
 یقہران الاعتناق لانه علیہ کیونکہ اگر عتق اپنے اعتناق سے مقدار اسوجہ سے ہو کہ اعتناق اسکی علت ہے۔ فالطلاق ایضا یقہران
 التطلیق لانه علیہ۔ تو طلاق بھی اپنی تطلیق سے مقدار ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تطلیق ہے۔ فت۔ وجب تطلیق مقدار عتق ہے
 و طلاق بھی مقدار عتق ہے۔ فیخص زمان۔ تو طلاق و عتق دونوں لگے۔ فت۔ پس اعتناق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا کہ
 خیال کیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق و وصفہ۔ یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اسکو وصف کرنے کے بیان میں ہے۔ فت۔
 واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کا کنایہ ہے جیسے اتر دینا اتنا دینی۔ من قال لا مراہ انت طالق کہنا۔ اور جسے اپنی
 جو دوسے کہنا کہ طلاق اتنی ہے۔ تشبیہ بالا بہام و اسبابہ والو سلمی۔ اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کل کی انگلی و بیچ کی انگلی کے
 ساتھ۔ فت۔ یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہنا کہ تو اتنی طالق ہے۔ فتی ثلث۔ تو تین طلاقیں واقع ہو گئی۔ لان الاشارة بالاصابع
 تقید العلم بالعدد فی مجری العادة اذا اقررت بالعدد المہم۔ کیونکہ جب ہم لفظ اتنی (یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ
 ملاوین تو عادت جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہوتا ہے۔ پس جیسے زبانی الفاظ اسوائے بنائے گئے ہیں کہ انکے زیر تہ
 وہ سرے آدمی کے دل کا قصد معلوم ہو اسی طرح اشارہ و انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسے امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس
 جب آدمی نے کہا کہ اتنی چیز تو کچھ معلوم نہو کہ کتنی قدر اقدار کرتا ہے اور جب اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شہرہ سے زوجہ کو
 کہتا کہ اتنی طلاق سے طالق ہے اور تین انگلیاں اٹھا کر تو معلوم ہو گیا کہ تین طلاق سے طالعہ ہے کہ کیونکہ یہ شمار تین ہم کا بیان دلیل ہے۔ قال
 علیہ السلام الشہر کہذا و کہذا و کہذا الحدیث۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ حدیث اتنا و اتنا و اتنا و اتنا۔ دو تین یا تین کی انگلیاں
 تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کر لیا یعنی یہ مہینہ ۲۹ ہے کہ اٹھا پس آپ نے دس اور دس اور ۹۔ کو تین مرتبہ کیا
 کیا و الحدیث فی الصحیحین عن ابن عمر بنی سلم عن سعد بن مالک بنی ہند عن عائشہ رض۔ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے
 وان اشارہ فی واحدة فتی واحدة وان اشارہ بالثنیین فتی ثنتان لما قلنا۔ اور اگر اسنے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک
 طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا ہو تو یہ دو طلاقیں ہیں دلیل مذکورہ بالا۔ فت۔ یہ کہ اشارہ ملی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ
 انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہو تو فرمایا۔ والاشارة لقع بالمشورة منہا۔ اور اشارہ
 کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے۔ فت۔ یعنی شمار کے لیے کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ وقیل اذا اشار بظہور یافیا لمضمومة منہا۔
 اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا۔ فت۔ یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت
 کی طرف کرے تو جبکہ بند کر لیا ہے وہ تعدد طلاق میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں
 و اذا کان تقع الاشارة بالمشورة منہا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا۔ فت۔ ثلثین کھلی ہوئی اور دو بند تھیں
 تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ قلوا نومی الاشارة بالمضمومتین یصدق ویانہ لا قضا و پس اگر اسنے کہا کہ میں نے بند
 انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو ازراہ دیانت اسکی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ و کذا اذا نومی الاشارة بالکف
 اور یوں ہی جب اسنے تمبیلی سے اشارہ کا قصد کیا۔ فت۔ تو بھی دیانۃ تصدیق ہوگی نہ تضاد۔ حتی یقع فی الاولی ثنتان ویانہ فتی
 پہلی صورت میں ازراہ دیانت کے دو طلاقیں واقع ہو گئی۔ فت۔ کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اسنے بند انگلیوں

اشارہ کا قصد کیا تھا۔ و فی الثانیۃ واحدۃ۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ یعنی جب اسنے ہتھیلی سے قصہ کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیاں اعلیٰ ہوں یا بند ہوں۔ لائے پچھلے لکھنے خلافت الظاہر۔ کیونکہ یہ فعل اس سنی کو مختل کر دیکھن ظاہر کے خلاف ہر اسی واسطے قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرب میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گونا گونا گوں ہوتا ہے ایسی صورت میں محل تامل ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طلاق اتنی ہے یعنی اتنی کہ اشارہ کیا ہو۔ و لو لم یقل یکن۔ اور اگر اسنے اتنے کا لفظ نہیں کیا۔ بلکہ کہا کہ تو طلاق ہے اور انگلیوں سے اشارہ کیا۔ یقع واحدۃ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لائے لم یقرن بالعدد والمہم۔ کیونکہ یہ اشارہ کسی عدد و ہم سے نہیں ثابت ہوتا۔ یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جسکی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار ہوا۔ فیحق الاعتبار بقولہ انت طالق۔ تو خالی انت طالق کہنے کا اعتبار آتی رہے جس سے صرف ایک طلاق حتمی واقع ہوتی ہے۔ و اذا وصفت الطلاق بغير من الزیادۃ والشدۃ۔ اور اگر طلاق کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت سے وصف کیا۔ مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طلاق ہے۔ کان یا ئنا۔ تو طلاق بائن ہوگی۔ مثل ان یقول انت طالق بائن او البتہ۔ مثلاً کہے کہ تو طلاق بائنہ ہے یا طلاق البتہ ہے۔ بئنہ یعنی قطع ہے اور یہ دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ ایسی یاد و تک طلاق ہو جس میں رجعت کا اختیار نہ ہو لیکن یہ گناہ پیش ہے کہ پھر دوبارہ نکاح کا عقد باندھے اور دوسرے یہ کہ تین طلاق ہو جائیں حتیٰ کہ نکاح بھی نہیں کر سکتا جب تک کہ عہد حلالہ نہ کرے۔ وقال النشافی یقع رجعیاً اذا کان بعد الدخول۔ اور نشافی رحمہ نے کہا کہ طلاق جب ہی واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد ایسا کہہ ہو۔ لان الطلاق مشروع معقباً للمرجعۃ وکان وصفہ بالبیونۃ خلاف المشرع فیلغو۔ کیونکہ طلاق اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اسکے پیچھے رجعت ہوسکے تو بائن سے اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع ہے تو یہ وصف لغو ہوگا۔ کہا اذا قال انت طالق علی ان لا رجعیۃ علیک جیسے اگر صریح اسنے کہا کہ تو طلاق ہے اس صورت پر کہ مجھے پیچھے رجعت کا اختیار نہیں ہے۔ تو یہ کہنا لغو ہے اور اسکو رجعت کا اختیار باقی رہے گا اور جب صریح کہنے میں وہ بائنہ نہ ہوئی تو گناہ یہ سے بھی بدرجہ اولیٰ بائنہ نہ ہوگی۔ ولما انه وصفہ بما یستلزم لفظہ۔ اور ہر ایک دلیل یہ ہے کہ اسنے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جسکو خود طلاق مختل ہے۔ یعنی طلاق خود ایسی چیز ہے کہ وہ در بیان میں بالکل حیرائی ڈالتی ہے۔ الاثری ان البیونۃ قبل الدخول وبعد العدد تحصیل ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ غیر دخول میں عدت سے پہلے اور دخول میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل حیرائی واقع ہو جاتی ہے۔ اور بائن کے یہی معنی ہیں تو ظاہر ہوا کہ جس بات کو طلاق خود مختل ہے اسی کو اسنے بیان کیا۔ بالجملة طلاق کے دو مختل ہیں ایک یہ کہ حیرائی ظاہر ہو کہ پھر وصل ہو جاوے دوسرے یہ کہ حیرائی ہو کہ بالکل علیحدگی ہو جاوے۔ فیقول ہذا الوصف یعمین احد المتکلمین۔ پس طلاق کو بائن سے وصف کرنا اسکے دو مختل میں سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب صریح لفظ سے اسکو معین کرے کہ مجھے پیچھے رجعت نہیں ہے تو بھی معتبر ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہیں چاہیہ مسئلہ کرا۔ اسکا جواب دیا کہ۔ مسالہ الرجوعۃ مضمونہ۔ رجعت و مسئلہ منوع ہے۔ یعنی صریح کا یہی اعتبار ہے حتیٰ کہ جب کہا کہ تو طلاق ہے اس صورت پر کہ مجھے پیچھے رجعت نہیں تو یہ قول معتبر ہے۔ فقط واحدۃ بائنۃ اذا لم یکن لہ نیت۔ تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی بشرطیکہ اسکی کچھ نیت نہ ہو۔ او نومی المتکلمین۔ یا اسنے دو طلاق کی نیت کی ہو۔ تو یہی ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اما اذا نومی التکلیف۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی ہو۔ تو یعنی مجھے پیچھے رجعت نہیں اسواسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلالہ کے حلال نہیں رہتی ہے تو قصد کیا کہ تجھے تین طلاق ہیں۔ فتکلیف لما مر من قبل۔ تو اس قول سے تین طلاق واقع ہوگی وجہ اسکے جو سابق میں بیان ہو چکا۔ کہ تین طلاق کالی کی نیت ہو جس سے ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہوتا صحیح ہے اور مترجم نے کچھ اوپر بیان کر دیا کہ بائنہ ہو جانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ تین طلاق پڑیں مترجم کہتا ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ جب اسنے صریح کہا کہ تو طلاق ہے اس بنا پر کہ مجھے پیچھے رجعت نہیں۔ تو نہیں صحیح ہے اور اسواسطے کہ وہ طلاق

کو بابتہ کر سکتا ہو اور یہ نہیں کر سکتا کہ مطلق طلاقہ جبکہ شروع نے رجعی رکھا ہو بلکہ غیر رجعی کرے اور یہاں اسنے مطلق طلاقہ کہہ کر اسکو غیر رجعی کر دیا۔ ہاں اگر یہ کہتا کہ طلاقہ بابتہ ہو یا طلاقہ البتہ یا طلاقہ ثالثہ ہو پھر کہتا کہ مجھے تجھ پر حجت نہیں ہے تو صحیح ہوتا فہم واندہ تھا اعلم بالصواب۔ م۔ ولو عتی لقولہ انت طالق واحدہ وبقولہ یائن او البتہ اخری لقع لفظا یقتان یا نستان۔ اور اگر اسنے انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بابتہ یا البتہ کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقیں بابتہ واقع ہوگی۔ لہذا الوصف یہ صحیح لا جہا را الا یقناع۔ کیونکہ یہ وصف اس لایق ہے کہ اس سے اجتہاد سے طلاق واقع ہو جائے۔ چنانچہ اگر اول سے یون کہے کہ تو بابتہ ہو یا البتہ ہو تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جبکہ حدیث رکابہ بن عبد یزید میں کہہ رکھا کہ اپنی بزدلی سے کہتا تھا کہ تو البتہ ہو اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار تجھے تین طلاق ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ ما فعل اسنے ایک طلاق مراد لی ہو پس جب کہ کہتا کہ ابھی میں نے صرف ایک مراد لی تو حجت کا احتیاج رہا۔ م۔ پھر پہلی رجعی نہیں بلکہ دو دن بابتہ ہوگی۔ وکذا اذا قال انت طالق فحش الشقاق۔ اور اسی طرح اگر کہتا کہ تو طلاقہ فحش طلاق سے ہے۔ تو بھی عورت کو بابتہ طلاق پڑگی اور واضح ہو کہ فحش ہر چیز جو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو تو طلاق جب اعتدال یعنی نہی سے خارج ہوئی تو فحش ہو کہ بابتہ ہوگی۔ البتہ انما وصف بہذا الوصف باعتبار اثرہ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر سے ہے نہ اس سے ہے۔ کیونکہ طلاق کا اثر جدائی مگر ابھی رجعت کے قابل ہے تو جب اسکو فحش کہتے ہیں تو جدائی کو خارج اعتدال سے خارج کیا۔ و ہو البیونہ فی الحال۔ اور وہ فی الحال قطعی جدائی یعنی بابتہ ہو جائے۔ فہما کہ بقولہ یائن۔ تو کو یائون کہتا کہ تو طلاقہ بلاق یائن ہے۔ اگر ہم ہو کہ فحش فحش حد اعتدال سے خارج ہے اور فحش تو انتہا سے دور ہے لہذا ہر دفعہ چاہیے کہ تین طلاق سے متعلقہ بابتہ ہو۔ جو اب یہ کہہ بھی فحش یعنی فحش آتا تو شک نہ ہو لیکن یائن تو قطعی ہے پس اسی حد تک حکم ہوا۔ یہی اصول الفقہ میں مقرر ہوا کہ کذا مکرر لیسرجم فاصفہ۔ م۔ اس طرح اگر کہتا کہ تو طلاقہ بلاق فحش یا بدتر یا بدت بلند یا بدت ہوئی یا بدت لبثی یا بدت بوڑی یا بدت بڑی ہے تو سب میں ایک طلاق یائن ہوگی۔ م۔ چنانچہ مصنف نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا قال انخبت الطلاق او اسوہ۔ لہذا ذکر کیا۔ اور یون ہی جب کہ تو طلاقہ بدت بدت طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہے تو ایک بابتہ ہوگی جو بدتر کہہ یا اسے کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق یعنی جدائی واقع ہونے کا قصہ ہوتا ہے اور یہی یائن کے معنی ہیں۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدنہ۔ اور یون ہی جب کہ کہتا کہ تو طلاقہ بلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بابتہ ہوگی۔ لان الرجعی ہو اسے فیکون البدنہ طلاق الشیطان بابتہ۔ کیونکہ طلاق بدعت رجعی طلاق ہے تو طلاق بدعت اور طلاق شیطان ہی بابتہ طلاق ہوئی۔ و عن ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبدنہ لایکون یا نسا الا بالنیۃ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب کہتا کہ تو طلاق بدعت ہے تو یہ بابتہ طلاق ہوگی مگر نیت کے ساتھ۔ لان البدنہ قد تكون من حیث الایقاع فی حالۃ الحيض۔ کیونکہ طلاق بدعت کبھی حالت حیض میں طلاق واقع کر لے سے ہو جاتی ہے۔ حالانکہ وہ طلاق رجعی ہوتی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی واقعہ تھا جسین حضرت عمر و عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ م۔ فلا بد من النیۃ۔ تو نیت ہونا ضروری ہے کہ جب اس بدعت سے یائن کی نیت ہو یا اثر طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بابتہ ہوگی پس اگر کچھ نیت نہ ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ فافہم۔ م۔ و عن محمد بن احمد اذا قال انت طالق للبدنہ او طلاق الشیطان لیکون رجعیاً۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اگرچہ اسنے کہتا کہ تو طلاقہ بدعت یا طلاق شیطان ہے تو رجعی طلاق ہوگی۔ م۔ امام محمد نے طلاق بدعت میں ابی یوسف سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا۔ لان ہذا الوصف قد یقتضی بالطلاق فی حالۃ الحيض۔ کیونکہ یہ وصف تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ہے۔ کیونکہ حالت حیض میں جان بوجہ طلاق دینا معصیت وابتلع شیطان ہے تو وہ طلاق شیطان و بدعت ہوگی۔ فلا شک فی البدنہ نہ یا شک۔ تو نہ کہہ کہ وہ بدعت کی وجہ سے بابتہ ہونا ثبوت نہیں ہوگا۔

کیونکہ اسکے قول کا معنی اس طرح ہوتا ہے کہ عورت جو وقت حیض سے ہو تو اسکی کوئی ہوتی طلاق اس پر واقع ہو پس طلاق بدعت طلاق
شیطان ہو گئی۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت یا نیت ہو تو بائنت ہوگی۔ جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی حق الفتویٰ ہے وائنت طلاق
اعلم۔ م۔ وکذا اذا قال کاجعل۔ اور یوں ہی جب کہ کہ تو طلاق مانڈ پھاڑے ہے۔ یعنی طلاق مانڈ کہ تو بائنت ہوگی۔
لان التثبیہ یہ یوجب زیادہ لا محالہ کیونکہ ہمارے تشبیہ دینا لا محالہ زیادتی کو موجب ہے۔ پھر زیادتی یا تو ذات میں
ہو یعنی ملاقین تین کرو یا کمتر درجہ یہ کہ وصفت میں زیادتی کرو اور اصول کے موافق ہی متعین ہے خواجہ فرمایا۔ وذلک باثبات
زیادہ الوصف۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصفت میں زیادتی ثابت ہو جائے۔ یعنی طلاق کا وصف جدائی رجعی تھا اس میں زیادتی
یہ کہ جدائی بائنت ہو گئی۔ وکذا اذا قال کاجعل۔ اور یوں ہی جب کہ کہ تو طلاق مانڈ پھاڑے ہے۔ یعنی تو ہمارے مثل طلاق سے طلاق
ہو کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ ہمارے ایک چیز یعنی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہان کہ بیان مانڈ
مشابہ بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہو سکتا ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوا بھی مشابہت ہو سکتی ہے۔
مثلاً جیسے ہمارے بیان سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہر لفظ لکھا کہ۔ و قال ابو یوسف صحت یکون جیسا
لان کاجعل شئی واحد فکان تشبیہ ہر ماہ فی لفظ واحد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ ہمارے ایک چیز ہے تو ہمارے
کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے ایک لفظ ہونے میں ہوتی ہے۔ اور شاید زیادتی کی وجہ سے اس شخص کے کچھ تشبیہ نہیں کی تو حاکم نے شروع سے
تشبیہ کے وجود دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے ہمارے کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک لفظ ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ
ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوگی اور اگر اسے کہہ کر میری نیت طلاق بائنت تھی یا کہ نہ میں۔ نے مخفی و زیادتی میں
مشابہت لی ہو تو بائنت ہو جائیگی۔ فائدہ عالی انہم۔ حاکم شہید رحمہ کی کتاب کافی میں جو جملہ کتب ظاہر الراء کے ہر لکھا کہ اگر
کہا کہ تو طلاق اکثر الطلاق ہو تو تین ملاقین ہو اور کم میں قاضی تصدیق نہ کرے گا جبکہ کہ میری مراد ایک طلاق تھی۔ مع۔ اور اگر
وہ کا دعویٰ کرے تو تصدیق ہونا چاہیے۔ م۔ اور اگر کہہ کہ اکل الطلاق یا شہر الطلاق ہے تو ایک درجہ ہے اور اگر کہہ کہ تو طلاق
بطلاق جکا طول اتنا اور عرض اتنا ہو تو ایک بائنت ہے اور تین ملاقین ہونگی اگرچہ نیت کی ہو۔ اور اگر کہہ کہ تو طلاق حسن الطلاق
وغیر الطلاق واعدل الطلاق وفضل الطلاق ہو تو ایک طلاق بر وقت صحت ہر اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق صحت
اسپہ اپنے وقت پر ہیں۔ اور مختصر الطلاق دی میں ہے کہ اگر کہہ کہ تو طلاق طلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالہ حیض میں دی ہو۔
تو اور ابن سناء میں ہے کہ تو طلاق تبع الطلاق ہو تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی و امام محمد کے نزدیک بائنت ہے اور تین کی نیت بھی جائز
ہے۔ مع۔ و لو قال لہا انت طالق اشد الطلاق۔ اور اگر عورت سے کہہ کہ تو طلاق اشد الطلاق ہے۔ او کالفت۔ یا مانڈ پھاڑا
او طلاق لیت۔ یا بھر گھر۔ فہی واحدة بائنت۔ تو یہ ایک طلاق بائنت ہے۔ الا ان تروی ثلثا۔ مگر انکے مرنے تین طلاق کی نیت
کی ہو۔ تو تین ملاقین واقع ہوگی۔ ف۔ پس بیان تین لفظ میں اول اشد طلاق۔ دوم کالفت مانڈ پھاڑا۔ سوم گھر بھر کی۔
اما الاول فلاتہ وصفہ بالشدۃ۔ اول یعنی اشد میں یہ حکم اس واسطے کہ اسنے طلاق کو شدت کا وصف کیا۔ ف۔ پس اعتدال
میں شدت کے معنی مضبوطی و محکم کے ہیں پس طلاق شدید کے معنی طلاق۔ مضبوط و محکم۔ و ہوا لہا ثن۔ یہی طلاق بائنت ہے۔ لائنت
لا یحتمل الانتقاض والا رتھاض۔ کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی، اما الرجعی فیجوز۔ اور رجعی طلاق قابل
ٹوٹنے کے ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں جد کیا پھر عا یا رجوع کر لیا۔ تو رجعی یہ کہ نیت ہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ دار اسکا
اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہ ہو۔ تو تین ملاقین بھی بدعت کا ولی ایسی ہی ہیں بلکہ انہیں تو حالہ ضروری لہذا بیان تین ملاقین
کی نیت بھی صحیح ہے اگر کہہ کہ نہ صحیح ہوگی جبکہ لفظ مفرد ہے۔ جواب یہ کہ۔ انما لفظ نیتہ الثالث لہذا کہ المصداق۔ تین ملاقین کی
نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اسنے لفظ مصدر ذکر کیا ہے۔ یعنی اشد الطلاق۔ میں طلاق نہ کہ عا یا فعلی ہذا اگر یوں کہہ کہ تو بائنت

شہیدہ ہو تو صرف ایک بائندہ واقع ہوتا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک علی در
جبکہ منقطع بسبب طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائندہ بیک طلاق ہو۔ پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا شدہ الطلاق دو صورتوں کو محمل ہوا اور
ایک ادنیٰ درجہ ہو کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہو اور اگر اسنے اعلیٰ کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح ہے۔ یہ تو لفظ اول
کا بیان تھا۔ واما الثانی۔ رہا بیان دوم۔ یعنی مانند ہزار۔ فلا تم قدریرا دہذا التشبیہ فی القوۃ تارة وفي العدد
اخری۔ تو اسوجہ سے کہ مراد ایسے قول سے کہی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ قوت کی مثال یہ کہ۔
یقال ہو الف رجل۔ بولتے ہیں کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ ویرا دہ القوۃ۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہے۔ قوت اور عدد
کی تشبیہ خود ظاہر ہے۔ غرض کہ طلاق مانند ہزار ہے اس میں دو وزن احتمال ہیں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہے۔ اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت کم
ماند ہزار کے ہے۔ صحیح نیتہ الامریں۔ تو دو وزن کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔ اگر اسنے اس سے کہی کہ تیری نیت یہ کہ قوی طلاق ہے تو ایک
طلاق بائندہ واقع ہوگی جو ایسی قوی ہے کہ ٹوٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائندہ واقع ہو تو اس سے رجعت کا اختیار نہیں ہوتا۔ پس
وہ طلاق کی حسب الدیٰ بین قوی ہے۔ اور اگر اسنے کہا کہ تیری مراد کثرت مانند ہزار تھی تو تین طلاقیں واقع ہوگی۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ
نیت ہو۔ وغیرہ فقہ انہما۔ اور نیت کچھ نہونے کے وقت۔ شکست اقلہما۔ دو وزن میں سے کثرت کا ثبوت ہوگا۔ اور
ایک طلاق بائندہ کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہے اور تین طلاق سے منقطع ہونا مشکوک ہے۔ وطن چھوڑا نہ واقع اثلث عند
عدم النیت لانه عد فی ادبہ التشبیہ فی العدد وظاہر۔ اور امام محمد سے تو اور میں روایت ہے کہ کچھ نیت نہونے کی صورت میں
تین طلاق واقع ہونگی کیونکہ ہزار تو عدد ہے پس ظاہر یہ کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے۔ اور حالات ظاہر یہ کہ قوت میں تشبیہ مراد ہے۔ لیکن
ظاہر پر عمل واجب ہے جب تک کوئی مانع نہیں ہیں طلاق ہوگی۔ کہا اذا قال انت طالق کعد الف۔ جیسے کسی نے کہا کہ
تو طلاق مانند ہزار ہے تو اسے اس وقت۔ تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ طلاق مانند ہزار ہے تو
ہوگا۔ یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ واما الثالث۔ رہا لفظ سوم۔ کہ کچھ طلاق۔ فلان انشی قدریرا لایست لعدہ فی نفسه تو
ایک لکھتے۔ تو ایک بائندہ تین طلاقوں کی نیت اسو سے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک چیز تمام کہ کٹھری کو بھر لیتی ہے اس جہت سے کہ وہ چیز تمام
ذات سے بہت بڑی ہے اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کو کٹھری کو بھر دی ہے۔ تو محمل ہو کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہو یا کثرت مراد
ہو۔ قاضی فولک قوی صحت نیتہ۔ تو دو وزن میں سے جسکی نیت ہو صحیح ہے۔ پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہو تو وہ ایک طلاق
بائندہ ہے اور اگر کثرت مراد ہو تو تین طلاقیں ہیں۔ کیونکہ بھر پور کا لحاظ کر کے یہ گنجائش نہیں کہ تین سے کم لجاوین اسواسطہ کہ بھر پور
طلاقیں تین ہیں۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ وغیرہ اعدام النیت ثبوت الاقل۔ اور نیت ندارد ہونے
کی صورت میں جو کثرت ہو وہ ثابت ہوگی۔ یعنی تین طلاق منقطع سے کہ ایک طلاق بائندہ ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکورہ بالا
صورتوں میں تشبیہ شدیدہ یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اسنے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اسکی جزئیات
بیان کر کے تین بہت طویل کلام ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے راجع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابو حنیفہ واسکے اصحاب کا موافق اختلافات
اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر نکالنا آسان ہو جاوے۔ ثم الاول عند ابی حنیفہ راجع
بہر قاعدہ کلیہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ۔ انتہی تشبیہ الطلاق لشیء یقع یا یثبت اسی شئی کا تشبیہ ہے۔ جب اسنے طلاق
کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ کیا تو طلاق بائن واقع ہوگی خواہ تشبیہ یہ یعنی میں سے تشبیہ دی ہو کوئی چیز ہو۔ فبذات خود عظیم و کثیر
وغیرہ ہو یا حقیر و قلیل وغیرہ ہو۔ کہ کہ اعظم اولم ینکر۔ خواہ اسنے بڑائی کو بیان کیا ہو یا کیا ہو۔ یعنی خواہ کہ اسنے طلاق
مثلاً بزرگی پہاڑ کے یا بچے طلاق مثلاً بڑائی کچھوٹی کے سر کے یا بڑائی و بزرگی کا نام نہ یا صرف مثلاً پہاڑ یا مثل سر چوٹی کے کہا
خواہ وہ چیز کو تین میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ لہذا مرست ان التشبیہ لقیضی۔ یادہ وصفت۔ اسکی وجہ وہ ہے جو سابق میں

گزری کہ تشبیہ دینا ضرور ایک ذریعہ
درستہ کی حالت یہ کہ طلاق زوجی یعنی

ان ذکر العظم کیون یا کتا والا فلا۔ اور

کات المشبه یہ۔ چاہے تشبیہ یہ کوئی چیز ہو

ہوگی پس تشبیہ اگرچہ حیوانی کے سر سے ہر گز بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا۔ انفرص لفظ بزرگی کے معنی زن فردہ ہے۔ لان اس تشبیہ

قرہ کیون فی التوحید علی التجرید۔ کیونکہ تشبیہ کسی نقطہ کی طرف ہونے میں بنا برتیر کے ہوتی ہوتی مثلاً پہاڑ سے تشبیہ دی

در مقصود یہ کہ جیسے نیچے سے اوپر تک پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح طلاق بھی ایک فرد ہے۔ پھر پہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی ہوتی

تھی اس سے بڑید کر لی یعنی جس خیال سے تشبیہ دی اس وقت لحاظ میں پہاڑ کہ بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی

خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں پڑتا تو بزرگی کا ذکر ضرور ہے۔ اما ذکر

لعظم فلا یا ذلہ لا محالہ۔ بڑائی کا ذکر فلا محالہ زیادتی کے واسطے ہوگا۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف

پہاڑ کا ملحوظ نہ ہونا معلوم کر کے تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائیگا فلا محالہ کہا جاوے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ

دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ اس طلاق پر ناظر ہو گئی۔ فافہم۔ م۔ وغیرہ فرم ان کات المشبه بہ مما یوصف بالاعظم

عند الناس یقع باننا۔ اور زفر فرم کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی

سے موصوف ہو (جیسے پہاڑ) تو طلاق بابتہ واقع ہوگی۔ قاضی ہی حکم کرے گا اگرچہ اس شخص نے اسکو چھوڑا و معتبر سمجھا ہو۔

والا فہو رجعی۔ اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اسکی تشبیہ سے طلاق زوجی رہیگی۔

لیکن یہ کہنا لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لفظ کا کیا جسکا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ حالانکہ فائدہ برہمبول کرنا اصل ہے

علاوہ اسکے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرور حاصل ہوا حتیٰ کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے ہر چہ

مفتی مرحوم نے رایگان کر دی۔ غفر اللہ تعالیٰ لہ لہ بفضلہ المہم و ہوا رحمہ الراحمین۔ پھر سب تو بیان کیا اور شاگرد ارشد جناب

امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ قیل محمد مع ابی حنیفہ رحم وقیل مع ابی یوسف م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے

استاد امام اجل ابو حنیفہ رحم کے ساتھ تین یعنی جو امام رحم کا قول وہی امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی

امام ابو یوسف کے ساتھ تین م۔ قول دوم انہو۔ بیانہ فی قولہ مثل راس الابرہ مثل عظم راس الابرہ مثل عظم راس الابرہ مثل عظم راس الابرہ

عظم راس الابرہ۔ اس اختلاف کا خلاصہ اس قول میں کہ تو طلاق مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے یا مثل پہاڑ کے

یا مثل بڑائی پہاڑ کے ہوتی۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اس طرح کہ جب اسنے کہا کہ تو طلاق

مثل سوئی کے سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بابت ہے اور ابو یوسف و زفر کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سر سوئی

کے بڑائی کے مثل تو طلاق ہے تو اسنے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک طلاق بابت ہے اور زفر کے نزدیک

رجعی کیونکہ سر سوئی لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے۔ اور جب کہا کہ تو طلاق مثل پہاڑ کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر کے نزدیک

بابت ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاید تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو۔ اور جب کہا کہ تو طلاق مثل بزرگی پہاڑ کے

ہے تو سب کے نزدیک طلاق بابتہ ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک صرف تشبیہ سے بابتہ ہوگی اور زفر کے نزدیک پہاڑ

کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی میں تشبیہ صحیح ہے۔ جمع۔ اور یہ سب اس وقت ہوگا

اسکی کچھ نیت نہ ہو اور اگر اسنے نیت طلاق کی نیت کی تو صحیح ہے اور زفر میں ہے کہ تو طلاق مثل برکت کے ہے امام ابو حنیفہ کے

نزدیک بابتہ ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں مشابہت لی تو صحیح ہے اور اگر سردی میں تو بابتہ ہے۔ اس مسئلہ سے ظاہر ہوا

میں مذکورہ طلاق کہ عدالت کے

شدیدہ ہر تصرف ایک بائندہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر کسی کا حیا و سہ کے مطلقاً ساتھ ادراہ یعنی کے بچنے پر فتنہ جبکہ منقطع بے طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائندہ ایک طلاق ہو۔ پس جب کلام منقطع شدہ بق منقطع سے کہ غیر مدخل کو طلاق دی ایک ادنیٰ درجہ ہو کہ اس سے کہ نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہو اور اگر اسنے اعلیٰ کوئی من مہین رہتا ہو۔ ولو قال انت طالق کا ساتھ بچنے والا خدشہ۔ اور اگر غیر مدخل سے کہ نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہو اور اگر اسنے اعلیٰ کوئی من مہین رہتا ہو۔ ولو قال انت طالق کہی۔ او بعد ہا واحده۔ یا ایک جسکے بعد ایک ہر وقت واحده۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی فتنہ۔ اور ایک طلاق دیگر خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی۔ اور دونوں صورتوں کی حالت یہ ہر کہ دونوں میں اسنے دو دفعہ واحده ذکر کیا اور اول صورت واحده قبل واحده۔ اور دوسری صورت واحده بعد ہا واحده۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کلمہ طلاق ہی لیکن اول میں کوئی ضمیر نہیں اور دوم میں بعد کے ساتھ ضمیر ہو اور اول صورت کے معنی یہ ہیں تو طلاق واحده ہی قبل واحده کے کہ گواہتا ہے کہ طلاق واحده تجھے ایسی حالت میں پڑی کہ جو واحده تجھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحده کر دی گئی۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ واحده ملی اسکے بعد واحده دوسری ملی۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو جانتا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ یہاں ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیے۔ والا حاصل انہ متی ذکر شدہ ہیں۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اسنے دو چیزیں ذکر کیں فتنہ جیسے یہاں واحده اور واحده دونوں کو ذکر کیا۔ وادخل بینہما حرف التثنية۔ اور دونوں کے بیچ میں لفظ ظرف لایا فتنہ جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے یہاں ظاہر ہو۔ ان فقرہ ہا ہا والکنا تہ کان صنفہ لئلا یؤثر۔ اور اگر کوئی گواہ کے ساتھ ملا یا تہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں مذکور ہو فتنہ جیسے دوسری صورت میں کہ اسکا کلمہ بعد ہا واحده۔ دونوں واحده کے بیچ میں بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملا کر لایا تو بعد ہا صفت دوسری واحده کی ہی یعنی دوسری طلاق واحده ایسی ہر کہ وہ بعد کو واقع ہوئی۔ اسکی مثالیں اور بھی ہیں۔ کہ قولہ جاؤنی زید قبلہ عمرو۔ جیسے کہ کوئی آیا زید قبل اسکے عمرو۔ یعنی عمرو کا آنا اس صفت سے ہر کہ وہ قبل آیا ہو تو حاصل یہ ہوا کہ عمرو پہلے آیا پھر زید آیا۔ لہذا انت واحده بعد ہا واحده۔ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پیچھے ہو گئی تو ظاہر ہو کہ پہلی نیت ہوگی جبکہ غیر مدخل ہو یہ تو صفت کہ ظرف کے ساتھ ہا کہ گنا یہ ملائی ہو۔ وان لم یقر نہا ہا والکنا تہ کان صنفہ لئلا یؤثر۔ اور اگر اسنے ظرف کے ساتھ ہا کہ گنا یہ نہیں ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہو۔ کہ قولہ جاؤنی زید قبل عمرو۔ جیسے آیا میرے پاس زید قبل عمرو کے فتنہ یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہر کہ عمرو سے قبل ہو۔ پس مسئلہ کی اول صورت میں انت طلاق جو قبل واحده۔ یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں تجھے طلاق واحده ایسی دیتا ہوں جو دوسری واحده سے اول کر دی۔ گویا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہو تو یہ اس سے اول کر دی۔ لیکن یہ خوب ظاہر ہو کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بائندہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو اسکا مطالب یہ ہو کہ میں ایک طلاق کو زمانہ ماضی میں کر کے اس سے قبل ایک طلاق دیگر پھر اؤں۔ وایضاً الطلاق فی الماضی ایضاً فی الحال۔ اور زمانہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہو فتنہ کیونکہ طلاق تو کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بنانا نہ دیکھ دینے کہ میں کہتے بلکہ بالفعل ایک حیدائی پیدا کرنے کا نام ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر زمانہ ماضی میں وی ہوتی تو عورت غیر مدخل بھی بائندہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقل وہ ابھی ایقل ہو تو ماضی کرنا جہالت ہو۔ لان الاستناد لیس فی وسعہ۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اسکی طاقت سے خارج ہو۔ فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحده قبل واحده صنفہ لئلا یؤثر۔ تو قبل ہونا جو اسکے قول انت طالق واحده قبل واحده میں مفہوم ہو وہ واحده اول کی صفت ہے فتنہ یعنی میں اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہوں جو واحده سے پہلے ہو۔ یعنی اسکو زمانہ ماضی میں کیے دیتا ہوں۔ حالانکہ معلوم ہوا تھا

کہ یہ بہالت ہر وہ زمانہ ماضی میں
تقیین بالاولی فلا تقع الثانیۃ۔
صورت یعنی واحدہ بعد واحدہ۔ تو فرمایا کہ۔
واحدہ میں مضمون ہر وہ اخیر واحدہ کی صفت ہوتی ہے۔

پہلے ایک ہوئی۔ فصلاحت الیہ بالاولی۔ تو اول واحدہ کے ساتھ عورت بانٹہ ہو گئی۔ فـ پس بعد والی بیکار ہو گئی۔ اس
ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدہ قبل واحدہ کے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہو اور دوسری صورت میں وہ واحدہ
واقع ہوئی جو بعد کے قبل ہو۔ یہ طبعاً ہے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ پڑتی ہے اور یہی وجہ
ایک ہی سے بانٹہ ہو کر دوسری باطل ہوئی۔ ولوقال انت طالق واحدہ قبلہا واحدہ تقع ثنتان۔ اور اگر اسنے کہا
کہ تو طالق واحدہ جسکے قبل واحدہ ہو تو وہ طلاق پڑ جاوے گی۔ لان الکلیۃ حصۃ لثانیۃ۔ کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی
ہے۔ لا تصالحا بحرث الثانیۃ۔ کیونکہ قبل کے ساتھ ہر کسبہ متصل ہوتی ہے۔ تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق
ہو۔ حالانکہ یہ واحدہ بافضل ہے۔ فاقضی الیہا فی الماضی۔ تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہو چکی۔ وایضا
فی الحال۔ اور خود زمانہ حال میں پڑی۔ فغیر ان الایضاع فی الماضی الایضاع فی الحال ایضا۔ لیکن طلاق کی ضمان ایسی
ہو کہ اسکا ماضی میں واقع ہونا ہی کہ حال میں واقع ہو۔ تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی۔ اور طلاق
خود موجود ہو۔ فقہر ثانی فقہ حاکم۔ تو دونوں لیکن پس دونوں واقع ہو جاوے گی۔ فـ جیسے غیر مذکور سے کہنا کہ تھوڑا سا
فی الحال میں تو دونوں واقع ہیں۔ وکنہ اذا قال انت طالق واحدہ بعد واحدہ تقع ثنتان۔ یونہی اگر کہہ کہ تو طالق
واحدہ بعد واحدہ تو دونوں واقع ہو گئی۔ فـ کیونکہ جب اسنے شروع کیا کہنا کہ تو طالق واحدہ۔ تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن
کہا کہ یہ واحدہ بعد واحدہ ہو تو وہ باضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہ ہوگی بلکہ حال میں آوے گی تو دونوں لیکن۔ لان البعد
حصۃ للاولی۔ کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے۔ فـ سو اسی اصل مذکور کیونکہ طرف کے ساتھ ضمیر متصل بنیاد ہے۔ اسلئے کہ
واحدہ بعد واحدہ کے ہیں یعنی کہ یہ واحدہ ایسی ہو جو ایک کے بعد ہو تو پہلے دراصل وہ ایک ہو اور بعد یہ واحدہ ہو۔ فاقضی الایضاع
الواحدہ فی الحال۔ تو کلام مقتضی ہو اگر فی الحال ایک واقع ہو۔ وایضاع الاخری قبل ہر۔ اور اس سے پہلے دوسری
واقع ہو۔ لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے۔ فقہر ثانی۔ تو دونوں طلاق
لیکن فـ کہ اسنے کہا کہ فی الحال تھوڑا سا دو طلاقیں ہیں۔ ولوقال انت طالق واحدہ مع واحدہ او مہما واحدہ
تقع ثنتان۔ اور اگر اسنے غیر مذکور کہنا کہ تو طالق واحدہ مع واحدہ ہو یا تو طالق واحدہ کہ اسکے ساتھ ہی واحدہ ہو تو وہ دو طلاقیں
واقع ہوگی۔ لان کلمۃ مع للقران۔ کیونکہ حرف مع واسطے ملنے کے ہوتا ہے۔ فـ جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی۔
وعن ابی یوسف فی قولہ مہما واحدہ تقع واحدہ۔ اور امام ابو یوسف سے تو اور میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالق
کہ اسکے ساتھ میں واحدہ ہو تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الکنا فی مقتضی سبقت الیکنی عہدہ لا محالہ۔ اسواسلئے کہ کنا یہ مقتضی
ہوتا ہے کہ جس چیز سے کنا ہے وہ لا محالہ سابق موجود ہو جاوے۔ فـ یعنی مہما میں ضمیر ہر اور ضمیر کلمۃ مہما ہر تو مرجع پہلے موجود
ہو جب اسکی طرف ضمیر راجع ہو پھر اسکے ساتھ دوسری واحدہ ہو لیکن غیر مذکور تو پہلی طلاق سے بانٹہ ہو چکی پس وہی واقع ہوگی۔ اور
یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرنا جب ممکن ہو کہ وہ چیز موجود ہو۔ تب اسکے ساتھ میں دوسری ہو۔ لیکن جواب یہ ہے کہ خیال و قصد
میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں۔ مثلاً مجھے خیال کیا کہ اپنے کپڑے کے انکلی کے ساتھ پن۔ پتہ کی انکلی ہا کر اٹھاؤں پھر
مجھے دونوں کے ساتھ اٹھاؤں تو صحیح ہے۔ فافہم۔ م۔ یہ سب حکم غیر مذکور میں ہے۔ وفی المذخول بہا تقع ثنتان فی الوجہ کلہا۔ اور

شہید ہو تو صرف ایک بابت واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلق ہو جانے کے بعد دوبارہ طلاق ہو جائے تو یہ صحیح ہے۔ مگر اگر ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔

جبکہ منقطع بہ طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بابت ایک طلاق ہو۔ پس جب کلام مطلق ہو تو ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔

ایک ادنیٰ درجہ ہو کہ اس سے کہ نہیں ہو سکتا قویٰ شعور۔ یہاں تک کہ اگر ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔

واحدہ عند الیٰ حدیثہ و قال لا یقع ثلثان۔ نو ابو حنیفہ کہ ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر ایک مرتبہ طلاق ہو جائے تو دوبارہ طلاق کی نیت صحیح نہ ہو۔

واقع ہوئی۔ اس پر اختلاف اس صورت میں ہے کہ شرط کو مقدم بیان کیا اور جزاء کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تیری جزاء یہ کہ تجھے ایک طلاق اور ایک طلاق ہو اور اگر شرط کو مؤخر کیا یعنی۔ ولو قال لہا انت طالق واحدہ و واحدہ الن دخلت الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طالق واحدہ اور واحدہ ہو اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی۔ فدخلت۔ پھر وہ عورت غیر مذکورہ اس گھر میں گئی۔ طلاق ثلثین بالا جماع۔ تو بالا جماع وہ دونوں طلاقیں سے طالق ہو جائیگی۔ پس معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے کہ جب شرط کو مقدم لایا ہے۔ لہذا ان حرفت الواو للجمع المطلق۔ صاحبین کی دلیل (دونوں طلاقیں واقع ہونے ہیں) یہ کہ حرف واو (اور) تو مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہو گئیں خواہ معاً ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونوں ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہے اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہے۔ مگر اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آئے کا فعل دونوں سے ثابت ہوا اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ دونوں کس طرح آئے ہیں مگر چاہے جس طرح آئے ہوں یہ کہنا صحیح ہے کہ زید و خالد آئے۔ اسی قاعدہ پر چلنے لگا کہ آیت و ضرور بین اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فاعساوا و علموا وایکم اے المرافئ و اسوا الخ۔ یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور یہ نہیں کہ فایکم الی المرافئ فاسوا۔ فابن نہیں ہے جسکے معنی یکے بعد دیگرے ہر قاصد حاصل یہ نکلا کہ ضرور بین منھ دھونا و ہاتھ دھونا و سر کا مسح و پاؤں دھونا یہ سب جمع کرو و چاہے جسکو مقدم کرو و چاہے جسکو مؤخر کرو بان ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہے لیکن اگر دریا میں غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھوئے تو بھی ضرور ہو گیا اور اہل لغت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا کہ واو مطلق جمع کے واسطے ہے۔ فتعلقین جملہ تو دونوں طلاقیں جمع ہو کر مطلق ہو گئی۔ یعنی اگر گھر میں گئی تو تجھے دو طلاقیں ہیں۔ او اخر البشرط۔ یا اسے شرط کہ پیچھے کر دیا۔ کہ تجھے ایک طلاق اور ایک طلاق ہو اگر تو گھر میں گئی تو بالا جماع دونوں واقع ہوتی ہیں۔ یوں ہی شرط کو مقدم کرنے میں دونوں جمع ہو گئی۔ لہذا ان الجمع المطلق تحت القرآن والمرثوب۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع تو متصل ہے کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہوتی ہے۔ پھر تھے اسکو ساتھ ہی مجموعہ کیونکہ لیا بلکہ یوں کہو کہ احتمال ہے کہ بشرط گھر میں جانے کے دونوں طلاقیں ساتھ ہی جمع ہو جاوے یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہو جائے تو جمع ہونا دونوں طرح ہو جائیگا۔ فعلى اعتبار الاول لایقع ثلثان۔ پس اگر اول طریقہ کو اعتبار کرو تو دونوں واقع ہو جائے و علی اعتبار الثانی لایقع الا واحدہ۔ اور دوسرے طریقہ کو اعتبار کرنے پر صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ ہت۔ کیونکہ عورت غیر مذکورہ جو تو جب ایک پہلے واقع ہو گئی تو وہ بابت ہو گئی اب دوسری کا عمل نہیں رہا۔ کہا اذا انجز بہا۔ الما فہی۔ جیسے اس لفظ کے الفاظ فی الحال دیدے۔ یعنی بیرون شرط کے کہا کہ تو طالق واحدہ و واحدہ ہو تو دونوں کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی اور شاید کہ دونوں اعتباروں کی تصحیح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھے دو کا مجموعہ ہو تو دونوں واقع ہو گئی اور اگر کہے کہ تجھے ایک بعد ایک کے ہر تو ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہر حال واقع ہوگی رہی دوسری تو آمین شک ہے۔ فلا یقع الا واحدہ علی الواحدہ بالشک۔ تو ایک سے زیادہ ہوجہ شک کے نہیں واقع ہو سکتی۔ بخلاف اذا اخر البشرط۔ بہ ثلاثا اسکے جبکہ اسے شرط کو مؤخر کیا۔ فہی۔ اور

کہ تو طلاق واحدہ و واحدہ ہر بشرطیکہ تو اس گھر میں جاوے یا اگر تو اس گھر میں جاوے۔ لائنہ متغیر صدر الکلام۔ کیونکہ شرط تو اس کے کلام کو میل دینے والی ہے۔ تو جب کہ کہ تو طلاق ہر تو یہ طلاق واقع ہو جاتی مگر جب اسے شرط ملائی تو ابھی نہیں واقع ہوگی۔ فیہما فیہما
الاول علیہ۔ پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی۔ جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی
اور دوسری طلاق اسکے اور شرط کے درمیان ہے وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونوں اسی شرط پر ہو گئیں۔ فیہما فیہما۔ لائنہ
سہلہ ہی واقع ہوگی۔ ولا متغیر فیہما اذا قدم الشرط فلم یثبوت۔ اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی
نہیں ہے تو طلاق کسی شرط پر متوقف نہیں ہے۔ یعنی جب کہ کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طلاق واحدہ و واحدہ ہر تو شرط
پائے جانے کے بعد گویا اسے کہا کہ اب تو واحدہ و واحدہ ہے پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر متوقف نہیں ہیں تو اس
واقع ہوگی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہیں رہا۔ اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو کلام اول یہ کہ تو طلاق واحدہ و واحدہ
ہر تو یہ طلاق ابھی واقع ہو جاتی مگر جب کہ کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو واقع ہونا متوقف نہ ہو گیا اور جب اول واحدہ
متوقف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں متوقف ہیں تو جب
داخل ہوگی دونوں واقع ہو جائیں گی۔ یہ حرف و او کا عطف تھا جہاں جمع کے معنی ہیں۔ ولو عطف بحرف الفاء۔ اور اگر
حرف فار سے عطف کیا۔ یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تو طلاق واحدہ
پس واحدہ ہے تو اس میں اختلاف الروایۃ ہے۔ فهو علی ہذا الخلاف فیما ذکر الکفرخی۔ چنانچہ کفرخی کی نقل میں یہ بھی بائنا
نہ کو رہ بالا حرف چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہوگی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے۔ اور امام کے نزدیک اگر شرط
کو مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہوگی۔ بیان یہ نقل خلاف حمل ہے۔ وفکر الفقہ ابو الیث انہ یقع واحدہ
بالاتفاق لان الفاء للتعقیب۔ اور فقہ ابو الیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ حرف فار
لتعقیب کے لیے ہے حرف جب کہ کہ تو واحدہ فواحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہے اگر گھر میں جاوے۔ اسکے معنی یہ کہ واحدہ ہے اس کے
پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بتعقیب ہے۔ تو جب گھر میں جالے پر اول واحدہ واقع ہو گئی تو بائنا ہو جانے سے دوسری طلاق کا محل
نہیں رہا پس ایک ہی واقع ہوگی۔ فهو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ کیونکہ بیان جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے فہم
دم۔ واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو قسمین کین قسم اول طلاق صریح اور اسکو بیان تک بیان کیا۔ اب دوسری قسم کا بیان
شروع کیا۔ واما الضرب الثانی۔ وہو الکنا یاات ملائق ہما الطلاق الا بالنیۃ او بدلائل الحال۔ اور یہی دوسری
طلاق اور وہی کنایات ہیں تو اس سے طلاق نہیں واقع ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ۔ یعنی وہ شخص
کنایہ کے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت میں یہ لفظ بولا ہے وہ حالت بتلاتی ہے کہ اس سے طلاق مقصود ہے تو قاضی حکم کرے گا کہ
طلاق واقع ہو گئی ورنہ خالی لفظ سے نہیں واقع ہوگی۔ لائنہ متغیر موضوعہ للطلاق۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ الفاظ کنایات کچھ طلاق
کے واسطے موضوع نہیں ہیں۔ بل محکمہ وغیرہ۔ بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونوں کو محتمل ہیں۔ شاید طلاق مراد
اور شاید دیگر معنی۔ فلا بد من التعمین او دلالت۔ پس ضرور ہوا کہ تعین ہو یا تعین پر دلالت ہو۔ یعنی نیت کے لیے کہ نیت
پر معنی مراد لیے یا ایسی حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جو مردین جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس
جھگڑے سے یہی بہتر کہ تو مجھے طلاق دیدے۔ مرد نے کہا کہ تجھے یہی راہ چلنا چاہیے ہے طلاق کی کیا ضرورت ہے۔ عورت نے کہا
کہ مجھے سوا اسے راہ کے سیدھی راہ نہیں معلوم تھی تو میں جانتی ہوں کہ سوا اسے طلاق کے اس روز کے جھگڑے سے بچاؤ
نہیں۔ مرد نے کہا کہ اچھا چل تو جا کر اپنا ٹھکانا کہ۔ یا جاپانی راہ۔ یا نازا کے الفاظ کے لیے یہ حالت دلیل ہو کہ اس سے
طلاق کے معنی لیے ہیں۔ اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہیں بلکہ کبھی ایک زبان میں وہ کنا یہ طلاق ہوتا ہے اور دوسری

تربان میں بے محاورہ ہونے سے نہیں ہوتا فافظہ۔ م۔ قال وہی علی ضربین منها ثلثۃ الفاظ یقع بہا طلاق رجعی و
 لا یقع بہا الا واحدة۔ قدری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہیں ازاجل (رجعیات میں) تین الفاظ زن جس سے رجعی طلاق
 پڑتی ہے اور اسے سوائے ایک طلاق رجعی کے زائد نہیں واقع ہوتی ہے۔ وہی قولہ اعتدی واستبری رجحک وانست
 واحدة۔ اور یہ تین الفاظ یہ زن اول تو اعتداد کر اور دوم تو اپنے رحم کا اعتبار کر اور سوم تو واحدہ ہے۔ اما الاول۔ بیان
 لفظ اول فت۔ یعنی تو اعتداد کر لکنا یہ طلاق ہے۔ فلانہما مستعمل الاعتداد عن النکاح و تحتل اعتداد لہم اللہ تعالیٰ
 سو اسوئلے کہ یہ نکاح سے اعتداد کو محتمل ہے اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے اعتداد کو محتمل ہے۔ کیونکہ اعتداد کے معنی یہی
 شمار کرنا یا کسی محاورہ ہو گیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہی مراد ہے یا اللہ تعالیٰ کی نعمتیں شمار
 کرنا مراد لیا۔ بلکہ شاید یہی معنی ہوں کہ تو میرے احسانات کو شمار کر۔ ہاں اگر باہمی جھگڑے میں کہ تو عدت نکاح کے معنی نہ
 ہو گئے۔ فان فوی الاول تعیین نہیتم۔ پھر اگر اسے عدت نکاح کے معنی مراد ہے تو اسکی غیبت سے یہ معنی متعین ہو گئے۔
 فت پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اسنے گویا یہ کہا کہ نکاح کی عدت کر۔ فیقتضی طلاقاً سابقاً۔ پس
 مقتضی ہے کہ سابق میں طلاق پڑی فت جبکی عدت بیٹھ۔ والطلاق یعقب الرجعة۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت
 اسکے پیچھے لگی ہے۔ یعنی چاہے رجعت کر لے لہذا رجعت کا اختیار ہوا۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول میں مقرر ہوا کہ شرع میں
 جب حکم ہوا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہے بغیر دوسری چیز کے پورا نہیں ہو سکتا تو یہ حکم اپنے اقتضات دوسری چیز کا حکم
 پورا کرنا ہے۔ مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت میں فرض ہے اور یہ نہیں کہا کہ کام کان کو چھوڑ کر جانا پھر وہاں نماز پڑھنا فرض
 ہے لیکن نماز نہ کر۔ بدوں اسکے ممکن نہیں تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیٹھ چھوڑنا جانا بھی فرض ہے۔ اسی طرح جب
 عدت نکاح میں بیٹھنا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوئی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صحیح متعین
 تو یہ نکلا کہ تجھے طلاق صحیح ملی تو شرع کے موافق غائب بیٹھ۔ اور معلوم ہو چکا کہ طلاق صحیح کی عدت میں مرد کو اختیار ہے کہ
 بسبب تک نہیں گزری چاہے عورت سے رجوع کر لے۔ م۔ واما الثانية۔ اور بیان لفظ دوم فت استبری رجحک۔ فت یہ
 کنایہ رجعی ہے۔ فلانہما مستعمل یعنی الاعتداد۔ سو اسوئلے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے فت
 کہ اعتبار رحم کے یہ معنی کہ تو اپنے رحم کا عمل سے پاک ہونا دریافت کر۔ حالانکہ دریافت کا صرف عدت سے بچنا ہے کیونکہ جب ایام
 میں حیض آئے تو دریافت ہوگی کہ حل نہیں ہے۔ لہذا تصریح ہوا المقصود منہ فکان بمنزلتہ۔ کیونکہ اعتبار رحم کنایہ اس مقصود
 کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہو گیا فت کیونکہ عدت بیٹھ کر اعتبار کرنا مقتضی ہے کہ پہلی طلاق پڑ گئی۔ تو
 الاعتبار لیطلقہا۔ اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی برائت اسوئلے دریافت کرتا کہ شوہر اسکو طلاق دے فت تاکہ ایسا نہ ہو کہ عالم ہو تو
 بچہ کی پرورش میں رقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برائت دریافت کر تاکہ تجھے طلاق دیدن پس ضروری مقتضی ہوا کہ طلاق پر جبکی
 ہاں اگر کہے کہ میں نے عدت ہی بیٹھنا مراد لیا ہے تو بالفرض طلاق واقع ہو چکی لیکن رجعی ہوگی۔ واما الثالثة۔ رابیان لفظ سوم
 فت انت واحدة کنایہ رجعی ہے۔ فلانہما مستعمل۔ سو اسوئلے کہ یہ جملہ محتمل ہے فت جبکہ انت مبتدا ہو اور واحدة نفسی فہو
 کے ساتھ ہے وہ خبر نہیں ہو سکتی تو دوسری کو محتمل ہے اول۔ ان یکون لتمام مصدر محذوف۔ یہ کہ واحدة صفت مصدر محذوف
 کی ہو۔ معناه تطليقة واحدة۔ یعنی اسکے انت طلاق تطليقة واحدة فت تو اس صورت میں یہ صریح طلاق ہوگی۔ فاذا نواف
 جعل کا نہ قابلہ والطلاق یعقب الرجعة۔ پس اگر اسنے ہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرایا جائیگا کہ گویا اسنے کہدیا اور صریح طلاق
 کے پیچھے رجعت لگی ہے فت پھر یہ تو اول احتمال پر ہے۔ و تحتل غیرہ۔ اور دوم یہ کہ اسکے سوائے معنی ہوں۔ و ہوان یکون
 واحدة عنہ او عند قومہ۔ وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے فت یعنی غیبی میں ایک یا بدی میں ایک ہے

اس طرح کہ انت ثابۃ واحده۔ پس مبتدا و خبر قرائت ثابۃ ہر اور واحده تصویب حال از ضمیر ثابۃ ہر یا انت مبتدا اور واحده خبر ہر اور
خبر کو رکن کے بجائے نصب دینا اسکی جماعت ہر جسا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آنا ہر۔ م۔ بالکل یہ کنون الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو مختل
ہیں یا غیر کو تو اسواسطے میرج طلاق نہیں ہیں۔ ولما احتملت ہذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ یحتاج فیہا الی الغنیۃ۔ اور جسا
یہ الفاظ میرج طلاق کو اور غیر معنی کو مختل ہوئے قوانین نیت ضروری وقت۔ جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی شعیب ہوگی اور مترجم نے
اشارہ کیا کہ یہ میرج طلاق کو مختل ہیں نہ طلاق کے معنی کو۔ ولا یقع الا واحده۔ اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع
ہوگی۔ لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی اوستمر۔ کیونکہ انہیں یا تو انت طالق یا در اقفار ثابۃ ہر یا محذوف مقدم
فت۔ چنانچہ اعتدی اور مستبری الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت تقضی ہو کہ انت طالق فاعتدی الخ۔ اور انت واحده میں نیت
کے وقت یہ معنی کہ انت طالق واحده۔ پس معلوم ہوا کہ در صورت نیت طلاق کے میرج طلاق ہوگی۔ ولو کان منظر الایقع یہ
الا واحده۔ اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہو تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہوتی۔ فاذا کان مستمر اولی
توجب یہ قول بیان مقدم ہوا تو بدرجہ اولی ایک ہی واقع ہوگی فت۔ اگر کہو کہ انت واحده میں تو انت طالق تطلیقہ واحده۔
لاستہ جو اور تطلیقہ مصدر سے تین طلاقیں صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اسکو مختل ہوتا ہر۔ جواب دیا کہ۔ وفی قولہ واحده
ان صارا المصدر مذکور الکن التخصیص علی الواحدۃ ینافی نتیۃ الثالث۔ یعنی انت واحده کی صورت میں اگر چہ
تطلیقہ مصدر مذکور ہوا لیکن واحده کی تصریح کرنا تین طلاقیں کی نیت سے ینافی ہر فت۔ اگر فقط تطلیقہ ہونا تو مختل تھا مگر جب
واحده سے تصریح کر دی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت گویا مخالفت عبارت
ہر جیسے کہا کہ تو منکوحہ ہر اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں ہر فافہم۔ م۔ ولا مستقر باعراب الواحدۃ عند غائۃ المشلخ۔ واضح ہو کہ
انت واحده میں واحده کے اعراب کا کچھ اعتبار نہیں یہی عامہ شلخ کا قول ہر فت۔ خواہ وہ انت واحده پیش دے یا فتہ دے
یا ساکن بولے۔ بہر حال اگر اسنے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی۔ وہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہر۔ لان العوام لایمزون میں
وجوہ الاعراب۔ کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی دھون کہ تمیز نہیں کرتے ہیں فت۔ یہ بات عوام عرب کی بولچون میں ظاہر ہر ہر جم
کتاب ہر کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں ہوتا ہر اگر اسنے کہا کہ تو واحده ہر تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحده ہر یا ایک ہر تو
نیت کے وقت واقع ہوگی۔ و انتہی لہی اعلم بالصواب۔ م۔ پھر کنایات میں سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جسنے فقط
ایک طلاق رجعی وقت نیت واقع ہوتی ہر۔ رہی دوسری قسم تو فرمایا۔ ولیقینہ الکنایات اذا نوی بہا الطلاق کانت
واحده بانئہ۔ اور باقی الفاظ کنایات ایسے ہیں کہ جب اسنے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بانئہ واقع ہوگی۔ وان لوی ثلثا
کان ثلثا۔ اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوگی۔ وان لوی ثلثین کانت واحده بانئہ۔ اور اگر اس
لفظ کنایہ سے دو طلاقیں کی نیت کی تو صرف ایک بانئہ واقع ہوگی فت۔ پس ان الفاظ سے بہر حال بانئہ واقع ہوتی ہر۔ و ہذا
شل قولہ انت بانئ۔ اور اسکی مثال جیسے کہا کہ تو بانئہ ہر فت۔ یا ن کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قدر میں بہت
لہنا ہو کہتے ہیں کہ طوبی بانئ یعنی لہنا میڈول ہر سب سے نرا لکینہ ہر تو طلاق کی نیت شرط ہوئی۔ وجہ۔ اور تو بہتہ ہر۔ و ہذا
بتلہ ہر فت۔ دونوں کے معنی قطع کے ہیں۔ وحرام۔ یا تحرام ہر فت۔ جہن تصرف جائز نہوا اور حرم ہر جیسے بیت الحرام۔ و ہذا
علی غار بک۔ یا تیری رہی تیری گردن پر فت۔ جیسے آٹنی کی رسی اسکی گردن میں لپیٹا کہ چھوڑ نہ میں یعنی تو چھٹی ہوئی ہر
خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی۔ جیسی مراد ہو۔ و الحقی بالہک۔ لایہون سے جا مل فت۔ خواہ طلاق کے لیے یا مجبے طلاق
ہو کہ جسی نیت ہو۔ و خلیہ باؤ خلیہ ہر فت۔ چٹی ہوئی کام کاج۔ جیسے مرغی چھٹی بھرتی ہر یا نکاح کی قید سے۔ و برتہ۔ یا تیرے
نکاح سے بری ہر یا عقد نکاح سے۔ و ہذا۔ لایہک۔ یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو جہر کر دیا فت۔ خواہ اسنے کہ طلاق

اور یہی باتجہ برائی کر کے طلاق کی اجازت دیدی۔ و ستر خشک۔ یہ تجھے میں نے تسبیح کیا۔ جیسے جانور کو کھوکھو کرنا
 کرتے ہیں تاکہ ان باب سے طلاق کر کے طلاق دیدی۔ و فارق شک۔ یا میں نے تجھے سفارت کی۔ و چند روز کیلے
 کوین جادو لگا یا تجھے طلاق دیدی۔ و امر کہ بید کہ۔ یا تیرا کہ تیر۔ یہ ہا قہر۔ خواہ امور خانہ داری کا کام کاج۔ یا
 طلاق تیر۔ اختیار میں۔ و چاہے طلاق دے۔ پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لی تو ایک یا تہ واقع ہوگی اور اگر تین
 طلاقین ملن اور دو کی غیبت ہو تو واقع ہو جاوے گی۔ اور اگر عورت نے نہی تو واقع ہوگی۔ و احتیاری۔ یا تو اختیار کر۔
 اچھی بھلائی کو یا میں نے طلاق کا اختیار دیا تیرا ہی چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوئی اور نہ نہیں۔
 ۴۔ و انت حرة۔ یا تو آزاد ہو۔ و شہ کسی کی لڑائی نہیں یا قید کالج سے آزاد ہو۔ و تفتیحی۔ یا کہ تو قلع چہرہ بڑاں
 و شہ تاکہ تجھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا تجھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہو کہ تو تجھے یا تہ ہو گئی۔ و تخریسی۔ یا تو خمار اور ہر۔
 تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں۔ و انت حری۔ یا تو پردہ کر۔ تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں کہ تو تجھے یا تہ ہو گئی
 یہ وہم نہ کہ تفتیحی و تخریسی و استتہری بھی سابق طلاق کو تفتیحی میں پس چاہے کہ رجسہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اس واسطے کہ حری
 میں شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوتا بلکہ عورت کو نگاہ بہتر تاکہ شوہر چہرہ راغب ہو جاوے اور بیان اسنے دیکھنا حرام کیا تو یہ
 طلاق یا تہ نہ ہو۔ م۔ و اعزہ۔ اور دور ہو جاوے۔ یعنی تجھے غائب ہو کر والدین کی زیارت کر یا راویہ کہ تجھے یا تہ ہو گئی
 اسے اپنی والدین کے بیان جا۔ اور میرے پاس سے دور ہو۔ و اخرجی۔ یا نکل جاوے۔ تاکہ زیارت کرے یا تجھے یا تہ ہو گئی
 میرے یہاں سے یا۔ و اذنبی۔ یا چل دے۔ و کام کر یا تجھے یا تہ ہو گئی۔ و قوی۔ یا اٹھ کھڑی ہو۔ و کچھ کام
 کر یا تجھے یا تہ ہو گئی۔ و اذنبی الا زواج۔ یا اپنی جوڑی و عورت سے۔ یعنی اپنی جوڑی کو یا تہ عورتین تلاش کرے
 تاکہ تیرا دل پہلے یا تجھے یا تہ ہو گئی۔ پس یہ سب کلمات میں انہیں اگر نیت طلاق ہو تو یا تہ
 واقع ہوگی۔ لہذا نیت طلاق و غیرہ فلا بد من النیت۔ کیونکہ یہ الفاظ محتمل ہیں کہ طلاق کے معنی ہیں یا دوسرے معنی
 ہیں تو طلاق کی نیت ضرور ہے۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ و انت
 الا ان یکون فی حالہ ذاکرہ للطلاق۔ کہ جبکہ ان الفاظ میں سے کوئی لفظ ایسی حالت میں کہ باہم طلاق کا ذکر تھا
 فیما بینہما الطلاق فی المقام۔ کہ حکم قاضی میں اسنے طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہے کہ اسنے طلاق مراد
 لی اگرچہ شوہر دعویٰ کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہو۔ و لا یقع فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ۔ اور فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ
 طلاق نہیں واقع ہوگی۔ الا ان ہو یہ۔ کہ جو کہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو۔ قال سوی ہیں ہذا اللفظ و ہذا فیما
 لا یصلح رواہ حنفی رحمہ نے فرمایا کہ قدری رحمہ نے ان سب الفاظ کو برابر کر دیا حالانکہ یہ حکم جو قدری نے بیان فرمایا ہے الفاظ
 میں جو قدری میں مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ و انکالہ فی ذلک ان الاحوال ثلثہ۔ اور تمام کلام اس باب میں
 ہے کہ حالات تین ہوتے ہیں۔ حالت مطلقہ و ہی حایۃ الزمائم۔ ایک حالت مطلقہ اور وہ رضامندی کی حالت
 عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہیں ہے تاکہ مرد مطلق رضامندی کی حالت میں ہو۔ و حالہ مذکورہ۔ یہ معنی فقہ
 طلاق۔ یا ہم جو مرد میں طلاق کا تذکرہ پہلا ہوا ہے اگرچہ مرد کو غصہ نہ ہو۔ اس صورت میں یہ صریح طلاق ہوگی۔ فاذا نواہ
 و الکلمات ثلثہ اقسام۔ اور کنایات بھی ہیں قسم کے ہیں۔ و اولیٰ ہوا تو ایسا ٹھہرا یا جائیگا کہ گویا اسنے کہہ دیا اور صریح طلاق
 یعنی عورت نے طلاق مانگی اسکا جواب دیا حالانکہ جہاں۔ اور دوم یہ کہ اسکے سوا سے معنی ہوں۔ و ہوان یکون
 اور مرد نے رو کر دی حالانکہ جس لفظ سے رو کر وہ طلاق کے نزدیک ایک ہے۔ یعنی فوبی میں ایک یا بدی میں ایک ہے
 کے لائق ہیں۔ و لا یصلح ہا یا لا روا۔ اور قسم دوم

جواباً و اصلاح سبباً و شتمتہ۔ اور قسم سوم وہ الفاظ کنایہ جو اب ہو سکتے ہیں اور گالی و سخت گئی بھی ہو سکتے ہیں۔ فقہی
حالیہ الرضا لا یكون شئ منها طلاقاً الا بالنية۔ پس رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ
طلاق ہو جو اسے مکر نیت کے ساتھ ہو جائیگا۔ والقول قولہ فی انکار النیۃ لما قلنا۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق
نہیں تھی تو قول اسی کا قبول ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ کہ یہ الفاظ کچھ طلاق کے واسطے موقوف نہیں ہیں بلکہ محض
ہیں تو نیت ضرور ہر اور نیت پر وقت نہیں ہو سکتا مگر جبکہ وہ اقرار کرے یا اقرار کرے گواہ قائم ہوں۔ یہ تو حالت رضاکا حکم ہے۔
و فی حالۃ مذاکرۃ الطلاق لم یصدق فیما یصلح جواباً ولا یصلح ردائی التقصاء۔ اور مذاکرہ طلاق کی حالت میں قاضی
کے نزدیک شوہر کی تصدیق ایسے الفاظ میں نہوگی جو صرف جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ کہو کہ جب وہ
الفاظ رد نہیں ہیں تو کیا ہر طلاق میں پس انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا۔ اور قاضی اسکو طلاق قرار
دیگا۔ مثل حلیہ بر یہ یا بنی جہ حرام اعتدی امرک بیدک اختاری۔ جیسے ۱۔ خلیہ ۲۔ بر یہ ۳۔ یا بنی ۴۔ امرک بیدک اختاری
۵۔ حرام ۶۔ تو عدت کر۔ ۷۔ تیرا امر تیرے ہاتھ ۸۔ تو اختیار کر۔ لان الطاہران مرادہ الطلاق عندہ سوال
الطلاق۔ کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت یہ کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ کہ اسکی مراد طلاق ہے۔ اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر یہ کہ
موافق حکم کرے لہذا تصدیق انکار نہیں کرے گا۔ ہاں چنانچہ وہ بین التہقاعے اسکی تصدیق ہوگی اگر ایسے وجہ حقیقت طلاق
مراد نہیں لی۔ و لیصدق فیما یصلح جواباً و رداً۔ اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد
دونوں ہو سکتے ہیں۔ تو جب اسنے کہا کہ میں نے روکا تصدیق کیا تھا تو تصدیق ہوگی۔ مثل قولہ اقبی اخترجی تقصی
قومی تخری۔ جیسے عورت کی طلاق مانگنے پر اسنے کہا کہ اسچلے ۲۔ نکلی جا۔ ۳۔ مقنعہ ڈال۔ ۴۔ اٹھ کھڑی ہو۔
۵۔ اور مٹی سے ٹھٹھ ڈھک۔ ۶۔ اشتی۔ ۷۔ غزلی۔ یعنی پردہ کرے۔ ۸۔ میری نظر سے اڑے ہو۔ ۹۔ الغایہ۔ ۱۰۔ و لی تخری ہذا
المجری۔ اور جو الفاظ اسی معنی میں ہیں۔ کہ رد اور جواب دونوں ہو سکتے ہیں۔ لہذا مثل الرد و ہو الا و فی فعل علیہ کیونکہ
یہ الفاظ رد کے معنی کو محض ہیں اور رد کرنا کثر درجہ ہر قومی پر محمول ہوئے۔ کہ چونکہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ادنی درجہ تو قبی
ہو اور اعلی درجہ میں شک ہے تو قطعی پر محمول ہوگا جب تک کہ اعلی کے واسطے دلیل قائم نہ ہو اور دلیل بیان ہے کہ وہ شخص ادا
کرے کہ میری نیت طلاق تھی یا اسکے اقرار کے گواہ قائم ہوں۔ و فی حالۃ التخصب یصدق فی جمیع ذلک لا احتمال الرد
او السب۔ اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔
الا فیما یصلح الطلاق۔ سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کو محض ہیں۔ ولا یصلح الرد و اشتیم۔ اور رد و گالی دینے کو
محض نہیں ہیں۔ کہ قولہ اعتدی و اختاری و امرک بیدک۔ جیسے ۱۔ تو عدت کر۔ ۲۔ اختیار کر۔ ۳۔ تیرا کام تیرے ہاتھ
۴۔ فائزہ لا یصدق فیہا۔ تو ایسے لفظ میں اسکی تصدیق نہوگی۔ یعنی قاضی نہیں مانے گا کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی
کہ چونکہ ظاہر کے خلاف ہے۔ لان التخصب یدل علی ارادۃ الطلاق۔ کیونکہ غضب غصہ اس امر کی دلیل ہوگا کہ طلاق مراد
ہو۔ ہاں اگر اسنے پہلے سے گواہ کرے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو اسلحہ کہنوں کا بدون مراد طلاق کے تو قاضی اس
کو طلاق قرار دے گا۔ اور یہ اشعار ہر کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر طلاق مراد نہ ہو تو ذائق نہوگی۔ وعن ابی یوسف فی قولہ
ان کان منی علیہ لہ بن۔ ۱۔ اور ابو یوسف حج سے روایت ہے کہ اگر اسنے کہا کہ میری تہنیر کچھ ملک نہیں ہے۔ ولا یجوز لہ علیک
تہنیر کا تہنیر اگر ان پر اسنے۔ ۲۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۳۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۴۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۵۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۶۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۷۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۸۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۹۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۱۰۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۱۱۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۱۲۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۱۳۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۱۴۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۱۵۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۱۶۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۱۷۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۱۸۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۱۹۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۲۰۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۲۱۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۲۲۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۲۳۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۲۴۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۲۵۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۲۶۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۲۷۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۲۸۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۲۹۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۳۰۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۳۱۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۳۲۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۳۳۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۳۴۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۳۵۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۳۶۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۳۷۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۳۸۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۳۹۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۴۰۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۴۱۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۴۲۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۴۳۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۴۴۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۴۵۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۴۶۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۴۷۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۴۸۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۴۹۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۵۰۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۵۱۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۵۲۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۵۳۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۵۴۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۵۵۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۵۶۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۵۷۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۵۸۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۵۹۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۶۰۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۶۱۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۶۲۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۶۳۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۶۴۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۶۵۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۶۶۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۶۷۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۶۸۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۶۹۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۷۰۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۷۱۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۷۲۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۷۳۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۷۴۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۷۵۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۷۶۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۷۷۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۷۸۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۷۹۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۸۰۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۸۱۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۸۲۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۸۳۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۸۴۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۸۵۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۸۶۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۸۷۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۸۸۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۸۹۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۹۰۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۹۱۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۹۲۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۹۳۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۹۴۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۹۵۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۹۶۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۹۷۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۹۸۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۹۹۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۱۰۰۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۱۰۱۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۱۰۲۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۱۰۳۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۱۰۴۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۱۰۵۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۱۰۶۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۱۰۷۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۱۰۸۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۱۰۹۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۱۱۰۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھو لی۔ ۱۱۱۔ و قارفتک۔ یا میں نے تجھے الٹ کیا۔ ۱۱۲۔ و
ذلتک لک۔ یا میں نے تیرا رخصت کیا۔ ۱۱۳۔ و خلیت ببیک۔ یا میں نے تیری راہ چھ

تو ایسے معنی طلاق بائنہ کے ہیں پس طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ اگر دہم ہو کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو جیسے صریح صادق۔ تو صریح لفظ ہے اور قرآن میں فجر کا سپیدہ درکنایہ ہے تو اس سے وہی مراد ہوتی جو صریح صادق سے مراد ہے تو سمجھو کہ جب کنایہ سے مراد ہوتی ہے جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنایہ طلاق سے مراد ہو اور صریح طلاق کی مراد کنایہ تو کنایہ کی بھی جہی ہوگی۔ جواب یہ کہ کنایہ سے ہمارے مراد طلاق بائنہ ہے۔ ولیست بکنایات علی تحقیق۔ اور یہ الفاظ کنایہ حقیقت لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ لہذا عوازل فی حقائقہا۔ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ و اور جو لفظ حقیقت میں کنایہ ہو وہ محازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفیدہ اور۔ مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھو سے نہانا واجب ہے۔ مراد یہ کہ جماع کرنے سے۔ اور یہاں کنایہ کا لفظ مثلاً اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈو۔ تو اس کے حقیقی معنی یہ بھی ہیں کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ تجھے بائنہ ہوگئی۔ تو جب حقیقی معنی میں مشعل ہوا تو یہ حقیقت کنایہ نہ ہو کیونکہ کنایہ تو مجاز کی قسم ہے تو انکو کنایہ کہنا مجاز ہے اور درحقیقت یہ طلاق بائنہ کے الفاظ ہیں۔ اور یہ جوتے کہا کہ کنایہ نہ توئی تو نیت کی ضرورت نہ توئی چونکہ طلاق صریح سے یہ کنایہ ہیں اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات سمجھ نہیں رہے بلکہ کنایہ کا لفظ دوسری کو مشعل ہے تو نیت سے وہ معنی لیے جاوے جو بائنہ کے ہیں اور بائنہ دو طرح پر ہے ایک بائنہ بیکہ طلاق اور دوم بائنہ بسطہ طلاق۔ والمشرط انہما بین احب نوعی البینونہ دون الطلاق۔ اور شرط یہ کہ دونوں قسم بائنہ میں سے ایک کو معین کہ نہ طلاق و نہ نیت۔ بلکہ نیت۔ اس شرط کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنی ہیں سے کو ان معنی مراد ہیں آیا یہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورت کا جوڑا ڈھونڈو تاکہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کر۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہو اور طلاق بائنہ ہے تو آیا ایک طلاق بائنہ یا مضابطہ طلاق بائنہ ہے اس کے واسطے نیت شرط ہے۔ اور یہ جوتے کہا کہ بائنہ سے تعداد طلاق میں کمی ہو جاتی ہے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ مان ہو جاتی ہے۔ و انما فی الہد و التیوث الطلاق بناء علی زوال العملۃ۔ اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے برعکس زوال و حل کے وقت کیونکہ طلاق توفیقہ دور کرنا اور بائنہ سے بھی قید دور ہوگئی اور شریع میں اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو مضابطہ ہو کہ محتاج حلالہ ہے تو جب بائنہ سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہے۔ اسی وجہ سے بائنہ کو طلاق صریح کا کنایہ کہتے ہیں۔ اگر کو کہ کنایہ میں ضرورت ہے۔ ایک بائنہ ثبوت ہوتی ہے اور تین کہا کہ تین بائنہ کی نیت بھی صحیح ہے جو اب یہ کہ بائنہ کے معنی یہ کہ تعلق نکاح یا نکل منقطع کرنے والی۔ اور یہ دو طرح ہے کہ کسی ایک بائنہ سے جسکو خفیہ کہتے ہیں اور کبھی تین بائنہ سے جسکو غلیظہ کہتے ہیں۔ و انما تصح نیتہ الثالث فیہا تنوع البینونہ الی غلیظہ و خفیہ۔ اور ان الفاظ کنایہ میں اسی جہت سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہے کہ بائنہ ہونا دو قسم ہے غلیظہ و خفیہ۔ اور مشترک لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہیں جسکی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بائنہ ہوگی۔ و معنی یہ کہ البینۃ۔ اور جو وقت کہ دونوں معنی میں سے کسی ایک کی خاص نیت ہو تو لامحالہ انھیں دونوں میں سے کوئی مراد ہوگی لیکن دونوں درجہ سے کم مان نہیں تو۔ غلیظہ الاولیٰ۔ کمتر درجہ کی بائنہ ثبوت ہوگی۔ و لا تصح نیتہ اثنتین عندنا۔ اور دو طلاق بائنہ کی نیت ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ پس ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ خلافاً لفریح۔ بخلاف قول زفری کے۔ کہ اس کے نزدیک صحیح ہے مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔ لہذا عدد و قید بنا دینا سن قبل۔ کیونکہ دو تو عدد ہے اور دہم سابق میں بیان کر چکے۔ کہ یہ کوئی فرد نہیں ہے پس فرد حقیقی تو ایک ہے اور فرد کلی یعنی تین کا مجموعہ ہے اور دوسری نیت نہیں ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ اسے لفظ بائنہ کو مفرد کہا ہو۔ و ان قال لہما اعتدی اعتدی۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تو عدت کر تو عدت کر۔ و۔ بدون داد کے تینوں لفظ کے۔ و قال لویت یا لاولی طلاقا۔ اور کہا کہ میں۔ اول اعتدی کہتے سے طلاق مراد لی تھی۔ و بالی اقی حیضاً اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دیا یہ تصدیق کی طرح۔ دین فی القضاہ حکم قضا میں بھی مقدمہ یہ کیا جائیگا۔ یعنی قاضی بھی اسکو صادق مقرر کرے گا۔ لہذا نونی حقیقتہ کلامہ کیونکہ

اول قرآن سے اپنے کام کے حقیقی سے مراد یہ ہے کہ کیونکہ حقیقت عرفی میں اس کے معنی جنس کے عادت معذرت ہیں۔ ولانہ
یا امرأته فی العاوة بالاعتد او بعد الطلاق ذکات الظاہر شاہد ہوا۔ اور اس لیے کہ عادت جاری ہو کہ مرد اپنی عورت کو
طلاق کے عادت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہو تو ظاہری حال اس کے واسطے شاہد ہو۔ اور ظاہری حال پر فی حکم دیتا ہو۔ وان
قال لم اتوب لبقائی شیئاً۔ اور اگر اس نے کہا کہ باقی دونوں اعتدی سے میری کچھ مراد نہیں تھی۔ فی ثلث۔ تو یہ تین طلاقیں
ہو گئی۔ لانه عاوی بالاولی الطلاق صغار الحال حال تذاکرۃ الطلاق فی فتعین الباقیان المطلق بہ سند
الذی لانه سبب کہ جب اس نے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت تذاکرۃ طلاق کی حالت ہو گئی تو اس دلیل سے باقی دونوں
اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئیں۔ فلا یستحب فی نفی النیۃ۔ نیت سے انکار کرنے میں اسکی تصدیق نہ ہوگی۔
ان اگر واقعی متجاوز تعدد تھا تو ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال لم اتوب لکل الطلاق۔ برخلاف اس کے جب
اسے تینوں اعتدی کو کہا کہ سب سے میں نے طلاق مراد نہیں لی ہوتی۔ تو قول اسی کا مستبر ہو۔ جسٹ لایقع شیئ لانه لا ظاہر
یکذبہ۔ چنانچہ کوئی طلاق بھی نہیں واقع ہوگی کیونکہ اس کی بات ظاہر نہیں جو اسکو چھوڑتا تھا۔ و بخلاف ما اذا قال
توبت بالثلاثۃ الطلاق دون الاولین۔ اور توبت۔ دوسری یہ عادت ہے کہ اس نے کہا کہ میں نے تیسری لفظ توبت
سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونوں سے میں نے توبت کی تصدیق ہوگی۔ جسٹ لایقع الا واحدہ۔ چنانچہ صرف ایک ہی
طلاق واقع ہوگی۔ لان الحال عند الاولین لم تخرج من ذاکرۃ الطلاق۔ اس واسطے کہ پہلے دونوں فتوات کے وقت یہ
حالت تذاکرۃ الطلاق کی نہیں تھی۔ بلکہ تیسری لفظ توبت سے طلاق کی پید ہوئی ہو تو ظاہری کوئی بات اسکی تذبذب نہیں کرتی
پس یہاں قرار دیا جائیگا۔ لیکن اگر واقعی چھوڑتا ہو تو اس کا کبھی ایک چھوڑا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یصدق الزوج علی
نفی النیۃ انما یصدق مع الیوم الاول۔ الا ان فی الاشیاء یستلزم فی ضمیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جن صدقوں میں شوہر کا قول
نیت ہونے میں مانا جاتا ہو تو بھی مانا جائیگا کہ قسم کے ماخذ بیان کرے کیونکہ وہ اپنی ہی بات کی خبر دیتے ہیں۔ والقول
قول الاولین مع الیوم۔ اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔ لانه قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے
واسطے بطور تخصیص کے امانت ہو جیسے زمین کے پاس۔ اور نیت کے متعلق یہ درست وقت کی اجازت دے یا کسی شخص کو
روپیہ دیا کہ اپنی امانت میں مردوزن سے یہ مکان بنوادے یا عورت کی عادت یا مرد کی نیت تو جب ان لوگوں نے قسم سے بیان کیا
کہ بات اس طرح ہو اور عورت نے کہا کہ میری عادت گزر گئی یا مرد نے کہا کہ میری نیت تھی یا نہیں تھی تو بہانہ تک ظاہری کتابت نہ ہو
اسی کا قول معتبر ہو کیونکہ وہ امین ہی بخلاف اس کے جب ظاہری کتابت ہو مثلاً عورت نے ۲۵۔ روزین دعوی کیا کہ میرے سبب
گزر گئے تو قول نہیں قبول ہوگا اگرچہ قسم کھاوے یوں ہی مرد کی نیت اگر۔

باب تفویض الطلاق

یہ باب طلاق پر کرنے کے بیان میں ہے۔ اس میں تین فصلیں ہیں۔

فصل فی الاختیار۔ اول فصل اختیار کے بیان میں ہے۔ یعنی لفظ اختیار سے یہ دیکھا جاسکے کہ کس طریقہ
سے اختیار دینا صحیح ہو اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہو اور کیونکر نکلی جاتا ہو اور کیا حکم ہے۔ و اذا قال لامرأۃ اختار
بہی بذلک الطلاق او قال لہا طلق لنفسک۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو جو حالیکہ اس
اتوں سے وہ طلاق مراد لیتا ہو یا کہ اسے اپنے نفس کو طلاق دے۔ غلما ان الطلاق نفسہا مادامت فی مجلس ذلک
ان عورت کو اختیار ہو کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اس مجلس میں موجود ہو۔ اور مجلس وہ جگہ اور وقت

جب تک نہیں بدلتے تب تک مجلس واحد ہی چاہئے جتنی دیر ہو جائے اور اسکا کچھ بیان صلوٰۃ سجدہ سہو میں گزرا ہے قال
 قاسم بن سلمہ - پھر اگر اس مجلس سے کوئی ہو گئی - نہ تہ - بغیر اس کے مطلق دینا - یا واحد نہ فی محل آخرہ - یا - نہ دوسرا
 کام شروع کر دیا - خراج الامر من یدہ - نہ اس کے ہاتھ سے اختیار نہ کیا - نہ پس اول قوم کے اختیار دینے سے - اس کا اختیار
 ہو جاتا ہو جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صحیح کے حتیٰ کہ اگر عورت طلاق دے - نہ تو واقع ہو جائیگی - نہ دوم یہ اختیار برابر ہی مجلس
 تک رہتا ہو اگرچہ کئی کھڑیاں ہو جائیں - نہ ہم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار نہ کل جاتا ہو نہ اس کے عورت اپنے کو
 طلاق دے تو کچھ فائدہ نہیں ہو - لائن اٹھنے لہذا المجلس یا جماع النسیئة رضی اللہ عنہم اجمعین - کہیں کہ جس عورت
 کو اختیار دیا گیا ہو اسکے واسطے مجلس تک ہی دلیل اجماع - رضی اللہ عنہم کے فتہ قال عبد الرزاق انہما عن سمر بن
 ابی نخعی عن مجاہد عن ابن مسعود قال اذا نکھا النکح لیس ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے کام کا
 مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونوں متفرق ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہو - یہ اسناد صحیح ہو اور مجاہد کی روایت
 ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ہمارے وہمور کے نزدیک محبت ہو - تم رواہ الطبرانی و البیہقی - من طریق عبد الرزاق - اور عبد الرزاق
 نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابی الزہیر عن جابر بن عبد اللہ قال النکح لیس جابر نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا
 پس عورت نے اسی مجلس میں اختیار نہیں کیا تو پھر اسکے واسطے اختیار نہیں ہو - یہ اسناد صحیح ہو - اور ابن ابی شیبہ و عبد الوہاب
 نے بھی سے حضرت عمر و عثمان و عبد اللہ بن عمر سے روایات کہتے ہیں کہ ہاؤین رضی اللہ عنہما عن ابی جراح بن کلام ہو - نہ فتہ -
 ابن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اسکو قبول کیا تو ابیہاؤم پر سفر نہیں رہا - اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت
 ہو اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہو مگر جمہور سے موافقت اولیٰ و اقویٰ ہو تو جب ابن اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملوث
 ہو کہ غیرہ کا خیال صرف مجلس تک ہی ہو کسی سے انکار نہیں تھا - نہ انہو ہی اجماع سکوتی ہو اور یہی فقہائے تابعین میں سے عطاء
 و جابر بن زید و مجاہد و شعبی و غنی کا اور ابن بعد کے فقہاء مالک و ثوری و داؤد و شافعی و ابو ثور و غیرہم کا قول ہو - ابن المہزیج
 نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہم عورتوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا اے آخرہ - اور صحیحین سے ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پیش
 کیا تھا اور فرمایا کہ لو جلدی مت کچھو حتیٰ کہ اپنے والدین سے مشورہ کرنا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ میں مشورہ کس بات کا
 کہ دون میں نے تو رسول اللہ کو کیا - اس سے دلیل ظاہر ہو کہ اختیار اسی مجلس تک نہیں رہتا ہو نہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اپنی
 والدین سے مشورہ کا وقت کہاں سے ملتا - اس اعتراض میں بہت غلطی پیش آئی اور جواب اسکا یہ ہو کہ یہاں جس خیال میں
 کلام ہو وہ یہ ہو کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے حیار دیا حتیٰ کہ اگر اسے اختیار کیا تو واقع ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے کسی کو یہ اختیار نہیں دیا تھا اس خیال کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں فرمایا - قل لا رباک ان کنتم ترون الجحود
 الدنیا و دنیتہما فتعالین اشعن واسرھن سرا حبیلا - یعنی اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں کو فرما کہ اگر تم دنیا کی زندگی
 و اسکی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں متعہ و دن اور اچھی طور سے طلاق دیکر روانہ کروں - اس سے صحیح ہو کہ آپ نے
 اختیار سے پسند کے معنی لیے تھے اور یہی لغت و عرف میں شائع ہیں چنانچہ رسول مختار نے پسند کیا کہ ہوسے بغیر صلی اللہ علیہ وسلم
 سلم - اور پوتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہو اور میں نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہو پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے موافق حکم آیت کے بیویوں سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلعم و آخرت ان دونوں میں سے تم کو کیا بات پسند ہو
 یہ کچھ طلاق نہیں تھی حتیٰ کہ اگر دوسے جواب دیں کہ ہم نے دنیا پسند لی تو طلاق نہیں واقع ہو جاتی بلکہ وہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا
 پسند کرو گی تو ہم ایسا کرینگے - اسکا اصل یہ خیال صحیح بحث ہو عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اسکے نفس کا اختیار دینا مراد ہو اور مختار

صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا اس میں دنیا و اسکا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونوں میں
 اختیار دیا تھا۔ اور یہ صریح نص قرآن ہے اور اگرچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس سے جو فہم کیا وہ انکی سمجھ ہی فہم و اللہ تعالیٰ اعلم ہوتا
 ہے۔ مگر بالکل ثابت ہوا کہ خیرہ کو مجلس تک جبار ہی اسلئے کہ ابصر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوت ہی ہے۔ ولانہ تملیک الفعل
 اور اسلئے کہ خیرہ جبار و نافذ عورت کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہے۔ و التملیکات لیتقضي جوابانی المجلس۔ اور حقنی تملیکات میں
 سبب اسی مجلس میں جواب کی مقتضی ہیں۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع میں ہر وقت کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس چیز کے
 اصفہر و ادون کو بیچنا پسند کیا اور مشتری کو اسے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہے ورنہ اگر مشتری قبول نہ کرے اور
 گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہے وہ چار روز کے بعد اگر کہیگا کہ میں نے قبول
 کرلی تو بائع کماں سے لاویگا۔ پس بالفرض اسکو یہی مجلس تک اختیار ہے۔ اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہو سکتا ہے پھر مجلس تک بھی درج
 نہوگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت میں ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونوں میں ابتداء و انعقاد ہوگا
 جواب یہ کہ اسلئے تنگی شرع نے دو رکڑی ہے۔ لان ساعات المجلس اربعون ساعة واحدة۔ کیونکہ مجلس کے ساعات سبب
 لکار ایک ہی ساعت کے اندر شمار ہوئے ہیں۔ اسی واسلئے اگر ایک مجلس میں ہر ساعت میں اسلئے مثلاً و اسجد و اقرب۔ آیت
 سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے گویا اسلئے ایک ساعت میں پڑھی۔ پس ایک مجلس نے سبب ساعات کو جمع کر کے
 ایک کر دیا۔ الا ان المجلس تارة یبدل بالذی یارب عتہ و مرة بالاشتغال لعل آخر۔ لیکن جاننا چاہیے کہ مجلس کا بدلنا
 کبھی تو مجلس سے چلا جانے سے ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ اور مجلس الکل غیر مجلس
 المناظرہ۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہے۔ و مجلس الانتقال غیر ہما۔ اور لڑائی کی مجلس ان
 دونوں کے سوا ہے ہر وقت پس اگر ایک شخص اپنے دیوانخانہ میں بیٹھا رہا اور اول کھانے میں مشغول تھا تو وہ کھانے کا
 جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ میں مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہے علی هذا القیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر خیرہ کسی دوسرے کام
 میں مشغول ہوئی تو اسلئے خیار کی مجلس بدل ڈالی پس خیار جاتا رہا۔ و یبطل خیار بالخیار و القیام۔ اور عورت کے خالی کھڑے
 ہو جانے سے اسکا خیار جاتا رہیگا۔ بخلاف اسکے اگر کھڑی ہو اور اسکو خیار دیا جاوے پھر وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی
 بات نہیں جس سے تبدیل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرنا ہے۔ ولانہ دلیل الاعراض۔ کیونکہ یہ منقطع ہوئے کی دلیل ہے۔
 فہم۔ و مجلس کا خیار مست گیا۔ بخلاف العصر و المساء۔ بخلاف صرف و سلم۔ بخلاف صرف و سلم کے وقت۔ صرف نقد و سونا و جاندی کی بیع
 اور کھڑے نہ رہنا کہ اگر اشرفی فروخت کرے روپیہ کے عوض تو اُدھار کہنیں جائز ہے لیکن اگر کہا کہ میں نے یہ اسلئے فی ۱۶۔ روپیہ
 کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اسکو باطل نہیں کہیگا۔ یون ہی سلم اور وہ یہ کہ میں نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے کھڑے
 کیون پیدہ پیدہ خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے پھر وہ کھڑا ہو گیا تو باطل نہیں ہوئی۔ لان المفید ہناک الا ذرا من
 غیر قبضہ۔ کیونکہ صرف و سلم میں بغیر قبضہ کے جدا ہونا بطل ہے ہر وقت اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہیں لازم آیا کہ بغیر قبضہ کے
 مالک ہوئے حتیٰ کہ اگر کھڑے ہو کر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہے۔ غرض کہ یہاں کھڑے ہونے سے یہ لازم
 نہیں آتا کہ اسلئے قبضہ کرنے سے منقطع ہوئے۔ اور خیرہ میں جب وہ کھڑی ہو گئی تو یہ دلیل ہو کہ اسلئے لینے سے منقطع ہوا تو اسکا خیار مست گیا
 ثم لا بد من النہی فی قولہ اختاری۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری اسلئے تو اختیار کر۔ اس قول میں نیت ضرور ہے۔
 کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو۔ ولانہ بطل اختیار مافی نفسہما و اختیار مافی تہمتہما آخر غیر ہما۔ کیونکہ وہ محض ہے کہ عورت کو اپنی نفس اختیار
 کرنے میں اختیار دے یا کسی دوسرے تصرف میں۔ سوا اسے نفس کی اختیار دے۔ و دونوں احتمال میں سے نفس کے اختیار دے
 کی نیت ضرور ہے۔ بخلاف طلاق کے کہ وہ صریح ہے لہذا طلاق ہی تو جہی و اقرب ہوگی۔ فان اختارت نفسہما فی قولہ اختارے

کما انت واحدة بانته۔ اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بانته واقع ہوگی۔ جسے
 بیان دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو
 اختیار کیا۔ دوم یہ کہ واقع بانته ہوگی۔ پس اول میں کسی کا خلاص نہیں لیکن خلاف قیاس ہے۔ والقیاس ان لا یقع بهذا
 شیء وان نوى الزوج الطلاق۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہ ہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی
 لانہ لا یملک الا یتباع بهذا اللفظ۔ کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ نہیں واقع کر سکتا۔ فلا یملک التفویض الی غیرہ۔ تو وہ
 دوسرے کو سپرد کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہر وقت یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہ وہ دوسرے کی ملک میں کیونکہ دے سکتا ہے پس
 قیاس تو یہی ہے۔ الا انما استخشاہ۔ لیکن چمنے اسکو استخشا جائز جائز۔ لا جماع الصحابة رضی اللہ عنہم۔ اس دلیل سے کہ
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر اجماع کیا ہر وقت پس وہ محبت ہے۔ ولانہ بسبیل من ان یستقیم نکاحا او یفارقہا۔ اور اس
 دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا کھاج برابر قائم رکھے یا جدا کر دے۔ فیملک اقامتہا مقام نفسہ فی حق ہذا حکم۔
 تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کر سکتا ہر وقت۔ وجوب عورت سے کہا کہ اختاری۔ تو یہ مراد ہے کہ جیسے جیسے حق حاصل ہے کہ
 اپنے آپ کو تیسرے۔ مانتہ برکھون یا جدا کر دے تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو ان میں سے جو بات چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے کہا کہ
 میں نے شوہر کو اختیار کیا تو کھاج بدستور قائم ہے اور اگر اسے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طلاق ہوگئی۔ ثم الواقع
 بہا باتن۔ بہر اس سے بانته ہی واقع ہوگی۔ کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ سننی مستبرہ ہیں اور سننی میں بانته ہے۔ لان اختیار کا
 نفسہا بشیوہ انتصا صہا بہا۔ کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو سپرد کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اس کے لیے مختص ہوگئی۔
 ورنہ عورت کی ذات نہ ہمیشہ سے اسکی ذات ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قبو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات
 کی خود مختار ہوگئی۔ وذلک فی البائن۔ اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے۔ کیونکہ جب میں شوہر کا قابو عدت تک ہر وقت
 لا یكون ثلثا وان نوى الزوج۔ اور میں طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے میں طلاق کی نیت کی ہو۔ پس اختیار کا
 سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے۔ لان الاختیار لا یفوض۔ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں۔ بلکہ واحد ہر وقت بائن
 بھی واحد ہوگی۔ بخلاف الا بانته لان البینونہ قدر متشوع۔ برخلاف بائن کرنے کے کہ بیونہ و قسم ہوتی ہر وقت۔ یک طلاق و بسہ
 طلاق ہیں اگر بانته بسہ طلاق مراد لی تو میں واقع ہوگی اور اختاری کو بائن ہونا لازم ہے۔ مخفی نہیں کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائن ہونا
 اختیار کر اور مراد طلاق مغلطہ ہے اور عورت نے بھی مناطہ اختیار کی تو میں طلاقیں واقع ہونا چاہیے فافہم واستدقائی العلم۔ م۔ پھر
 واضح ہو کہ نیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کیگی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد یا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا
 اور اسکی یہ مراد کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ لہذا فرمایا۔ ولا یجوز من ذکر النفس فی کلامہ او فی کلامہا
 او نفس کے معنی خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ لفظ اس
 معنی کو فیہا ہو کافی ہے مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا۔ اور بدون اس کے لغو ہوگا۔ حتی لو قال لہا اختاری فقالت
 انتشرت فہو باطل۔ حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے۔ ہر وقت کچھ طلاق
 وغیرہ ہوگی لانہ عرف بالاجماع۔ کیونکہ اختیاری کا بانته ہونا چکوا جماع سے معلوم ہوا ہے۔ واما المفسر من احاد الجاہلین
 اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو۔ وقت۔ تو جس طرح ورود ہوا اسی طرح رکھا جائیگا کیونکہ وہ
 قیاس کے خلاف وار ہے۔ ولان المیم لا یصلح لتفسیر المیم۔ اور اس دلیل سے کہ ہم کی تفسیر ہم سے نہیں ہو سکتی۔ مثلاً
 مرا سے کہا کہ تو اختیار کر۔ اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کر لیا۔ دونوں ہم میں یہ معلوم ہوا کہ کیا چیز اختیار کی۔ تو جب ہم سے
 تفسیر نہ ہو تو کلام ہم پر۔ ولا تفسیرنا۔ الا یہاں۔ اور ہم ہونے کے ساتھ میں تفسیر نہیں ہوتا۔ اور بغیر تفسیر

طلاق نہیں ہوگی۔ م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطلیق یا اختیار کے تو کافی ہو محیط۔ تو اختیار کر۔ اسنے جواب دیا کہ میں نے اپنے کو طلاق دی تو جواع الفقه میں بابتہ اور دلائل میں رجوع ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ نیت شوہر کی موافقت بابتہ کے ہو اگر نیت نہ ہو تو رجوع ہو۔ اور شاید کہ یہ فضا ہو و اسناد عظم۔ م۔ واضح ہو کہ اختاری میں مجلس ہی تاکہ محدود ہو تا ایسی صورت میں کہ خطا مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دیدے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس میں بھی ہو۔ اگر عورت غائب ہو تو جس مجلس میں خبر پہنچے اسی مجلس تاکہ محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ میں نے آج سکے دو تین اسکو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم میں نہ گیا حتیٰ کہ اگر آج کا دن گزرا پھر اسکو معلوم ہوا تو اسکو کچھ اختیار نہیں ہو۔ واضح ہو کہ اختیار میں زیر بن نابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین طلاقین واقع ہوتی ہیں بشرط پوری خلاصے کے اور اسی کو امام مالک نے مدغمہ میں اختیار کیا ہو۔ اور غیر مدغمہ میں اگر اسنے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہو۔ حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ سے ایک رجوع مردی ہو اور اسی کو شافعی و احمد نے لیا ہو اور حضرت علیؓ کم اسودج سے ایک بابتہ مردی ہو اور یہ دونوں میں حد وسط ہو۔ پھر حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ کے قول کو ترجیح دی گئی اسطرح کہ قرآن میں طلاق مقبوح رجعت آئی ہو مگر جب کہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی ضعیف ہو اسواسطے کہ بلا جلع طلاق مہال میں حیثیت نہیں اور یوں ہی طلاق قبل دخول ہو پس اسطرح وہ طلاق خارج ہوتی جو بائن ہونے کے معنی میں ہو اور اگر عورت نے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بابتہ واقع نہ ہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ نہیں ہو کیونکہ جب میں مرد کو اختیار ہو جب چاہے رجوع کرے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذی ہم نے حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ سے روایت کی کہ اختیار نفس میں طلاق بابتہ واقع ہوگی تو حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے مختلف ہو میں مع۔ ترمذی نے کہا کہ واحدہ بابتہ واقع ہونا اکثر علماء سے صحابہ و تابعین کا قول ہو۔ م۔ ولو قال اختاری نفک۔ اور اگر مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت ائمتہ یقع واحدہ بابتہ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو ایک بابتہ واقع ہوگی۔ اگرچہ عورت نے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ لان کلامہ خرج مفسر۔ کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ و کلاما خرج جواب الہ۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہو۔ فقیتفسن اعادہ۔ قویہ اسی کے دوبارہ لانے کو تفسیر ہو۔ کیونکہ اصل جواب میں ہی ہے کہ جبکہ جواب ہو اسی کو اعادہ کر۔ مثلاً جو چاہے کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب صلی یہ کہ زید نے بکر کو نہیں مارا مارا اگر بطور تخفیف کے ہاں یا نہیں کہتے ہیں پس جب مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تاکہ مطابق واقع ہو۔ م۔ اور نفس کی جگہ تطلیق اختیار کرنا بھی بجا ہے نفس کہنے کے ہو چنانچہ فرمایا۔ وکذا لو قال اختاری اختیار۔ اور یوں ہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیار کو فسخ یعنی بجا ہے (نفس کو) کے (اختیار کو) کہ فقالت ائمتہ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہی حکم ہو فسخ کہ ایک بابتہ واقع ہوگی۔ لان التام فی الاختیار تینمی عن الامام والافراد۔ کیونکہ اختیارات میں جو تار ہو وہ متحد ہو اور منفرد ہونے سے آگاہی و تمیزی ہو۔ یعنی اختیار کے معنی سے سمجھا جاتا ہو کہ تیرا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہو۔ فتمعلوم ہوا کہ کبھی بہ اختیار متحد و منفرد نہیں ہوتا ہو۔ و اختیار یا نفسہما ہو الذی متحد مرہ و متعدد اخری۔ اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا بھی ایسا اختیار ہو کہ کبھی متحد ہوتا ہو اور کبھی متعدد ہوتا ہو۔ فتمعلوم ہوا کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہے۔ وہ متحد جب ہوتا ہو کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہوگا کہ کہنے کے تو اپنے نفس کو اختیار کر چکے سے چاہے یا تین طلاق سے۔ پس خلاصہ یہ کہ جبکہ اختیار واحدہ اختیار کر تو یہ بھی ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دیدے کیونکہ یہی کبھی واحدہ ہوتا ہو اور کبھی زیادہ ہوتا ہو۔ فصار مفسر اسن چاہیہ تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہوگا۔ گویا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ یہ بھی ایک بابتہ ہوتی ہو۔ ولو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر۔

فمن ینہی بہم کہما - فقالت اخرت نفسی - پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے اور نفس کی تفسیر کو یہی ہے یعنی الطلاق اذا نوت الزوج - وطلاق بائع بوجاہلی بشرطیکہ شوہر نے یہی نیت کی ہو - لان کلامہما مفسر واما الزوج من محملات کلامہ - کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان ہے اور جو شوہر نے نیت کی وہ اس کے کلام کے محملات میں سے ہے - و شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہے - و لا قال اختاری - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر - یعنی بہم محمل طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر - فقالت انا اختار نفسي - یعنی عورت نے اختیار صیغہ مضارع کہا جو زمانہ حال مستقبل دونوں میں مستقل ہوتا ہے اگر حال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں - اور اگر مستقبل ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کر دوں گی - حالانکہ عقد نکاح و طلاق وغیرہ میں صیغہ ماضی چاہیے اور یہاں کلام شوہر تو صیغہ امر ہے جو مستقبل کے لیے تھا ہر امر اور کلام زوجہ حال یا مستقبل ہو لیکن حکم دیا کہ - فی طلاق - یہ عورت طالق ہو گئی - یعنی استحضاراً بآئہ ہوئی - والقیاس ان لا تطلق - اور قیاس یہ تھا کہ طالق نہ وقت - کیونکہ عقد انشاء و بطلان ماضی نہیں ہے - لان ہذا مجرد وعدہ - کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہے - جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اختیار نفس کر دوں گی اور محکمہ - یا وعدہ کو محتمل ہے - اگر صیغہ مضارع پر لحاظ ہو - فصار کما اذا قال لہا طلق نفک فقالت انا اطلق نفسي - تو ایسا ہو گیا جیسے (صحیح طلاق میں) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدے پس اس نے کہا کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دوں گی - حالانکہ اس میں کچھ نہیں واقع ہوگی یوں ہی جب کہا کہ انا اختار نفسي - تو بھی واقع ہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر علماء نے احسان اختیار کیا کہ بآئہ واقع ہوگی - وجہ الاستحسان حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا عنہا - استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے - جب حضرت صلعم نے کہا تھا کہ میں تجھے ایک امہیش کرتا ہوں تو حامی مت کیجھو یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس امہش لعلی کی آیات تلاوت کیں قل لا اؤا جب ان کشتن تردن الحیوة الدنیا - حتی کہ اجر عظیم - تک پڑھ سنائیں جو قریب نازل ہوئی تھیں - انکا خلاصہ یہ ہے کہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اپنی بیویوں کو فرما کہ اگر تم لوگ دنیا و مافیہا کی آزمائش چاہتی ہو تو میں تم کو طلاق دیکر ابھی قسم سے رحمت کروں اور اگر تم اللہ رسول و دار الآخرہ کو چاہتی ہو تو تمہارے محضات کے واسطے اجر عظیم ہے - جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کلام سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات میں اپنی والدین سے میں مشورہ لان - فانی ارید اللہ ورسولہ الخ - سو میں تو چاہتی ہوں اللہ کو اور اس کے رسول کو ودارہ الآخرہ کہ - اور ایک روایت میں یہ لفظ ہے لایل اختیار اللہ ورسولہ یعنی نہیں بلکہ میں تو اختیار کرتی ہوں اللہ تعالیٰ و اس کے رسول کو الخ - حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک لہلہا لگا - حضرت عائشہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازواج سے یہ نفر ماؤں کہ عائشہ فرمائیے کیا اختیار کیا ہے - آپ نے اسکو منظر نہیں فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ میں تو آگاہ کر دے گا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایسا اختیار کیا ہے - پھر سب ازواج نے بھی اختیار کیا - پانچویں - یہ حدیث ہمارے استحسان کی حجت ہے - فانہا قالت لایل اختیار اللہ ورسولہ - کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ نے کہا کہ میں نے یہ دنیا و زینت نہیں چاہتی ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول و دار آخرت کو اختیار کرتی ہوں - پس دیکھو کہ اختیار اللہ بصیغہ مضارع کہا - و اعتبرہ البنی علیہ السلام جواہر ہما - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حضرت عائشہ کی طرف سے جواب معترکہ پڑایا - اور یہ نہیں حکم دیا کہ آخرت اللہ - بصیغہ ماضی جواب دے - بالجملہ آخرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ وغیرہ امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن کو اختیار طلاق نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کا اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ اختاری یعنی اختیار کر دینا یا آخرت لیکن بلا فرق کے جو صیغہ اس میں معتبر ہے وہی جواب اختیار میں ہے تو جب آپ نے صیغہ مضارع کو جواب معتبر رکھا تو یہ دلیل ہے کہ مسئلہ اختاری میں اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسي - تو طلاق واقع

ہوگی۔ ولان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الحال و تجوز فی الاستقبال۔ اور اس دلیل سے کہ اختار صیغہ مضارع زمانہ حال کے لیے حقیقی معنی ہے اور زمانہ استقبال کے لیے مجازی ہوتی ہے۔ یہی علمائے معانی کے نزدیک اصح قول ہے۔ کما فی کلمۃ الشہادۃ جیسے کلمۃ شہادت میں فت۔ جب کہما کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ تو اشہد صیغہ مضارع ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ اس سے بالفعل ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے اور یہی معنی لیے جلتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے۔ اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا کہ گواہی دوں گا۔ واداء الشہادۃ۔ اور جیسے گواہی ادا کرنے میں فت۔ جب گواہ نے قاضی کے سامنے کہما کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ الرجل ید علی ہذا الرجل بکر کنا۔ یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر پر یہاں ایسا ہے کہ تمہیں ہے اور یہ معنی نہیں لیے جاتے کہ گواہی دوں گا کہ انہم حالاً کہ اشہد صیغہ مضارع ہے کیونکہ اسکے حقیقی معنی حال کے ہیں اور قبول مجازی ہے جہاں کوئی قرینہ ہو اگر وہ ہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہما کہ اطلاق نفسی۔ میں بھی حال کے معنی لیے جاوین یعنی میں اپنے آپ کو اطلاق دیتی ہوں حالانکہ متعہ وعدہ استقبال قرار دیا۔ جواب یہ کہ اختار نفسی زمین حقیقی معنی صحیح ہیں۔ بخلاف قولہما اطلاق نفسی۔ بخلاف اسکے جب عورت نے کہما کہ اطلاق نفسی فت۔ کہ یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ میں اپنے آپ کو اطلاق دیتی ہوں۔ لانہ تعذر حملہ علی الحال۔ کیونکہ اسکو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لانہ لیس بحکما یتبع عن حالہ قائمۃ۔ کیونکہ یہ حالت قائم کی حکایت نہیں ہوتی۔ کوئی حالت قائم موجود نہیں جسکو وہ نقل کرتی ہے۔ ولا کہ لک قولہما انا اختار نفسی۔ اور اختار نفسی میں یہاں نہیں ہے۔ لانہ حکایت عن حالہ قائمۃ ہو اختیار یا نفسہا۔ کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے اور وہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا فت۔ خلاصہ یہ کہ طلاق دنیا و صورت زبان کا فعل ہے اور دل کا فعل نہیں ہے جسکو زبان سے نقل کرے بخلاف ہتھوار کے کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل میں ایک حالت قائم ہوئی اسی کو عورت نے زبان سے نقل کرنے میں کہما کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں جیسے اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ میں ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوا اسکو زبان سے بیان کیا۔ اذ کافی۔ پس جب طلاق دنیا کوئی حالت دل میں نہیں جسکی زبان سے نقل ہو تو لا محالہ اطلاق نفسی صرف وعدہ ہو یعنی طلاق دونگی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجاز استقبال مراد لیا گیا۔ م۔ ولو قال لہا اختاری اختاری اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہما کہ تو اختیار کر تو اختیار کر فت۔ بدین واسطے کہ میں یا کہما۔ فقالت اخترت الاولی والآخری والاخیرۃ۔ پس عورت نے کہما کہ میں نے اول و درسیانی و اخیر کو اختیار کیا۔ طلاق ثلثا فی قول ابی حنیفہ تمام ابو حنیفہ کے قول میں عورت میں طلاق سے طلاق ہو جائیگی۔ ولا یحتاج اسلئے نیت الزوج۔ اور اس میں شوہر کی نیت کی حاجت نہیں ہے اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہیں ہے۔ و قال لا طلاق واحد۔ اور صاحبین نے کہما کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی و انما لا یحتاج اسلئے نیت الزوج لدلالۃ التکرار علیہ۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اسواسطے نہیں کہ مکرر اختاری کہنا خود اس پر دلالت کرتا ہو فت۔ کہ طلاق مراد ہے۔ اذ الاختیار فی حق الطلاق ہو الذی تکرر۔ اسواسطے کہ مکرر وہی اختیار ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہوتی ہے۔ پھر امام و صاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیے کہ مرد کے ملک میں تین طلاقیں جمع ہیں ان میں اول و دوم و سوم کی ترتیب نہیں ہے جیسے ایک صند و چھ مین روپیہ جمع ہوں تو یہ نہیں کہا جاتا کہ ان میں اول دوم کی ترتیب ہے بلکہ مجموعہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ میں نے اول اختیار کیا اور دوم اختیار کیا یعنی سابق و ترتیب کے ساتھ جو اسے بیان کیا ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنے قائم مقام کیا ہے اور شوہر کی ملک میں یہ طلاقیں بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ ہیں تو عورت کے اختیار میں یہی ہوا کہ مجموعہ میں سے ایک دو تین تک طلاق دیدے اور اول و دوم و سوم خود موجود نہیں تو عورت کہان۔ نہ یہ وصف لاویگی اور فتویٰ صاحبین کے قول پر کما فی النماوی ہفتی

اور اخیر والی کہتا۔ ان کات لایقید من حیث الترتیب۔ اگرچہ یہ قول ازراہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہر وقت جبکہ شوہر کے لک
 بین مجموعہ خود بلا ترتیب ہر دو ترتیب وار کہنا مفید نہیں۔ و لکن یقید من حیث الافراو۔ لیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہر وقت
 یعنی اول کہنے میں دو باتیں ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے دیکھ کی نسبت کہہا کہ یہ ایک شخص آیا
 اور یوں کہہا کہ یہ اول شخص آیا۔ تو اول سے وہ شخص واحد صفت اولیت کے مفید ہر پس جب پہلی طلاق کہنے میں یہاں پہل کی
 صفت بیفائدہ ہو تو ایکلی ایک تو محال نہیں ہر پس جب عورت نے کہہا کہ میں نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکالے کہ میں نے ایک طلاق
 اختیار کی۔ فیعتہ فیما یقید۔ تو عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہ معنی معتبر ہوگا وقت یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے میلے
 جائینگے پس اگر عورت نے کہہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی تو جب ایک بائٹہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری دوسری کا محل نہیں
 رہی لہذا مسئلہ میں یہ حکم ہر کہ صرف ایک بائٹہ واقع ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہر سے نکلی صفت لغو ہو تو ایکلی چوتھ
 کی بھی صفت لغو ہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ہذا وصف۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ایسا وصف ہی لغو ہو۔ لان المجتمع فی
 الملک لا ترتیب فیہ۔ کیونکہ مرد کے ملک میں جو مجتمع طلاقیں ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں ہو۔ کا مجتمع فی الملکان۔ جیسے
 کسی مکان میں جو مجتمع ہو اس میں ترتیب نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہوں تو انکو پہلا دوسرا تیسرا نہیں
 کہہ سکتے ہیں بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علیٰ ہذا القیاس ہوتا ہو اور اس سے قطع نظر کہ صرف مجموعہ
 ہونے کی راہ سے ان میں کچھ ترتیب نہیں ہو۔ اسی طرح مرد کی مجتمع طلاقیں میں ترتیب نہیں ہو اگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار
 ہر انکو ترتیب وار کیا۔ و الکلام لا ترتیب۔ اور عورت کا کلام ترتیب کے واسطے ہر وقت۔ اور مفرد بیان کرنے کے واسطے
 نہیں ہو۔ والا فرد من ضرور اس۔ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہو۔ یعنی جب ترتیب سے اول دوم و ہم
 کو تو لازم ہو پہلے مفرد ہو اور دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ غرض کہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہو اور کلام مفرد
 بغرض ترتیب بولا گیا ہو۔ فاذا الباقی حق الاصل لغائی حق البشاع۔ تو کلام جب ایسے امر کے حق میں لغو ہوا جو اصل ہو
 تو ایسے امر کے حق میں بھی لغو ہوگا جو اس پر سنی و تابع ہو۔ یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب میں
 یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہو اسکے حق میں بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت نہوئی تو بدترہ اولی افراد بھی
 ثابت نہوا پس خلاصہ یہ کہ آخرت الاولی الخ میں سے اولی و وسطی وغیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی آخرت ہر اگر عورت نے کہہا
 کہ میں نے اختیار کی اختیار کی اختیار کی۔ تو تین طلاقیں واقع ہوئیں۔ پھر یہ اختلاف اس وقت کہ اختاری اختاری اختاری کے
 جواب میں اسنے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو۔ و لو قال۔ اور اگر اسنے عربی میں کہہا۔ آخرت اختیار۔ یعنی میں نے
 یکبارگی اختیار کیا۔ فی ثلث فی قولہم جمیعاً۔ تو یہ امام و صاحبین سب کے قول میں تین طلاقیں ہیں۔ لایہا لمرۃ قصداً
 کہہا اذ اصرحت بہا۔ اسلئے کہ اختیار یکبارگی کے واسطے ہر تو ایسا ہو کہ گویا اسنے اسکی تصریح کر دی۔ اور کہہا کہ آخرت جمیعاً
 میں نے سب طلاقیں کو اختیار کیا۔ یا میں نے یکبارگی اختیار کیا۔ ولان الاختیار لالتاکید و بارون التاکید یقع ثلث
 فیقع التاکید او لے۔ اور اسلئے کہ لفظ اختیار تاکید کے واسطے ہر اور بغیر تاکید کے تینوں طلاقیں واقع ہوتی تھیں تو تاکید کے
 ساتھ بدترہ اولی واقع ہو گئی۔ اور اگر شوہر نے کہہا کہ اختاری۔ یعنی تو اختیار کر۔ فقالت طلقت نفسی او آخرت نفسی
 بطلیقہ۔ پس عورت نے جواب میں کہہا کہ میں نے طلاق دی اپنے نفس کو یا میں نے اختیار کیا اپنے نفس کو بیک طلاق۔ فی واحد
 ملک الرجعة۔ تو یہ ایک طلاق ایسی ہو کہ شوہر رجوع کر سکتا ہو۔ لان ہذا اللفظ یوجب الاطلاق بعد انقضاء العدة
 مکانہا اختارت لنفسہا بعد العدة۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہو جو عدت گزرنے کے بعد طلاق ہونے کا موجب ہو تو گویا اسنے بعد
 عدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ یہ مسئلہ اسی طرح جاریہ مفید و جامع فخر الاسلام میں مذکور ہے اور یہ اس بنا پر ہوگا کہ

عورت کے قول کا اعتبار ہو گا تاکہ اعتبار مرد کی نیت کا نہیں صحیح حکم وہ ہے جو جامع کسیر میں ہے کہ عورت کو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اس کو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو بھی طلاق دے اور اسے اپنے ہی طلاق بھی واقع ہوگی اور اگر لکھا جائے دے اور اسے بھی دے تو بابت طلاق ہوگی کذا فی ح- یہی بسط و زیادت و وجوہ مقابلہ دیگر جو جامع میں سوائے جامع فقہ الاسلام کے مذکور ہو رہی ہیں صحیح ہے۔ ورنہ قال لہما امرک بیدک فی تطلیقہ مسدود اگر عورت کو لکھا کہ تیرا شوہر سے ہاتھ بیک ڈال لے گا۔ اور احشامی تطلیقہ۔ یا ایک تطلیقہ اختیار کر۔ فاختار لنفسہا پس عورت نے لکھا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے۔ تو یہ بابت طلاق نہیں ہوگی۔ فہی واحدہ ملک الرحمة۔ بلکہ ایک طلاق جمیعہ ہے۔ لہذا جمل لہما الاختیار۔ لیکن تطلیقہ وہی معقبہ للرحمة۔ کیونکہ مرد نے عورت کو اختیار تو دیا لیکن ایک تطلیقہ کے ساتھ دیا جو اور یہ طلاق صحیح (یعنی اگر کسی نے بچہ رجعت لگی ہے۔) تو طلاق ہے اگر چاہے اور تو اختیار کر پس عورت نے لکھا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک بوجہ چاہنے کے اور دوسری بوجہ اختیار کے واقع ہوگی۔ صرف۔ اور دونوں بابت میں از انہی بابت ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

فصل فی الامر بالید۔ فصل دوم از باب بیان میں ہے۔ امر بالید تیر کام تیرے ہاتھ ہے۔ اگر طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کیا یہ طلاق ہو گا۔ ورنہ قال لہما امرک بیدک یعنی تیرا۔ جامع میں ہے کہ اگر عورت سے لکھا کہ تیرا شوہر سے ہاتھ بیک ڈال لے گا۔ یا میں طلاق دے گا۔ تو طلاق نہیں ہوگی۔ فاختار لنفسہا بواجب۔ پس عورت نے لکھا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بوجہ اختیار کیا تو یہ میں طلاق میں نہیں ہے۔ پس امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا اور مرد کی نیت میں ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو بواجب صحیح ہے۔ لہذا الاختیار یصلح جو بالامر بالید۔ کیونکہ اختیار بھی امر بالید کا جواب ہو سکتا ہے۔ لکھو تیرا لکھا کہ تیرا شوہر سے ہاتھ بیک ڈال لے گا۔ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے۔ رہا یہ کہ مرد کی نیت میں ہے اور عورت نے لکھا کہ تیرا شوہر سے ہاتھ بیک ڈال لے گا۔ فاختار لنفسہا بواجب صحیح ہے۔ والواحدہ صفت الاختیار۔ اور واحدہ صفت اختیار ہے۔ یعنی اختیار واحدہ۔ فہما را کا ہوا قال لہما امرک بیدک بوجہ واحدہ۔ تو اگر ایسا ہو کہ اسے لکھا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بوجہ اختیار کر لیا۔ ورنہ کہ بقیہ الثلث۔ اور ایک بار لکھنے میں میں طلاق میں پر طریقی میں نہیں ہے۔ تو عورت کے واحدہ کہنے میں بھی تینوں واقع ہوگی اگر لکھا کہ عورت کے قول کی یہ توجہ کرنا کہ صحیح ہوگا جبکہ عورت کی مراد فقط بابت واحدہ ہو۔ جواب یہ ہے کہ عورت نے ایک مفرد ہی اختیار کیا مگر جمل کلام کیا ہے وہ اسے لفظ سے ہی جو میں طلاق کی بھی توجہ ہو سکتا ہے پس جب مرد نے تینوں کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اس کے موافق ہو گیا تو دفع میں کچھ شک نہیں ہے۔ ورنہ لکھو تیرا لکھا کہ تیرا شوہر سے ہاتھ بیک ڈال لے گا۔ فاختار لنفسہا بواجب صحیح ہے۔ اور اگر عورت نے یون جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواجب ہے۔ اور اختارت لنفسی تطلیقہ۔ یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا۔ فہی واحدہ بابت طلاق یا نہیں ہے۔ لان الواحدہ صفت مصدر مخذوف۔ کیونکہ واحدہ مصدر مذکر صفت کی صفت ہے۔ و ہونی الاولی الاختیار۔ اور وہ مصدر مخذوف پہلی صورت میں اختیار ہے۔ یعنی اختارت لنفسی بواجب۔ میں اختارت لنفسی باختار واحدہ۔ ہونی الثانیہ التطلیقہ۔ اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہے۔ یعنی طلقت لنفسی کی صورت طلقت لنفسی تطلیقہ واحدہ ہے۔ الا انہما مکولان بابت۔ لیکن یہ تطلیقہ بابت ہوگی۔ لان التثنی فی الیائین ضرورۃ ملکہما امر ہا۔ کیونکہ پیر کے التثنی میں واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اس کا مالک کیا ہے۔ اور یہ بابت ہونے کو مقتضی ہے۔ و کلا ہما خرج جوازا۔ اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہے۔ فتشیر المصنفۃ المذکورۃ فی التثنی فی المذکورۃ فی الایقاع۔ تو جو صفت کہ پیر کرتے ہیں مذکور ہونی ہے وہ واقع کرتے ہیں بھی مذکور اثر ہے۔ پھر واضح ہو کہ اختاری میں میں طلاق کی نیت نہیں ہے۔

اور امر بالیدین جائز ہے۔ واما تصحیح نیتہ الثالث فی قولک امرک بیدک لانه یحتمل العموم والخصوص۔ اور امرک بیدک
 میں تین کی نیت اسی جہت سے صحیح ہے کہ امر بالید احتمال عموم و خصوص دونوں رکھتا ہے۔ و نیتہ الثالث نیتہ التعمیم۔ اور تین کی نیت
 کرنا تعمیم کی نیت ہے۔ پس یہ نیت صحیح ہے۔ بخلاف قولہ اختیار فی لانه لا یحتمل العموم وقد حققناہ سن قبل۔ بر خلاف اختیار
 کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہیں ہے اور ہم اسکو سابق میں تفہیم کرچکے ہیں۔ یعنی اختیار قابل تقسیم نہیں ہے بخلاف بان کے کہ
 وہ حقیقہ و علیحدہ ہوتی ہے۔ ولو قال لہما امرک بیدک الیوم و یومہ غدا۔ اور اگر عزت کو کہہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں آج کے دن
 اور پرسوں کے دن سہم پر دخل فیہ اللیل۔ تو آئین رات داخل ہونگی۔ کیونکہ لگا کر نیت ہے۔ وان ردت الامر فی یومہا
 بطل امر ذلک الیوم۔ اور اگر عزت نے آج کے دن اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہوگا۔ وہ کان بیدک امر غیر
 اور پرسوں کا امر اس کے قبضہ میں رہیگا۔ لانه صحیح ہے کہ وقتین میں یا وقت من جنسہما لم یقنا دلہ الامر۔ کیونکہ اس میں صحیح ہے
 رد وقتوں کو ذکر کیا جسکے بیچ میں اس کے جنس کا وقت ہے جس کا امر بالید شامل نہیں ہے۔ یعنی آج کا دن اور پرسوں کا دن اور
 درمیان میں کل کا دن جو تو یہ دن کی جنس سے ہے اور رات البتہ دوسری جنس ہے۔ او ذکر الیوم بعبارة البعد لا یقنا دلہ اللیل
 کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہیں ہے۔ اسی واسطے معنی میں کہہ کہ رات داخل ہونگی۔ پس
 رات نے دونوں وقتوں کو جو دیا۔ فکانا امرین۔ تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہیں۔ ایک یہ کہ آج کے دن
 تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور دوم پرسوں کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ فہو واحد ہما للیوم والآخر۔ تو ایک امر کے رد کرنے سے
 دوسرا امر نہیں رد ہوگا۔ لہذا پرسوں کا امر اس کے اختیار میں رہا۔ اور یہ چار سے نزدیک ہے۔ وقال زفر ہما امر واحد
 بمنزلة قوله انت طالع الیوم و یومہ غدا۔ اور زفر نے کہا کہ یہ دونوں تفویض ایک ہی امر بالید ہے جیسے منہ مرجع طلاق میں
 کہا کہ تو طلاق آج اور پرسوں ہے۔ تو یہ ایک ہی طلاق مضات ہے۔ قلنا الاملاق لا یحتمل التامیت ہم کہتے ہیں کہ طلاق
 ایسی چیز نہیں جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔ کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسوں بھی ہوگی۔ والامر
 بالید یحتمل۔ اور امر بالید اسکو محتمل ہے۔ کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرتا ہے۔ فہو وقت الامر بالاول۔ تو امر بالید
 بطل وقت کے ساتھ ہوگا۔ یعنی اسنے دو وقت بیان کیے ہیں ایک آج کا دن تو امر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہو گیا۔
 و یحتمل الثاني امر ابتر رأ۔ اور دوسرا وقت سے مراد امر بالید قرار دیا جائیگا۔ یعنی پرسوں کا دن یا امر بالید نہیں اگر
 اسنے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا۔ پھر اس وقت ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا نہ
 کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہو گا۔ اس کے اجازت سے نکال دیا ہے۔ اور اگر درمیان میں کوئی وقت فاصل ذکر کیا ہو مثلاً۔ لو قال
 امرک بیدک الیوم وغدا۔ اگر کہہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج و کل ہے۔ یہ دخل اللیل نے ذلک۔ تو آئین رات داخل ہوگی
 وان ردت الامر فی یومہا لایستقیم الامر فی یومہا فی اللیل۔ اور اگر عزت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے
 روز اس کے قبضہ میں امر نہیں رہیگا۔ لان ہما امر واحد۔ کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے۔ لانه لم یحتمل بین الوقتین المانہ کہ میں
 من جنسہما لم یقنا دلہ الکلام۔ کیونکہ دونوں مذکور وقتوں کے درمیان میں ان کی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہوا جس کا امر بالید
 کا قول شامل ہو۔ بلکہ آج اور کل کے درمیان میں غیر جنس یعنی رات کا وقت داخل ہے۔ تو وہ اجازت میں شامل رہیگا۔ و
 تقدیم اللیل و مجلس المشورۃ لا ینقطع۔ اور حال یہ ہے کہ کبھی شہرہ میں رات آجاتی ہے اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہیں ہوتا۔
 وقت رات داخل ہونا منقطع کلام ہے۔ فصار کما اذا قال امرک بیدک فی یومین۔ تو ایسا ہوا گیا اسنے کہہ کہ تیرا امر
 تیرے ہاتھ میں دو روز ہے۔ وعن ابی حنیفہ انہما افادتا الامر فی الیوم لہما ان یختارا نفسہما غدا۔ اور ابو حنیفہ سے فاد
 میں یہ بھی روایت ہے کہ اگر عزت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اسکو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے۔ وقت

لیکن یہ روایت اس وجہ سے نہیں کہ دونوں دفعوں کے درمیان وقت فاصل ہونے سے دو تفریق میں بلکہ یہ تو تفریق واحد ہو کر یہ روایت اس بنا پر کہ عورت کا رد کرنا کچھ مؤخر نہیں ہے۔ لہذا لایک رکوع و الاہر کا لایک رکوع و الاہر کا لایک رکوع۔ کیونکہ عورت کو امر بالیہ رد کرنے کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق دینے کو رد نہیں کر سکتی ہر قسم بلکہ خواہ مخواہ طلاق پڑ جائیگی۔ اس طرح جب عورت نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دیکر طلاق واقع کرے تو عورت کو یہ طاقت نہیں ہے کہ رد کر دے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق دے (سے نہیں) اس کا رد کرنا اور نہ کرنا برابر ہے۔ اس سے ظاہر ہو کہ اگر آج ہی کے روز بعد رد کرنے کے طلاق دیدے تو بھی واقع ہوگی۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اس کو مستحاضا فرمایا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اس وقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد نہ ہو کہ ہر روز میں ایک بار اس فعل کی غنیمت حاصل کرے بلکہ آج ہی تک بقیے امر طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں عورت کو امر بالیہ رد کرنے کا اختیار ہے پس اگر اس نے آج رد کیا تو کل تک تمام وقت کا امر اس کے ہاتھ سے خارج ہو گیا حتی کہ بعد رد کے اگر عورت نے وقت و دن میں و وقت ہوگی۔ وجہ الظاہر انما اذا اختارت لنفسها اليوم لا یبقی لها اختیار فی الغد۔ ظاہر ہے کہ عورت نے اگر (موافق تفریق کے) آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا حتی کہ طلاق! ات پر گئی تو پھر اس کو کل کے روز اختیار نہیں بیگا۔ یعنی پھر کل کے روز دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ فلذا اذا اختارت زوجہا بمرہ والا مہ۔ تو اسی طرح اگر اس نے امر بالیہ رد کرنے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا۔ فنہ تو بھی اس کو کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہے گی۔ اور اس میں اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالیہ رد کرنے کا اختیار بالضرور حاصل ہے اس واسطے کہ امر بالیہ سے مقصود یہ ہے کہ شوہر کو اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے، تو اس کی ملکیت میں رہے پس جب اس شوہر کو اختیار کیا تو اب اس کو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہیں رہا۔ لہذا الخیر بین الشیئین لایملک الاختیار اجماع ہے۔ لیکن یہ کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اس کو صرف یہی قدرت ہے کہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرے۔ فنہ اور یہ قدرت نہیں کہ دونوں کو اختیار کرے لیکن مخفی نہیں کہ اس کو یہ قدرت ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار کرے تو واضح ہوا کہ امر بالیہ کا رد کرنا دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجود ہے وہ دونوں میں یہ دستور باقی رہے اور دوم یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار کرے تو بھی رد ہو گیا۔ لیکن نواز کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار کرنے کا وقت یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام کیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بالیہ جو شوہر نے دیا تھا وہ رد ہو گیا۔ پھر ہر حال آج دکل کے واسطے جو امر بالیہ ہو وہ متحمل امر واحد ہو اس میں ظاہر الروایۃ و روایت سناورہ کا اتفاق ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا قال امرک بمیک الیوم و امرک بمیک غدا۔ اور ابویوسف سے نواز میں ہے کہ اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ آج تیرا میرے ہاتھ ہے اور کل کے روز تیرا میرے ہاتھ ہے۔ یعنی ہر روز کے واسطے عالمی تصریح کر دی۔ اتھا امران۔ ذیہ دو امر بالیہ ہیں فنہ شمس الامم نے کہا کہ یہی روایت صحیحہ ہے اور قاضی خان نے اس کو باطلا قرار دیا ہے۔ اصل ٹھہرایا اگرچہ استخراج امام ابویوسف ہے۔ لہذا انہ ذکر کل وقت خبر علیحدہ۔ کیونکہ اس نے ہر وقت کے واسطے خبر علیحدہ ذکر کی۔ فنہ آج کی خبر یہ کہ تیرا میرے ہاتھ ہے اسی طرح کل کے واسطے بھی تیرا میرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بالیہ رد کرے تو کل کا امر بالیہ اس کے ہاتھ میں ہوگا بخلاف ما تقدم۔ بخلاف سابق کلام کے۔ فنہ کہ اس میں خبر واحد ہے پھر ہا یہ کہ علیحدہ خبرینا رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الہمام کا اشارہ ہے کہ نہیں اور ترجمہ کے نزدیک انہ یہ کہ ہاں کیونکہ کبھی مجلس مشورہ کا استدلال تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ رات داخل ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ والی قال امرک بمیک الیوم یقہم فلان۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا میرے ہاتھ ہے فلان شخص کی آمد کے وقت۔ فنہ یعنی جہاں فلان شخص آوے اُس دن بقیے میری جانب سے یہ اختیار ہے کہ تو اپنے آپ کو مجھ سے کرے خواہ ایک خفیہ سے یا بین منظر سے۔ اور فلان شخص سفر سے وطن میں آنے والا ہے۔ فقہم فلان ولم تعلم حتی جن الليل۔ پھر

فلان شخص زنا کا عورت کو معلوم ہوا یہاں تک کہ رات کی تاریکی آگئی وقت اور رشتہ جیکو یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلا خیار لہما
تو عورت کے واسطے اب اختیار نہیں رہا وقت۔ کیونکہ دن نہیں رہا۔ اور دن سے مراد اس مقام پر طلاق وقت نہیں ہو سکتا۔
لان الامر بالید مما یتیمد۔ کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہے جو دراز ہوتی ہے وقت اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق
دینے کے کہ وہ تو طلاق کہنے پر ختم ہوتا ہے اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہے تو وہ درازی وقت چاہتا ہے فیصلہ الیم المقبول
یہ علی یا ض التہار۔ تو یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا وقت اور طلاق وقت پر محمول
ہونا اس کے لائق نہیں ہے۔ وقد حققناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ آخر فصل اضافۃ الطلاق میں۔ ع
تو جب یہاں دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہے تو فلان کی آمد کے روز تجھے اختیار ہے۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا حقیقت
ہے۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم نیقضی بالیقضاء وقتہ۔ پھر دن گزر جانے سے اسکا وقت گزر جائیگا وقت
اس بیان کے بعد واضح ہو کہ خیار بخیر کا مجلس تک محدود رہتا بیان کر دیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ۔ اذا جعل امر بال
بیہ۔ یا جب عورت کو امر بالید یا یعنی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ او خیر یا۔ یا اسکو میرے طلاق میں خیر کیا لیتے تو اپنے نفس کو طلاق
دے اگر تو چاہے یا کہا کہ اختیار ہے۔ یعنی کہ یہ ہے کہہا کہ تو اختیار کر۔ نکلتی تو مالہم قسم۔ پس وہ دن بھر جی رہی کہ نہیں نکلتی
قسم۔ اور کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے
مجلس بدلی۔ قالہ مرتی یا مالہم تاخلف فی عمل آخر۔ تو یہ بت کا اختیار اس کے ہاتھ رہیگا جب تک دوسرے کام میں مشغول
نہ ہو یا کھڑے ہو۔ نہ سے ٹھہرنا ظاہر نہ ہو۔ لان ہذا تملیک التعلیق متہا۔ کیونکہ ایسا کہ عورت کے ملک میں تعلیق دینا ہوا
قسم اور عورت اسکی مالکہ ہو گئی کہ اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان المملک من تہصرن یرای نفسہ و ہی ہذہ نصفہ
کیونکہ ملک وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی رائے پر چلے کہے اور عورت اسی صفت کی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہے۔
و التملیک لیتصر علی المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصور ہوتی ہے۔ وقد بیناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق
میں بیان کر چکے ہیں۔ جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہے تب تک مجلس قائم ہے پس اسکو براہ اختیار
رہیگا۔ ثم اذا كانت تسع لثمن مجلسہا فو ملک۔ پھر اگر عورت اتنی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر
ہوگی۔ تب بین اسنے نفویض و تملیک کو شن لیا ہے۔ وان كانت لا تسع فمجلس علیہا او بلوغ الخیر الیہا۔ اور اگر وہ
عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی تب بین وہ آگاہ ہوئی یا اسکو خبر ہوئی ہے۔ لان ہذا تملیک قیہ معنی التعلیق
کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تملیق کے ہیں۔ گویا یون کہہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بائن کرے تو ایسا ہوا کہ اگر وہ
اسنے کہہا کہ اگر تو کھڑین داخل ہو تو طلاق ہے۔ فیتوقف علی ما وراء المجلس۔ تو اسو اسے مجلس پر توقف ہوگا وقت
یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب ملتا ضرور ہے حتی کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہیگی اور بنظر تعلیق کے
شوہر کی مجلس پر توقف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے اور ظاہر ہے کہ عورت جب چاہیگی کہ اسکو آگاہی یا خبر ہو پچھے لہذا
مادر اسے مجلس پر توقف ہوگا۔ ولا یعتبر مجلس۔ اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ وقت۔ حالانکہ تملیک بیع میں بائن
یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائن یا مشتری کا دوسرے کا تملیک دینا ان
دونوں میں فرق ہے چنانچہ شوہر کی تملیک۔ شوہر کی مجلس سے اور بائن یا مشتری کی۔ لان التعلیق لازم فی حقہ۔ کیونکہ شوہر
کے حق میں تعلیق لازم ہے۔ یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہو گئی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو
اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے۔ اس سے رجوع ممکن نہیں ہنرہ قسم کے کہ واثقہ میں نے تجھے طلاق دی اس شرط ہم کہہا کہ
گھر میں جاوے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم پھیری تو لغو ہے اسی طرح بیان ہے پس مرد چاہے اسی مجلس میں رہے یا تبدیل کرے

یہ امر بالیدہ عورت کے پسند پر معلق کیا ہے دو برابر لازم رہے گا جیسے قسم و شرط طلاق لازم رہتی ہے۔ رہا بائع و مشتری میں سے
 جس نے کہا کہ میں نے اسے روپیہ کو یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ میں قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہے مگر فرق یہ ہے
 کہ امر بالیدہ کی تملیک تو شوہر کے حق میں لازمی ہے۔ بخلاف اکتساع لائے تملیک محض ولا یشوعہ التعلیق۔ برخلاف بیع کے
 کہ بیع میں تملیک تو محض تملیک بدون تعلیق کے ہر قسم۔ اسی واسطے بائع یا مشتری پر لازم نہیں بلکہ جسے ایجاب کیا اسکو اختیار
 ہے کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرے۔ اور اگر رجوع کیا تو بھی یہ تملیک فقط مجلس تک رہتی ہے کہ اگر مشتری نے
 شہد کہا کہ میں نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس ایجاب میں
 تعلیق بالکل نہیں ہے بخلاف امر بالیدہ کے کہ اس میں تعلیق ہے۔ واضح ہو کہ تعلیق میں بھی یہ ہو جاتا ہے کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر میں
 گئے تو طلاق ہے۔ اس میں (توطا لفظ ہے) ابھی یہ قول نہیں ہے تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر میں گئی اس وقت
 یہ لفظ نازل ہو گا اگر اس وقت رجوع ممکن نہیں کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہو جائیگا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر
 حتی کہ تعلیق ہو تو معتبر نہیں ہوتا پس اس میں رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہے جیسے امر بالیدہ میں عورت کی طرف سے جواب مانا
 صرف مجلس تک ہے۔ و اذا اعتبرت مجلسها في المجلس تارة قبله بل بالتحول۔ اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ بھی تو
 جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ جیسے چھوٹی کو کھڑی سے باہر آگئی۔ و مرة بالاخذ في عمل آخر۔ اور کبھی دوسرے
 کام میں شروع کرنے سے بدلتی ہے۔ جیسے کھانے لگی۔ علی ما بیناہ فی الخیار۔ چنانچہ ہم اسکو اختیاری کی بحث میں بیان
 کر چکے ہیں کہ کھانے کی مجلس سے منظرہ کی مجلس عالمہ ہے اور قتال کی مجلس دونوں سے الگ ہے علی ہذا اقیاس۔
 ویخرج الامر من یہ بالجحد والقیام لانه دلیل الاعراض اذ القیام لفرق الراے۔ اور امر بالیدہ عورت کے ہاتھ
 سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہو جائیگا کیونکہ کھڑے ہوئے کھڑے ہوئے کی دلیل ہے اسو سبط کہ کھڑا ہونا رائے کو متفرق کرتا ہے۔
 بخلاف ما اذا کشت یوما لم تقم ولم تاخذ فی عمل آخر۔ بخلاف اسکے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ کھڑی ادا
 نہ کسی دوسرے کام میں شروع کیا۔ کشت۔ تو مجلس نہیں بدلی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ لان المجلس قد لیطول و
 قد یقصر کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہے فیحیی الی ان یوجد القطع او یدل علی الاعراض
 تو مجلس برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے۔ اس سے
 معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہیں بلکہ چاہے جتنی مدت تک ہے۔ و قوله کشت یوما لیس للتقدیر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ
 ایک روز کھڑے اس سے مراد تقدیر نہیں ہے۔ کہ اتنے وقت سے زائد نہ ہو بلکہ مثال ہے پھر چاہے ایک روز سے زائد ہو جائے
 جب تک انقطاع یا اعراض نہ ہو مجلس قائم ہے۔ و قوله لم تاخذ فی عمل آخر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام
 میں شروع نہ کرے۔ تو مراد ہر کام نہیں ہے بلکہ یہ مراد یہ عمل یعرف انہ قطع لما کانت فیہ لا مطلق العمل۔ اس سے
 مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قطع ہے جیسا کہ عورت لگی تھی اور مطلق کام مراد نہیں ہے۔ ہفت۔ لہذا اگر کھڑی تھی پس بیٹھ گئی
 یا بیٹھی تھی پس تکیہ نکالیا یا تکیہ دپے ہوئے تھی پھر بیٹھ گئی یا اسنے باپ کو یا دوسرے کو بلا یا بغرض مشورہ یا اسنے گواہوں کو بلا یا
 جبکہ انکو بلائے مالا کوئی نہ تو مجلس باقی ہے خواہ عورت اپنی جگہ سے اُٹھ جائے اور یہی صبح ہے الخلاصہ یوں ہی اگر سواری کا
 چلتا ہوا جانور کھڑا کیا یا کشتی میں تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہے اور اگر جانور کو اسنے چلا یا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اسکو
 کھڑا کر لیا یا اسے ساتھ جمع کر لیا پس مجلس بدل گئی۔ ہر ایک کی دلیل یہ ہے جو مصنف رحمہ نے بیان فرمائی بقولہ۔ ولو کانت
 قائمۃ فحسب فی علی خیار ہا۔ اور اگر وہ عورت کھڑی تھی پس بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی ہے۔ ہفت۔ بہ دلیل اعراض نہیں
 ہے۔ لانه دلیل الاقبال لانه اجمع للراے۔ کیونکہ یہ بیٹھ جانا مستحب ہو جانے کی دلیل ہے اسو سبط کہ وہ رائے کو خوب جمع کرتا ہے۔

فمن ینکر آدمی کا غیر کرنا پسیت کھڑے ہونے کے بہتر ہے۔ وگذا اذا كانت قاعدۃ فانتکارت۔ یون ہی اگر وہ بیٹھی تھی پس اسنے تکیہ لگا لیا۔ اور متکبرہ فقعدت۔ یا تکیہ لگائے، پس بیٹھ گئی۔ تو کبھی مجلس عنین پہلی اور اسکو اختیار باقی ہو سلطان میں انتقال من جلسۃ الی جلسۃ۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کی طرف منتقل ہونا ہوا۔ اور مجلس سے مجلس میں نہیں ہوا۔ کما اذا كانت محکمۃ فمزلت۔ جیسے دونوں کھڑے کھڑے کبھی بیٹھی تھی پس چار دانہ ہو گئی۔ تو مجلس عنین پہلی بلکہ بیٹھی کی شکل بدل گئی۔ قال و ہذا روایتہ الجامع الصغیر۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہے۔ فت کہ مجلس عنین پہلی بیٹھی۔ و ذکر فی غیرہ انہا اذا كانت قاعدۃ فانتکارت لا ینہا۔ اور جامع صغیر کے سوا سے میں مذکور ہے کہ عورت اگر بیٹھی تھی پھر اسنے تکیہ لگا لیا تو اسکے واسطے اختیار نہیں رہیگا۔ لان الاکھار اظہار التہاون بالامرفکان اعضاء۔ کیونکہ تکیہ لگانا اس امر کی بنا پر دانی کا اظہار ہے تو عراض پڑا۔ اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس میں جب وہ ایسا فعل کرے جس میں دلیل اس امر کی ہو کہ اسکو جو شوہر نے اختیار دیا تھا وہ اس سے مجھ موڑتی ہے اور اسکو خواہ کر کے اسکا اختیار مکمل جاتا ہے پس اگر بیٹھی تھی تب مرد نے امر بایہ کیا یعنی امر طلاق اسکے ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دیکر لیٹ گئی تو اس میں دلالت ہے کہ اسنے عراض کیا لیکن وہ یہ ہے کہ اس میں عراض کی دلالت واضح نہیں ہے لہذا فرمایا۔ والاول ہوا الاصح۔ اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہے۔ ولو كانت قاعدۃ فاضطجعت ففیہ روا یتان عن ابی یوسف۔ اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اس میں ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے الخبط۔ اور دوسری روایت میں نہیں ہے۔ ولو قالت ادعوا الی ابی استئذیر۔ اور اگر عورت نے کہا کہ لوگ مجھے میرے باپ کو بلا دو کہ میں اس سے شہود کروں۔ او شہود او شہد ہم۔ یا کہا کہ گواہوں کو بلا دو کہ میں انکو گواہ کروں۔ فہی علی خیار ہا۔ تو عورت اپنے خیار پر ہوتی۔ کیونکہ یہ کام کوئی عراض نہیں ہے اور نہ اس کام سے علحدہ ہے۔ لان الاستشارة تجزی الصواب۔ کیونکہ شہود لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے کے لیے ہے۔ والاشہاد للتحیز عن الانکار فلا یکن دلیل الاعراض۔ اور گواہ کر لینا شوہر کے آئندہ انکار سے بچاؤ کے لیے ہے تو کوئی کبھی عراض کی دلیل نہوا۔ فان كانت تفسیر علی داہمہ او محمل۔ پھر اگر عورت کسی جائز پر روان تھی یا محمل میں تھی فت اسوقت شوہر نے اسکو اختیار دیا تو فقہت فہی علی خیار ہا۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی۔ وان سارت لطلل اختیار ہا۔ اور اگر جائز روان ہوا تو عورت کا خیار باطل ہوا۔ لان سیر الداہمہ ووقوفہا مصافات الیہا۔ کیونکہ جائز کا چلنا اور ٹھہرنا ہونا عورت ہی کی طرف منسوب ہے۔ فت جب جائز چلنے سے ٹھہرا ہوا تو گویا عورت خود چلنے میں ٹھہر گئی تو خیار باقی ہے اور جب جائز ٹھہرے سے روانہ ہوا تو گویا عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ و المسقیۃ بمنزلہ البیستہ اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہوتے ہیں۔ پس اگر ٹھہری کشتی میں عورت کو امر طلاق کا خیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہے۔ لان سیر باغیر مصافات الی راکیہا۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہیں ہے۔ فت بخلاف جائز کے رہانی کے۔ الا انہ لا یقدر علی الیقظما وراکب الداہمہ یقدر۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرنے کی قدرت نہیں ہے اور جائز کو ٹھہرنا کی قدرت ہے۔ فت مترجم کہتا ہے کہ دفاعی جہاز مثل جائز کے ہے۔ کیونکہ آدمی اسکو روک سکتا ہے غیر اذینہ اسکا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار میں ہے کہ بغیر اسکی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔

فصل فی المشیۃ۔ یہ فصل مشیت کے بیان میں ہے۔ فت مشیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق صحیح کو عورت کے اختیار میں یا اسطرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی مشیت میں دیا جامع صغیر میں ہے۔ ومن قال لامرأۃ طلقے فک۔ جس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تونے اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولانیۃ کہ اون سے واحدہ۔ حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہیں یا اسنے ایک طلاق کی نیت رکھی ہے۔ فقالت طلقے نفسی۔ پھر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فہی واحدہ رجعیۃ۔ تو یہ ایک طلاق

رجع ہوگی۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وتعن علیہا
اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دین حالانکہ شوہر نے بھی انکا ارادہ کیا تھا تو عورت پر سبب واقع ہوگی۔ و ہذا لان قولہ
طلقت متاوا فعلی الطلاق وهو اسم جنس۔ اور یہ اسوجہ سے ہو کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اسکا یہی معنی کہ
طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے۔ جو کثر و زیادہ سبب پر بولا جاتا ہے۔ فیقع علی الادنی مع احتمال الکمل کما مر اسماء
الاجناس۔ تو لفظ طلاق بھی کثرت پر بیٹھتا ہے۔ اور واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہو تا رہے۔ کہ جو کلمہ سے
کم ہے وہ ضرور ہے اور زائد کا احتمال ہے بشرطیکہ رائد اسکا فرہ ہو۔ فلہذا یعمل فیہ نیتہ الثلث۔ اسی وجہ سے طلاق میں تین کی
نیت کا رآمد ہو جاتی ہے۔ و یصرف الی واحدۃ عندہما۔ اور کو نیت نہونے کے وقت میں یہ لفظ سبب سے کثرت کی جانب
راجع ہوگا۔ اور وہ ایک ہی اسوے کے یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ و تكون الواحدۃ رجوع۔ اور یہ کثرت یعنی واحدۃ جو
واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المقوض الیہما صحیح الطلاق و رجعی۔ کیونکہ عورت کو جو سپرد کی وہ طلاق صحیح ہے اور رجعی
طلاق تو نصاً رجعی ہوتی ہے۔ و لو لوی التفتین لا یصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لان
نیتہ العدد۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے۔ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد تو ایک ہے۔ ایتین ہو کہ نہ ایک تو فرد کثرت ہے اور تین فرد علی
ہر اور کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا كانت المنکوحة اتمہ۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اسکا نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو۔ تو باندی
کی کامل طلاق دلو تو فرد علی ہوا تو فرد کی نیت صحیح ہے۔ لانہ جنس فی حقہا۔ کیونکہ باندی منکوہہ کے حق میں دو جنس ہے۔ و ان قال
لہا طلقہ نفسک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ تو اور لفظ طلاق صحیح رجعی کے واسطے منصوص ہے۔ فقالت
ابنت نفسی۔ پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو باندہ کر لیا۔ طلقہ۔ تو طلاق ہو جائیگی۔ کہ رجعی ہوگی۔ و لو قالت
تھا خیرت نفسی۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا۔ تو اختیار باندہ طلاق ہو گیا طلاق ہونا اسکا معنی سے نہیں آتا ہے
تو لفظ باندہ اور اس میں فرق ہے۔ لہذا باندہ کہنے میں تو طلاق ہوگی اور اختیار کرنے میں نہ۔ پس فرمایا کہ۔ طلاق۔ عورت پر طلاق ہوگی۔
لان الا باندہ من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ باندہ کن طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الا تری انہ لو قال انتھک منو سے
بہ الطلاق او قالت ابنت نفسی فقال الزوج قد اخرجت ذلک باندہ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ
میں نے تجھے باندہ کر دیا حالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو باندہ کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اسکو جائز کر دیا تو ہر
صورت میں عورت باندہ ہو گئی۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اسکا کہ میں نے باندہ دی۔ تو نکاح
موافقہ للفقہ فی الاصل۔ تو اصلی طلاق میں عورت نے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ کہ کیونکہ باندہ بھی اصل میں
طلاق ہے۔ الا انہما زادت فیہ وصفا و ہو تعجیل الا باندہ فیما عدا الوصف الزائد و ثبت الاصل۔ لیکن اتنی بات ہے
کہ عورت نے اس میں ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی باندہ باندہ ہو تو یہ وصف جو اسے بڑھا دیا تھا انہ
ہو گیا اور اصل طلاق رہ گئی۔ اور یہی مرد نے اسکو سپرد کی تھی۔ لہذا اذا قالت طلقہ نفسی تو طلاق یا باندہ۔ جیسے اگر
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق باندہ دی۔ تو طلاق اسے میں شوہر کی موافقت کی اور باندہ بڑھا دیا
اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کی طرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوئی کہ بقدر مراد سپرد کی تھی۔ و فی شہنی ان
یقح تطلیقہ رجعی۔ اور لائق ہے کہ تطلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعی ہو۔ اگرچہ امام محمد نے یہی کہا کہ وہ طلاق ہو جائیگی۔ اور رجعی کا
لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ تو ظاہر ہے۔ پھر باندہ کرنے میں یہ طلاق رجعی واقع ہوگی۔ بخلاف الاختیار۔ بخلاف اسکا جو نیت
تے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا۔ کیونکہ یہ لفظ نسل بان کے نہیں ہے۔ لہذا لیس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کرنا جو
طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لو قال لامرأۃ اخترک یعنی عوی الطلاق لم یقع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر

مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ میں نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نیت طلاق رکھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ولو قال است ابتداء اخرت
نفسی فقال الزوج اجزت لا يقع فیسے۔ اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا پھر مرد نے
کہا کہ میں نے اسکی اجازت دیدی تو بھی کچھ نہیں واقع ہوگی۔ فتاویٰ ہو گیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے
الا ان عرف طلاقا بالا جلع اذا حصل جواباً للتخیر۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخیر ہوتے
کے جواب میں اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاتا ہے۔ فتاویٰ شوہر کے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اس کے جواب میں اگر عورت کے کہ میں نے
اختیار کیا تو خلافت قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طلاق ہو جائیگی۔ اور قاضی عہدہ ٹھہرا کہ جو چیز شرع سے کسی
معلوم ہو کہ اس میں ہمارے قیاس کو دخل نہیں تو وہ جس موقع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جائیگی پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک
رہا کہ تخیر کے جواب میں واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ میں۔ قول طلق نفک لیس للتخیر۔ شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے
یہ کچھ تخیر نہیں ہے۔ فتاویٰ کیونکہ اختاری البتہ تخیر ہے حالانکہ عورت نے اسی کے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی غیب
نہوا اور بے موقع ہے۔ فیما یخو۔ تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا۔ لہذا طلاق نہ ہوئی۔ وعن ابی حنیفہ انہ لا یقع شئی لقولہا انک انت نفسی
اور پہلے مسئلہ میں جبکہ عورت نے جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو بانٹ کر لیا۔ اس میں بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہیں واقع
ہوگی۔ لانہا انت بت غیر ما فوض الیہا اذا لا بانہ لغائر الطلاق۔ اس واسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اس کے سوا
دوسری لائی اس واسطے کہ بانٹ کر طلاق کے معنی یہ ہے۔ یعنی طلاق ایک قسم اور ابانہ دوسری قسم ہے اور شوہر نے اپنا نہ نہیں بلکہ طلاق
اسکو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر روایت اول ہے۔ وان قال طلق نفک فلیس لہ ان یرجع عنہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے
نفس کو طلاق دے۔ تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس قول سے رجوع کرے۔ فتاویٰ جیسے مشتری کو بائع کو بعد از ایجاب کہ دوسرے
کے قول سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ یہاں طلاق سپرد کر کے اس سے پھر جانا جائز نہیں ہے ان عورت
کو کہے یا مجلس وغیرہ حد کو بجا دے تو باطل ہو جائیگا لیکن پھر نہیں سکتا۔ لان فیہ معنی الیہین۔ کیونکہ تفویض میں قسم کے معنی
ہیں۔ یعنی تعلیق ہے۔ لہذا نہ تعلیق الطلاق بتعلیق تھا۔ کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تعلیق کو سعلق کرنا ہی تفویض ہے۔ فتاویٰ
جیسے قسم کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ گھر میں جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق ہیں۔ اور الیہین تصرف
لازم۔ اور یہیں ایک تصرف لازمی ہوتا ہے۔ وہ پھر لینے سے نہیں پھرتا۔ ولو قال است عن مجلسہا لطل۔ اور اگر عورت ابیخی
مجلس سے نکلی ہو گئی تو تفویض باطل ہو گئی۔ لانہ تملیک۔ کیونکہ خود عورت کو یہ کننا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے یہ تملیک ہے۔
فتاویٰ اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال طلق فترک۔ بخلاف اس کے اگر جو رو سے کہا کہ تو اپنی سوت کو
طلاق دے۔ فتاویٰ تملیک نہیں ہے کیونکہ سوت کی طلاق ان کی مالک یہ عورت نہیں ہو سکتی۔ لانہ تو کیل وانا تہ۔ کیونکہ
یہ کیل وانا تہ کرنا ہے۔ یعنی شوہر نے اس جورو کو کیل کیا کہ بجائے میرے اپنی سوت کو طلاق دیدے۔ فلا یقتصر علی المجلس
تو یہ مجلس تک مقصور نہ ہوگی۔ ویقبل الرجوع۔ اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے۔ یعنی شل وکالت کے نہ مجلس تک مقصور ہے
اور نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے کیل کر کے مجلس قبول کیل کے رجوع کرے اور بعد قبول کیل کے چاہے کیل کر دے۔ پھر واقع ہو کہ
شیئ جہی مجلس تک مقصور ہوگی کہ اس کے ساتھ کوئی لفظ اس سے نہ آئے کو مفید نہ ہو۔ وان قال لہا طلق نفک متی شئت۔
اور اگر عورت نے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہر گاہ کہ تو چاہے۔ فلہا ان تطلق نفسہا فی المجلس وبعده۔ تو عورت کو
اختیار ہے کہ مجلس میں اور بعد مجلس کے جب پسند کرے کہ اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان کلہ متی عاتہ فی الاوقات کلہا۔ کیونکہ
کلہ متی ہر گاہ تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔ فقصار کما اذا قال فی اسے وقت شئت۔ فتی شئت کننا ایسا ہوگا جیسے
یون کہ اس کے جس کسی وقت تیرا جی چاہے۔ فتاویٰ حالانکہ صریح اسطرح کہ دینے میں اسکو ہر وقت اختیار ہے تو ہر گاہ کہنے میں بھی۔ پھر یہ

اس وقت کہ طلاق دینے کو خود عورت سے کہنا ہو۔ واذ قال لرجل طلق امرأتی فله ان یطلقها فی المجلس وبعده ولہ ان یرجع۔ اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو دلیل کو اختیار کر کہ اسکی عورت کو ہی مجلس میں اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہو کہ اپنے قول سے رجوع کرے۔ یعنی جب تک دلیل نے قبول نہیں کیا ہے رجوع کرے اور بعد قبول دلیل کے اسکو معزول کرنے کا اختیار ہو۔ لانه توکیل۔ کیونکہ غیر کہ یہ کہنا اسکو دلیل کرنا ہوا۔ وانہ استعانة۔ اور دلیل کرنا استعانت ہے۔ یعنی جو کام خود کرتا ہے دوسرے سے مدد لی اور اسکو بچا ہے اپنے ذرا دیا۔ فلا یلزم۔ تو ایسا کرنا لازمی نہیں ہے۔ چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اگر مہین وکیل باقی رکھا۔ فلا یقتصر علی المجلس۔ تو اسی مجلس تک مقصور نہیں ہے۔ کیونکہ دلیل کو ہمیشہ اختیار ہو تو اسکے نائب کو بھی اختیار دینی ہو۔ بخلاف قولہ لامرأته طلقه نفک۔ بخلاف اسکے جب اپنی عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے۔ تو یہ توکیل نہیں ہو اور دلیل تو مکمل کے واسطے کام کرتا ہو۔ لانهما عالمہ انفسہما مکان تمسک لہما توکیل۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرنے والی ہو تو یہ تمسک ہوئی اور توکیل نہیں ہوئی۔ یعنی عورت کو مالک کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرے۔ یہ اسوقت کہ دلیل کو معزول کر دیا ہو۔ ولو قال لرجل طلقها ان شئت۔ اور اگر شوہر نے دلیل کر کہ کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے اگر تو چاہے۔ تو چاہتا محدود ہوگا۔ فله ان یطلقها فی المجلس خاصة لیس لازمی ان یرجع۔ تو دلیل کو اختیار ہو کہ خاص کر اسی مجلس میں عورت کو طلاق دیدے اور شوہر کو اختیار نہیں کہ اپنے قول سے رجوع کر جاوے۔ بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور دلیل نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی۔ وقال زفر رحمہما والاول سوا۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں برابر ہیں۔ یعنی اگر کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ بہ دونوں یکساں ہیں۔ لان التصحیح بالمشیئة کہہ رہے۔ کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کننا دونوں برابر ہیں۔ لانه یتصرف عن مشیئہ۔ کیونکہ دلیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام کر چکا ہے۔ کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہے تو بھی کام ہوتا ہے۔ فصار کالدلیل بالبیع اذا قیل لہ بعه ان شئت۔ تو دلیل طلاق ایسا ہو گیا جیسے دلیل بیع کہ جب اس سے کہا گیا کہ تو فرخت کر اگر تو چاہے۔ تو دلیل بیع کو اختیار ہو کہ چاہے اسی مجلس میں فرخت کرے یا بعد اسکے فرخت کرے۔ ولما نہ تمسک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کننا تمسک ہے۔ یعنی یہ توکیل نہیں ہو جب کہا کہ میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جوہر کو طلاق دینے کا اختیار نہیں ہو تو لامحالہ ہی معنی ہیں کہ میں نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دیدے۔ لانه علاقہ بالمشیئہ۔ کیونکہ اسنے غیر کی مشیئت پر علق کیا۔ والمالک ہو الذی یتصرف عن مشیئہ۔ کیونکہ اپنی رائے سے تصرف کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہے۔ اور بیع پر طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ والطلاق یجوز بالتعلیق بخلاف البیع لانه لا یجوز۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ وہ تعلیق (شرط) کو برداشت کرتی ہے اور بیع اسکو نہیں برداشت کرتی۔ ولو قال لہا طلقه نفک ثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے۔ فطلقت واحدة۔ پس عورت نے ایک ہی طلاق دی۔ فی واحدۃ۔ تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ لانهما ملک ایقاع الثلث فتمسک ایقاع الواحدۃ ضرورۃ۔ کیونکہ عورت کو تین طلاقیں واقع کرنے کی ملک حاصل ہو گئی تو وہ ایک طلاق دینے کی باوجود مالک ہوئی۔ اور یہی ابو حنیفہ وصاحبین وشافعی واحد کا قول ہو مترجم کہتا ہے کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح از قسم مشیت ہو تو اسکو ایک طلاق کا اختیار یا لہر ہو بخلاف قولہ اختاری واختاری یعنی تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر مگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہیں واقع ہوگی کافی الکافی۔ اسکی یہ وجہ کہ بیان عورت کی نسبت کو تلفظ نہیں ہو اور علی ہذا اختیار اگر چہ مشورہ کے قصہ کا ہو لیکن یہاں عورت کی مشیت پر اسنے چھوڑا ہے لہذا یہ طلاق جمع ہوگی۔ فافہم۔ م۔ ووقال لہا طلقه نفک واحدة۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے۔ فطلقت نفسها ثلثا پس

عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دین فسخ حالانکہ اسکے اختیار میں شوہر نے یہ طلاقیں نہیں دی ہیں۔ علم یقع نفسی عند
 ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی واقع نہ ہوگی۔ و قال لا یقع واحدة۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع
 ہوگی۔ لہذا انتہا ہما ملکتہ و زیادۃ۔ اس واسطے کہ عورت وہ لائی جس کا مالک اسکو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی۔ یعنی
 ایک سے دو یا زیادہ کے لائی۔ تو زائد نفوس اور ایک واقع ہوئی۔ فصار کما اذا طلقتھا الزوج الف۔ و لایسا ہوا جیسے
 شوہر نے خود اسکو ہزار طلاقیں دیدیں۔ تو ہزار میں سے ۳۔ وہ لایا جس کا اللہ تعالیٰ نے اسکو مالک کیا اور باقی زائد لایا۔
 پس زائد سب نفوس اور تین طلاقیں بالاتفاق واقع ہوتی ہیں۔ لیکن محض نہیں کہ ایک رجعیہ ہوئی ہو اور تین منقطعہ جائزہ اور
 ہزار میں منقطعہ جائزہ یا زائد ہیں فافہم۔ م۔ و لابی حنیفہ انہما انتہا غیر موقوف الیہما۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت
 ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اسکے سپرد نہیں کی۔ یعنی تین طلاقیں منقطعہ۔ م۔ فکانہا نہ مستحداۃ۔ تو عورت نے سر سے اپنے
 آپ کو طلاقیں دینے والی ہوئی۔ یعنی شوہر کی تفویض پر نہیں ہوئی۔ علیٰ ہذا اگر شوہر کہے کہ میں نے اجازت دیدیں تو واقع ہوگی
 م۔ و ہذا لان الزوج ملکھا الواحدة۔ اور امر مذکور کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسکو ایک طلاق رجعی کا مالک کیا۔ و الثالث
 غیر الواحدة۔ اور تین طلاقیں اس ایک کے متاثر ہیں۔ لان الثالث اسم لعدد و مرکب مجتمع۔ کیونکہ تین تو عدد و مرکب
 مجموع کا نام ہے۔ و الواحد فرد و لا ترکب فیہ۔ اور واحد ایک فرد ہے جس میں ترکیب نہیں ہے۔ فکانہا نہ مستحداۃ علی سبیل
 المضادة۔ تو ایک اور تین میں باہم ضدین کی مناسبت ہے۔ تو عورت نے مرد کے قول کی ضد کیا۔ اگر جسے مالک کیا تھا اسکی
 ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہوا۔ بخلاف الزوج لانہ تصرف بحکم الملک۔ بخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے
 حکم پر تصرف کرتا ہے۔ تو جب اسنے ہزار طلاق دین تو ایجاب صحیح ہوا اگر اس میں کسی بقدر عمل کے نافذ ہوگی اور وہ تین ہیں انکافی با
 وکذا ہی فی المسألة الاولى۔ اور یوں ہی عورت بھی پہلے مسئلہ میں مالک ہو کر تصرف ہے۔ کیونکہ شوہر نے اسکو تین طلاقیں
 کا مالک کر دیا پھر اسنے مالک ہو کر تین میں سے ایک ہی طلاق دی۔ لہذا ملکت الثالث۔ کیونکہ وہ تین طلاقوں کی مالک تھی۔
 اما ہما ملکت الثالث۔ اور بیان وہ تین طلاقوں کی مالک نہیں ہے۔ بلکہ صرف ایک طلاق کی مالک ہے۔ و ماتت ہما
 فوض الیہما۔ اور وہ اسکو نہیں لائی جو اسکو سپرد کی گئی تھی۔ بلکہ اسکی ضد تین طلاقیں لائی جسکی مالک نہیں ہے۔ فلقا۔ تو
 شوہر کا تفویض کرنا لگو گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی اور دو طلاقیں
 زائد دین تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زائد کرنا نفوذ۔ کذا ظہری واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
 وان امرها بطلاق ملک الرجعة فطاعت بانہ۔ اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی طلاق کا حکم دیا جس میں رجعت نہ کہے کہ اگر
 پس عورت نے اپنے آپ کو بانہ طلاق دیدی۔ یا برعکس ہو ایسے۔ و امرها بالیان فطاعت رجعیۃ۔ یا شوہر نے
 عورت کو بانہ طلاق کا حکم دیا اور اسنے رجعیہ طلاق دی۔ وقع ما امر بہ الزوج۔ تو وہی واقع ہوگی جسکا شوہر نے حکم دیا۔ تو
 کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے۔ پس بیان دو مسئلہ ہیں۔ یعنی الاول ان یقول لہا الزوج طلق نفسك
 واحدة الملک الرجعة۔ پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ میں رجعت پر قادر ہوں
 فس۔ یا ایک طلاق دے۔ فتقول طلق نفسي واحدة بانہ۔ پس عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بانہ طلاق
 دی۔ فیقع رجعیۃ۔ تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی۔ لہذا انتہا بالاصل و زیادۃ وصف کما ذکرنا فیلحقا و وصف و یقع
 الاصل۔ کیونکہ عورت اصل کو سب زیادتی وصف کے لائی جیسے ہم نے ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوضو بانہ لائی تو وصف نفوذ اور
 اصل طلاق باقی رہی۔ و معنی الثانیۃ ان یقول لہا طلق نفسك واحدة بانہ۔ اور مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو
 اپنے نفس کو ایک طلاق بانہ دیدے۔ فتقول طلق نفسي واحدة رجعیۃ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک

رجعیہ دی۔ فقہ بانیہ۔ تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ لان قولہا واحدة رجعیۃ لغویہا۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ صفت
 رجعیہ ہے عورت کی طرف سے لغوی حرکت ہے۔ لان الزوج لما عین صفتہ المفوض الیہا فحاجتہا بعد ذلک الی ایقاع الاصل
 دون تعین الوصف۔ کیونکہ جب شوہر اپنے مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اسکا وصف معین کر دیا کہ رجعیہ یا بائنہ
 تو بعد اسکے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو دافع کر لینے میں ہے اسکا وصف معین کرنے میں نہیں ہے۔ اور اصل اسنے واقع
 کر دی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اسکے سپرد کی ہے اور جو وصف اسنے بلا وہ لغویہ۔ فصار کاہنا اقتصرت علی
 الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقتصار کیا۔ اور صرف یہی کہنا کہ طلاق نفسی میں نے اپنے آپ کو
 یہ طلاق دیدی۔ فیقع بالصفة التي علیہا الزوج باننا اور رجعیہ۔ تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے
 معین کی خواہ بائن یا رجعی۔ اگر کہنا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بولی کہ میں نے طلاق بائنہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی۔
 اور اگر بولی کہ میں نے تین طلاقیں دین تو بھی واحدہ رجعیہ ہے الا انکے شوہر نے ارادہ کی ہوت۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے کو بائن
 کر دیا تو بھی ظاہر الرایۃ میں رجعیہ ہے۔ مگر انکے شوہر کی مراد غلط ہو۔ وان قال لہا طلقے نفک ثلثا ان شئت فطلعت
 واحدہ لم یقع شئی۔ اور اگر عورت کو کہنا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں
 واقع ہوگی۔ لان معناہ۔ کیونکہ سختی قول شوہر کے۔ کہ تین طلاقیں دے اگر چاہے یہ ہیں کہ۔ ان شئت الثالث
 اگر تین طلاقیں چاہے۔ وہی بالیقاع الواحدة ما شئت الثالث۔ اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقیں نہیں
 چاہی۔ غلام پیر الشیخ۔ تو شرط نہیں پائی گئی۔ خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے اور شرط
 نہ پائی گئی کیونکہ اسنے ایک چاہی تو طلاق واقع ہوگی۔ ولو قال لہا طلقے نفک واحدہ ان شئت فطلعت ثلثا۔
 اور اگر اسنے عورت سے کہنا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقیں دین۔ فکذلک عندہ بانی
 رحمہ تو بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان شیتہ الثالث لیست بشیتہ للواحدة کا یقاعا۔ کیونکہ تین طلاقوں کا
 چاہنا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہے جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہے۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق
 کی خواہش کرے۔ لیکن اسنے تین طلاقوں کی خواہش کی پھر رجعیہ تین طلاقوں کا دیدینا ایک طلاق کی ضد ہے کیونکہ ۲۔ بائنہ غلط
 ہے اور ایک نصفہ رجعیہ ہے تو شرط نہیں پائی گئی۔ و قال لا یقع واحدة لان شیتہ الثالث مشیتہ الواحدة كما ان ایقاعا ایقاع
 للواحدة فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہنا کہ ایک طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہے جیسے تین طلاقوں
 واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہے پس شرط پائی گئی۔ و حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایک کی خواہش یا ایقاع کیا تین طلاقوں کی خواہش
 یا ایقاع تین متحقق ہے یا نہیں ہے پس امام کے نزدیک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ہاں ہے۔ ولو قال لہا انت طالق ان
 شئت۔ اور اگر عورت کو کہنا کہ تو طلاق دے اگر تو چاہے۔ یعنی اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت ان شئت۔ پس
 عورت بولی کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے۔ یعنی پھر چاہنا اس شرط پر ہے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت پس بولنے کا کہ میں نے
 چاہی۔ یعنی طلاق۔ حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہے۔ تو بھی طلاق ہوگی اور۔ بطل الامر۔ امر بالید بطل ہوگا۔ یعنی
 عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ پھر دیکر نا بھی جا رہا۔ لانہ علق طلاقا بالمشیتۃ المرسلۃ کیونکہ شوہر نے تو عورت کی طلاق کو شیت
 مرسلہ پر معلق کیا تھا۔ یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس شیت مرسلہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے
 کہنا کہ اگر تو چاہے اور شیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورہ والدین کے۔ غرض کہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو
 جانا چاہیے کہ مسئلہ میں شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر
 عورت نے اپنا چاہنا اس طرح نہیں رکھا۔ وہی انت بالمعلقہ۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کر کے لائی۔ فقالت مرسلہ نہیں رکھی۔

کیونکہ یونکہ کہ میں چاہتی ہوں اس شرط سے کہ تو چاہے۔ قلم یوجد الشرط۔ تو توفیق کی شرط نہیں پائی گئی۔ مستحب ان اگر عورت یہی کہتی کہ میں نے چاہی تو واقع ہو جاتی وہ یہاں نہوا بلکہ توفیق بھی باطل ہو گئی کیونکہ عورت دوسرے کام میں مشغول ہو گئی۔ وہ مطلقاً محال ہوا لا یعنی ما۔ اور یہ عورت کا مشغول ہونا لا یعنی کام میں۔ مستحب یعنی غیر ہر کی نسبت شرط لگانے میں۔ مخرج الامر من ید ما۔ تو اختیار عورت کے ہاتھ سے نکل گیا۔ کیونکہ وہ وجہی تک تھا کہ عورت دوسرے کام میں جو یہاں نہیں مشغول نہو۔ اگر وہ ہم ہو کہ اچھا عورت کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہوئی اور توفیق بھی نکل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ میں نے چاہی اور نیت طلاق ہو تو واقع ہونا چاہیے جواب دیا کہ۔ ولا یقع الطلاق بقولہ شئت وان لوی الطلاق۔ مرد کے قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق نہیں واقع ہوگی اگرچہ اس نے نیت کی ہو۔ لانه لیس فی کلام المرأۃ ذکر الطلاق لیسیر الزوج شائاً مطلقاً۔ کیونکہ عورت کے کلام میں طلاق کا ذکر نہیں ہوتا کہ مرد اسکی طلاق کا چاہنے والا ہو چاہے۔ مستحب بلکہ عورت نے یہی کہا کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر تو چاہے اور شوہر نے عورت کے جواب میں کہا کہ میں نے چاہی تو جب عورت کے کلام میں طلاق مذکور نہیں تو مرد اسکی طلاق چاہنے والا نہیں ہوا اگر کہو کہ مرد کی نیت تو موجود ہے جواب یہ کہ والذینہ لا تقبل فی غیر المذکور نیت یہی چیز میں کچھ کام نہیں کرتی جو نہ کو نہ وقت۔ یعنی اگر عورت کے قول میں طلاق کا ذکر ہوا تو مرد کے جواب میں بدون ذکر طلاق کے نیت کام کرتی اور جب کہ میں ذکر نہیں تو نیت بیکار ہے۔ یہ ایسا ہوا کہ عورت نے یہ کہا کہ مجھے دے۔ مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو کچھ نہوگا ان اگر عورت کہے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ میں نے دی اور نیت طلاق کی تو واقع ہوگی۔ حتی لو قال شئت طلاقک یقع اذا لوی حتی کا اگر شوہر ہی اپنے کلام میں کہے کہ میں نے تیری طلاق چاہی تو بشرط نیت کے واقع ہو جائیگا نیت یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہیں ہوتا ہر انداز میں شوہر کی نیت ہو کہ میں نے تیری طلاق چاہی یعنی واقع کی تو واقع ہو جائیگا مگر جواب کی وجہ سے نہیں بلکہ۔ لانه یقول مع مقصد۔ بلکہ یہ بہرہ واقع کرنا ہوگا۔ اذا لم یشرع تبنی عن الوجود۔ اسواسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہو وجود سے۔ مستحب یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کیادے۔ لہذا گاہی ہو جاتی ہو کہ کہنے والا کی طرف سے وہ پائی جائیگی لہذا جب اس نے نیت طلاق کی تو صحیح ہو گیا کہ اس نے موجود کی اگرچہ لفظ خواہش ذکر کیا گیا یا یوں کہ اگرچہ تیری طلاق چاہی اور دیدی۔ بخلاف قولہ اردت طلاقک لانه لا یشی عن الوجود۔ بخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے تیری طلاق کا ارادہ کیا تو بھی واقع نہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہیں دیتا جو مستحب۔ اور فرق یہ کہ آدمی ارادہ بھی مرغوب چیز کا کرے اور کبھی کر وہ چیز کا قصد کرے کسی ضرورت سے نہ جان تک ممکن ہو وہ اسکا عمل میں نہیں لاتا پس ارادہ کہ ساتھ اسکا موجود کرنا ظاہر نہیں ہے جبکہ اظہار کرے اور نیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہے حتی کہ اسکا موجود نہ کرنا اس پر گراں دیکر وہ ہوتا ہے تو اس سے ظاہر بھی کہ جہاں تک ممکن ہو وہ موجود کر گیا اور جب کہ طلاق میں مشکوک دیکھا کہ کوئی چیز مان نہیں کرے۔ مستحب واقع کی اور یہ جو کہا کہ میں نے طلاق کی اسواسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم۔ م۔ بالکل اصل مسئلہ میں عورت کے ارادہ سے توفیق باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اس نے شرط مسئلہ کو شرط معلقہ کر ڈالا۔ اور کہا کہ اگر تو چاہے تو میں نے چاہی۔ وکذا اذا قال شئت انک شئت انک شئت الی شام الی۔ اور یوں ہی اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی اگر میرا باپ چاہے۔ مستحب۔ گو یوں کہ میں یوں نہیں چاہتی ہوں ان اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہوں او شئت ان کان کذا۔ یا کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو۔ یعنی کسی امر پر مشروط کیا۔ لا امر لہم بکچھ بعد۔ ایسے امر پر جو مجھ موجود نہیں ہوا۔ مثلاً کہ میں نے چاہی بشرطیکہ میرا ولی ہو جو اسے یا فلاں مرد مجھے نکاح منظور کرے یا میرا بھائی آجائے۔ غرض کہ کسی آئندہ بات پر معلق کیا تو بھی یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہوگی اور توفیق بھی باطل ہو گئی۔ لہذا ذکرنا ان الماتی میرہ شیعہ معلقہ فلا یقع الطلاق ویفصل الامر۔ اسی وجہ سے جو ہم ذکر کیے کہ وہ جو خواہش لائی ہو وہ نیت معلقہ ہے تو طلاق نہوگی اور توفیق بھی باطل۔ وان قالت قد شئت ان کان کذا لا امر قد مضی طلقت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو تو بھی کسی

ایسے امر کو کہ برساتی زمانہ میں ہو چکا ہو تو وہ طلاق نہ کہی۔ لایح التعلیق بشرط کان نجیز۔ کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جواز نہ ہو چکی ہے تعلیق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ تعلیق کے یہی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اس وقت ہو جب فلان امر کا وجود ہو مثلاً تو طلاق اگر اس گھر میں جاوے تو یعنی یہ کہ بچہ طلاق کا وقوع اس وقت ہو جب اس گھر میں جانا پایا جاوے۔ اور جو چیز کہ گزر چکی تو اس کا وجود ہو چکا اس پر تعلیق کرنا درحقیقت بافعل واقع کرنا ہوتا ہے کیونکہ تعلیق میں نہیں ہے۔ تو جب عورت نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا چاہنا ٹھکایا تو وہ بافعل ہو گیا نہ کہ جب وہ بات ہو چکی تو اس کا ہونا بھی ہو گیا۔ بچہ کے معنی بافعل کرنا ہونے کی چیز پر تعلیق وقت کے۔ ولو قال لہما انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت اذ شئتم او شئتما او شئتما او شئتم۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طلاق ہے جب تو چاہے یا چھٹی کہ تو چاہے یا اگر گاہ کہ تو چاہے یا اگر گاہ کہ تو چاہے۔ یعنی اسکے چاہنے کے لیے تمام اوقات کو عام کر دیا جو وقت وہ چاہے اسکے ممکن ہے۔ فردت الاعر۔ پھر عورت نے امر تو بغیر اس کو رد کر دیا۔ وقت۔ اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہوں۔ سلم یکن روا۔ تو یہ روایت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس وقت خاص ہو گیا ہو اور آئندہ اوقات باقی ہیں جو ابھی نہیں آئے۔ تو انہیں خواہش سے اس کو اختیار حاصل ہو گیا۔ ولایقہ علی المجلس۔ اور یہ تغویض کچھ اسی مجلس پر کہ مقصود نہیں ہو گیا۔ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہے۔ اما کلمۃ متی و متی۔ چنانچہ کلمۃ متی اور متی ماضی۔ جبکہ ترجمہ ہر گاہ اور چاہا کہ ہر گاہ کہ کیا گیا انکا عام ہونا۔ فلا تھا للوقت وہی عبارتہ نے الاقاربت کلمہ۔ اسوجہ سے ہر گاہ کہ وقت نہ کہ واسطہ ہے اور تمام اوقات کے لیے عام ہے۔ کا نہ قال فی اسی وقت شئت گو یا شوہر نہ کہ کہ تو طلاق ہے ہر زمانہ وقت تو چاہے۔ فلا یقہ۔ بلکہ المجلس بالاجماع۔ تو یہ تغویض صرف اسی مجلس تک مقصور ہوئی بالاجماع۔ اس میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ ولو۔ وقت۔ الامر عام کہ میں رد والا نہ ملکہ اصطلاح فی الوقت الذی شئت اور اگر عورت نے تغویض کو رد کیا تو نہیں ہوئی اس وجہ سے کہ شہر نے اس عورت کو طلاق کا ایک ایسے وقت میں کیا جس میں وہ چاہے فلم تکن تملیک قبل الاستیفاء۔ یہ ترجمہ یا رد۔ تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہوتی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے۔ وقت تک جب خواہش سے تملیک حاصل ہو تو رد یا قبل نہیں ہو۔ ولا تعلق بنفسہا الا واحد۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی اگر ایک وقت۔ یعنی اصل کی تغویض میں صرف ایک ہی طلاق دیکھتی ہے۔ لانہا قسم الاحوال دون الافعال۔ کیونکہ متی ملک زمانہ کے واسطے عام ہے نہ افعال کے واسطے۔ فیلک۔ التعلیق فی کل زمان۔ تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہے۔ یعنی حیث وقت اس کی خواہش ہو یہ اختیار کام میں لاوے گا۔ ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہے چاہے جب کرے۔ ولایملک تطلقا بعد تطلق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی۔ یہ تو کلمۃ متی کی تفصیل ہے۔ واما کلمۃ اذا واذا۔ را بیان کلمہ اذا اور اذا۔ کا۔ فہی وحشی سوا مطلقہا۔ تو صاحب میں کہ نزدیک اذا متی دون یسکان ہیں۔ یعنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعمیر کے واسطے ہے بدون فعل کے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لیے آتا ہے اور کبھی شرط کے لیے بشرط حرف ان کے ہوتا ہے لیکن یہاں مثل متی کے رکھا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔ ولفہما ان کان یستعمل الشرط کما یستعمل الوقت لکن الامر صائر بعد فلا یخرج بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر چہ اذا کا استعمال شرط کے لیے ہوتا ہے جیسے وقت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہاں عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج ہو گا۔ یعنی یہاں اذا اگر متی کے معنی میں ہے تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہیگا اور اگر اذا یعنی شرط ہو تو مکمل جانا چاہیے تو شک ہو کہ باقی رہا مکمل کی تو شک کی وجہ سے موجود چیز کو نکالنا صحیح نہیں ہے پس عورت کو اختیار باقی رہیگا۔ وقد مرست قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گزر چکی ہے۔ وقت فصل زمانہ بطلت طلاق مضاف کو نہیں۔ ولو قال لہما انت طالق کما شئت فلہما ان تطلق نفسہما واحدا بعدہ۔ حتی تطلق نفسہما مثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طلاق کر ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاق دے دے جاوے حتی کہ اپنے کو تین طلاقیں دے لے۔ کیونکہ تین ہی انتہا سے تملیک ہے۔ لان کما وجب تکرار الافعال۔ اور

کہ گاہ کہلا رہا ہو موجب تکرار اذلال ہو۔ مستحب یعنی افعال مکرر لاوے تو وہ برابر نہ رہے۔ حد تک کر طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق کے بعد اول شوہر کے نکاح حیدر میں آئی تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کہلا کر کلمہ دے۔ علم سے طلاق دے لے کیونکہ کہلا اگرچہ کر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق منہ صرف اعلیٰ الایک التکلم۔ مگر تعلیق اعلیٰ تک کی طرف پھیر گئی جو کلمہ آخرت اور یہ معنی ہو سکتا ہے کہ اس نکاح میں ہر بار کہ تو چاہے اپنے طلاق دے۔ پس دوسرے کہ برابر شوہر کا حتیٰ لو عادت الیہ بعد زواج آخر و طلاق نہ ہو۔ لہذا تعلیق منہ یعنی نہ تو کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر سے کہلا کر کلمہ دے۔ پھر اسکی اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں واقع ہوگی۔ لہذا نہ ملک مستحب تھا۔ کیونکہ یہ ملک زوجہ بایع سے پیدا ہوئی ہے۔ مستحب پھر واضح ہو کہ ہر بار کہنے سے نہ لکھ موجود نہیں ہوگا۔ ایک بار ایک ہی طلاق دے۔ حکم ہی ہے۔ واپس اہل ان تطبیق نفسہا لفظانی کلمہ واحد ہے۔ اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک بولی میں اپنے کو تین طلاق دے۔ لہذا نہ تو جب تک کہ وہ لا عموم الاجتماع فلا ملک الا یقلع بجملة و جملہ۔ کیونکہ کلمہ کلا رہا ہو۔ عموم افراد کو موجب ہو اور اجماع کو موجب نہیں ہے۔ عورت کو ایک بار کی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ یعنی ہر بار کا لفظ اسکو مستحب نہیں ہے کہ عورت کو ذکر کرے۔ اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے۔ خواہ اس طرح کہ تین نے اپنے کو مجملہ تین طلاق تین دین یا میں نے اپنے کو ایک طلاق اور ایک طلاق اور ایک طلاق دی ہے۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دے۔ و لو قال لہا انت والیہ حیث شئت انت و انت شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ طلاق ہے جہاں تو چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لم تطلق حتیٰ انشاء۔ تو طلاق نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ چاہے نہ لیکن یہ چاہنا صرف مجلس تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسہ او فلا مشیۃ لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو اسکے واسطے مشیت نہیں ہے۔ لان کلمہ حیث و این من اسما و المکان۔ کیونکہ حیث دین دونوں اسم مکان سے ہیں۔ یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ و الطلاق لا یطلق الا بالکلمات۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں ہے۔ فیہا تو جگہ کا ذکر نہ ہو گیا۔ و شہد ذکر مطلق المشیۃ۔ اور غالی عورت کی خواہش کا ذکر رہا۔ مستحب اور یہ عورت سے کہے کہ تو طلاق دی اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق برپا ہوتی ہے۔ فقہ تصریح علی مجلس میں اسی مجلس تک مستحب ہوگی۔ مستحب یہ کہ مکان کا ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بطلان الزمان لان لہ تعلیقاً بہ۔ بخلاف زمانہ کے کہ زمانہ کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتیٰ لقع فی زمان دون زمان۔ حتیٰ کہ طلاق کہ زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں ہے۔ اور مثلاً میض کے زمانہ میں اور جماعی طلاق کے زمانہ میں بدعت ہے۔ فوجب اعتباره خیر صفا و عموماً۔ تو زمانہ کا اعتبار کرنا بلا بدعت خصوص اور بلا بدعت عموم کے واجب ہوا۔ مثلاً کہے کہ تو کل طلاق ہے تو حضور ص کل کا اعتبار ہے آج مدلل نہیں ہے اور اگر کہے کہ تو حجت چاہے طلاق ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے۔ رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو مستحب جگہ ہو گئی اور یہ نہیں کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہا انت طلاق کیف شئت طلاق طلاق طلاق۔ ایک الرحیۃ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طلاق ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہو گئی۔ پھر شوہر کہ جس کا اختیار ہے۔ مستحب قبل المستحب یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہوگی۔ مستحب۔ کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا و کیجا جاوے کہ کسی کیفیت سے ہو۔ یعنی کیفیت بائنا یا رجیم یا سفلیہ۔ فان قالہ۔ تو شہد انت حق بائنا او ثلثا و قال الزیج ذلک۔ تو حیث فہو کما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے یہ تہا ہی ایک طلاق بائنا یا تین طلاق سفلیہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی حیث کی کلمہ تو چاہے مرد نے کہ یہی ہوگا۔ لان عند ذلک تثبت الطلاق بین مشیۃ و ارادۃ۔ کیونکہ ایسی حدیث میں عورت کی خواہش میں اور مرد کی نیت میں مطابقت ہو گئی۔ و شہد و لہ ایک بائنا یا تین نیت کی توجیح ہو اور عورت نے بھی ایک بائنا چاہی پس دونوں مطابقت ہو گئے۔ اما اذا ارادت انشاء و لا یرجح ارادۃ۔ تو بائنا

رہا جب مخالفت ہو مثلاً عورت نے عین طلاقین چاہیں اور مرد نے ایک طلاق بائنتہ نیت کی تھی۔ او علی القلب۔ یا اسکے برعکس ہو۔
فتے کہ شوہر نے عین طلاقین کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنتہ چاہی۔ تلقح واحدہ رجعیہ۔ تو ایک رجعیہ واقع ہوگی فتے اگرچہ
شوہر نے بائنتہ یا عین طلاقین کی نیت کی ہو۔ لائنہ لغا قصر فہا بعدہ الموافقہ۔ کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق ہوئے
کے سبب سے شوہر کو کیا فتے پس بائنتہ یا عین طلاقین نہیں واقع ہوئیں۔ فتے ایقاع الزوج۔ تو شوہر کا واقع کرنا باقی رہ گیا۔
فتے اور وہ ایک طلاق ہر جو رجعی ہو کر لئی ہو۔ والہ لم تحضرہ الخبیثہ۔ اور اگر ایسا ہوا کہ مشیت دینے کے وقت شوہر کے دل میں
کچھ نیت نہ تھی فتے کہ بائنتہ یا عین طلاقین وغیرہ۔ یہ غیر مشیتہا فیما قالوا جری علی موجب التخییر۔ تو مشائخ متاخرین کے قول میں عورت کی
خواہش معتبر ہوگی کیونکہ موجب تخییر ہی ہے فتے پس اگر عورت نے بائنتہ چاہی یا عین طلاقین چاہیں تو کچھ مخالفت شوہر کے ارادہ سے نہیں رہے
اسکا اعتبار ہونا چاہیے کیونکہ شوہر نے عورت کو مختار کیا ہے۔ غایتہ البیان میں کہا کہ جامع صغیر کے اشارہ پر ایک رجعی پڑنا چاہیے کیونکہ بائنتہ
یا عین طلاقین اس وقت واقع ہیں جبکہ شوہر کی بھی یہ نیت ہو تو معلوم ہوا کہ اگر نیت نہ ہو تو نہیں واقع ہوگی تو اصل طلاق رجعی رہی ہے جو کہ
کہ ظاہر اسی کو مقتضی ہے وائنتہ الی علم۔ ہم پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ جامع صغیر میں بغیر بیان اختلاف کے ذکر فرمایا تو ہم ہوتا ہے کہ شاید یہی حکم
غیر ان الامور کے نزدیک ہے۔ قال المصنف رحمہ قال فی الاصل ہذا قول ابی حنیفہ رحمہ۔ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ امام جوہر
بہو طین لکھا ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وعندہما لا تقع المالم توقع المرأة۔ اور صاحبین کے نزدیک نہیں واقع ہوگی
جب تک کہ عورت واقع نہ کرے فتے یعنی امام ابو حنیفہ نے کہا کہ قبل مشیت عورت کے ایک طلاق رجعی ہو جاوے گی اور صاحبین نے کہا
کہ کچھ نہیں واقع ہوگی تو واقع ہونا عورت کے چاہنے کے بعد ہے۔ فتے اگر رجعیہ او بائنتہ او ثانی۔ پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا
بائنتہ یا عین طلاقین فتے مراد یہ کہ کچھ عورت چاہے اسکو دیکھا جاوے کہ اگر شوہر کی مراد کے موافق ہے تو واقع ہوگی اور اگر مخالف ہو
تو اعتبار شوہر کی نیت کا ہے اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو کلام مذکور جاری ہے۔ و علی ہذا الخلاف المتعاق۔ اور آزا ذکر ابھی اسی اختلاف
پر ہے فتے جبکہ اسی لفظ سے ہو یعنی ملک کو کہہ کہ تو آزاد ہو جس کیفیت سے چاہے یا علی میں کہا کہ انت حرکیت ثبوت۔ پس ابو حنیفہ رحمہ کے
زادیک رہے بالفعل آزاد ہو گیا خواہ چاہے یا نہ چاہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں جب تک چاہے اور یہی شافعی کا قول ہے۔ لہذا
فوق التعلیق الیہما علی صنفہ ثبوت۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق عورت کے پردہ کی کہ جس کیفیت پر وہ
چاہے۔ فلا بد من تعلیق اصل الطلاق بمشیتہا لیکون لہا المشیۃ فی جمیع الاحوال اعنی قبل الدخول وبعده
توضوہر ہوا کہ اصل طلاق بھی عورت کی خواہش پر معاق ہوتا کہ ہر حالت میں عورت کے واسطے مشیت ہو اور مراد ہر حالت سے
یہ کہ عورت غیر مدخولہ ہو یا مدخولہ ہو فتے۔ کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق واقع ہو تو غیر مدخولہ اُسی سے بائنتہ ہو جائیگی
پھر اسکی مشیت کچھ بھی نہ ہوگی ہاں مدخولہ میں البتہ بعد طلاق رجعی کے بھی عورت کی خواہش بائنتہ یا عین طلاق تک رہی پس اگر
پہلے سے ایک رجعی واقع ہو تو مدخولہ مدخولہ دونوں کے واسطے مشیت باقی رہی۔ ولابی حنیفہ ان کل کیف لا استیصاف
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ کیف تو وصف دریافت کرنے کے لیے موضوع ہو گیا ہے فتے اور ذات اس سے نہیں دریافت کی جاتی
یقال کیف اصیبت۔ بولتے ہیں کہ کیف اصیبت فتے یعنی کس کیفیت سے آپ نے صبح کی۔ اس سے یہ غرض نہیں کہ تجارتی
ذات کیا ہے اور تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو بلکہ یہ معنی کہ تم تو ہمارے نزدیک ثابت ہو صرف یہ نہیں معلوم کہ تجارتی صفت کیسی ہے
ایمان الخیر ہو یا کچھ تشویش ہے۔ اسی طرح جب عورت سے کہا کہ انت طلاق کیف ثبوت۔ تو طلاقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو مراد یہ
ہر طلاق ہونا تو ثابت ہے مگر طلاق کا وصف نیز ہے پردہ۔ یا بجلہ وصف طلاق عورت کے پردہ کیا۔ والتفویض فی وصفہ لیس علی
وجود اصلہ۔ اور وصف طلاق کو پردہ کرنا اس امر کو چاہتا ہے کہ اصل طلاق موجود ہے فتے کیونکہ پہلے ذات ہوتی ہے تب اسکا
وصف ہوتا ہے مثلاً جب تک کہ پردہ موجود نہ ہو تب تک سرفی پانزدہی کا وصف کیسے ساتھ قائم ہوگا پس معلوم ہوا کہ جب شوہر نے

عورت سے وصف دریافت کیا کہ یا نہ چاہتی ہو یا مغلطہ مثلاً قواس و صنف کے لیے ذات طلاق پہلے موجود کرے۔ ووجود الطلاق
 ہو تو نہ۔ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہو جاوے۔ یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہو جاوے تو ثابت ہو گیا
 کہ کثرت یہ کہ ایک طلاق جہی پہلے واقع کر کے عورت سے اسکی خواہش دریافت کی ہو۔ لیکن غیر مغلطہ اس قابل نہیں کہ اس سے اسطرح دریافت
 کیا جاوے کیونکہ اسکی حق میں طلاق رجعیہ بھی یا نہ ہو جاتی ہو تو وہ بعد اسیکے کچھ شیت نہیں رکھتی ہر۔ م۔ وان قال لہا انت طالق
 کم شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طلاق ہے جہر کہ تو چاہے۔ یعنی جہی مقدار کہ تو چاہے جیسے کہا کہ۔ او ماشئت۔ یا جو کچھ کہ تو
 چاہے۔ کیونکہ لفظ عام ہے۔ طلاق نفسہا ما شئت۔ تو عورت اپنے نفس کو جہی طلاقین چاہے دے۔ لہذا اسکی طلاق
 للعدو۔ کیونکہ کم و ما کا یہ محاورہ مدد کے واسطے ہے۔ فقہ فوض الیہا اسی عدو شاعت۔ تو مرد نے عورت کو سہر دیا کہ جہی طلاقین
 چاہے دیدے۔ فان قامت من المجلس لطل۔ پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی بدلی)
 تو یہ تفویض مٹ گئی۔ وان ردت الامر کان رداً۔ اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کر دی تو رد ہو جائیگی۔ مثلاً کہا کہ میں
 کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ بالجلد یہ تفویض صرف مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہو سکتی ہے۔ لان ہذا امر واحد وہو خطاب
 فی الحال فقیض الجواب فی الحال۔ اسواسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مگر نہیں ہو سکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب
 بھی فی الحال چاہتا ہے۔ پس مجلس کے بعد نہیں رہیگا۔ وان قال لہا طلقک من ثلث ماشئت۔ اور اگر عورت سے
 کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جہی چاہے طلاق دے۔ فلہا ان تطلق نفسہا واحداً او ثنتين۔ تو عورت کو اختیار ہو گا
 کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقین دے۔ ولا تطلق ثلثاً۔ اور تین طلاقین نہیں دے سکتی ہے۔ وبنہ اعتمد
 ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں۔ وقال لا تطلق ثلثاً ان شئت
 اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاقین دے۔ لان کلمۃ ما حکمہ لا تقسم وکلمۃ من قد تستعمل للتیمیم فعمل علی تیز الجنس
 اسواسطے کہ لفظ ما تقسیم کے واسطے قطعی ہے اور کلمۃ من (سہ) کبھی تیز کے لیے استعمال ہو تا ہے تو یہاں جس کی تیز بڑھو کہ ہر گز
 خلاصہ کہ کلمۃ ہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما۔ یعنی (جو کچھ) اور دوم حرف تنہا پس ما تو عام قطعی ہے خواہ ایک در تین خواہ
 یا نہ غرض کہ جو کچھ چاہے مختار ہو (بیکار) پیچھے اسکے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے لے کر سین و احوال ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اسکے اندر تو وہ
 دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی بیان تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی مجلس میں تجھے سب طرح اختیار ہے تو تین مدد تک ہو گا کہ
 اسہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہو چکا تو صرف من کے شک سے اختیار خارج ہو گا بلکہ یہی ہے جاوین کہ تین کی طر
 میں سب تجھے اختیار ہے تو اسکو تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے۔ کہا اذا قال کل من طعامی ماشئت۔ جیسے کہا کہ تو کھا دے میرے
 طعام سے جو کچھ تیرا چاہے۔ یعنی کل طعام تک چاہے کھا لے۔ وطلاق من نسائی من شئت۔ یا میری عورتوں میں سے
 جو عورت طلاق چاہے اسکو دیدے۔ یعنی کل عورتیں جاوین تو سب کو دیدے۔ ولابی حنیفہ ان کلمۃ من حقیقۃ للشمع پھر اس
 ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ حرف من تو حقیقی معنی میں تبعیص کے لیے ہے۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اس میں سے بعض لینے کے واسطے
 ہے اور حقیقی معنی بیان بلا تردد دینے میں تو یہ جاوین پس تین طلاقوں میں سے دو تک لےوے۔ واللتیمیم۔ اور لفظ ما واسطے تقسیم کے
 ہے۔ جیسا کہ صاحبین نے کہا۔ فیعمل بہما۔ تو دونوں پر عمل کیا جاوے۔ اسطرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے تو دونوں
 حقیقی معنی پر عمل ہو گیا۔ پس بیان من سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تقیم تو بعض لینے دو تک میں بنتی ہے
 تو حقیقی معنی یعنی ہمیشہ لے جاوین۔ و فیما استشهد بہ ترک التبعیص۔ اور صاحبین نے جس مسئلہ سے اپنے قول کی گواہی ہے
 اس میں ہمیشہ متروک کر دی گئی ہے۔ و بوجہ قرینہ مجاز کے چاہنے انکے واسطے ایک گواہ قرینہ مسئلہ ہے کہ کلامی۔ یعنی
 کلمۃ جو کچھ تیرا چاہے میرے طعام سے ہے۔ یہ کلام اسکی طرف سے دیا کہ شاعت کہ یہ موقع پر لیا گیا تو یہ قرینہ ہے کہ بعض طلاقین

منکلی مراد نہیں تو ہمیں متروک ہوئی۔ لہذا ایہ اظہار اسماحتہ۔ بوجہ دلالت اظہار دلیری کے فت یعنی اسنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہو کہ اسنے بعض مراد نہیں لیا ہر اسی طرح دوسرے مسئلہ میں کہ میری عورتوں سے جو کوئی چاہے اسکو طلاق دیدے یہاں بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہیں چنانچہ کہا۔ اولعموم المصنفہ وہی المستثنیہ یعنی پوجہ صفت کے عام ہونے کے اور وہ عذر اس پر فت یہ حکم کل عورتوں کو شامل ہو گیا۔ اسطرح کہ اسنے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہو جاوے کہ طلاق چاہے تو اسکو طلاق دیدے اور ظاہر ہو کہ شاید کل عورتیں طلاق چاہنے والیاں ہو جاوین تو بعض مراد نہیں ہو سکتی ہیں۔ اور اگر یہ صفت عام نہوتی تو یہ حکم عام اور کل کو شامل نہوتا۔ حتیٰ لو قال من شئت کان علی الخلاف۔ حتیٰ کہ اگر کہتا کہ جسکو تو چاہے تو اسکے پر خلاف ہوتا فت یعنی اگر یوں کہتا کہ میری عورتوں سے جسکو تو چاہے طلاق دیدے تو اسکو روانہ نہیں تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا کیونکہ یہاں تو صرف اسی شخص کی مشیت ہر توین۔ (سے) اپنے حقیقی معنی پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق یکبار دینا مکروہ مخفی ہے اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقیں دینے کا جو انہی اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اسکے ہاتھ سے تفویض نکل جائیگی پھر وہ مختار نہیں رہیگی اور مرد خود مختار ہو کر کنایہ قیل اور ترجیح کے نزدیک ایک یا سب دفع ضرورت کہ کافی ہے تو شرعاً عورت کی ضرورت تین مغلطہ کی پسندیدہ ہوگی یا نہیں اور میرے نزدیک ایک کہ وہ ہو گیا جبکہ بدلت اسکے چارہ نہو مثلاً شوہر نے تفویض میں اسی قدر کی نیت کی ہو جتنی کہ بدلت اسکے عورت کا اختیار کرنا ضائع ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاقی میں قسموں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اسطرح ہے کہ دانستہ میں بعد نکاح کے تجھے طلاق دے گا اسطرح اگر شرط پر تعلیق کیا کہ اگر میں تجھے نکاح کر دین تو تجھے طلاق کر دے یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور وہ اس میں نہیں پھر سکتا اور اس تحقیق اسکی اصل میں ہے۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق کر دے یہ کچھ بھی نہیں ہے کہونکہ اسہر طلاق کی ملکیت نہیں جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ آزاد کر دے تو انہی اسی واسطہ حدیث میں وارد ہے کہ فرزند آدم کے لیے مذہب میں اس چیز میں جکا وہ مالک نہیں ہے اور عتق نہیں اس میں جکا مالک نہیں اور طلاق نہیں اس میں جکا مالک نہیں ہے۔ واذ ااضافات الطلاق الی النکاح اور اگر اسنے طلاق کو نکاح کی طرف مضاف کیا فت مثلاً کہا کہ اگر میں تجھے نکاح کر دین تو تو طلاق کر دے۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہے اور پہلے پتا جانا چاہیے کہ اصول الفقہ میں محقق ہو کہ یہ جملہ اسوقت کچھ نہیں ہے جب شرط پائی جائیگی اسوقت متوجہ ہو گا کہ نکاح کے ساتھ ہی اسنے کہا کہ تو طلاق کر دے اور چونکہ اسوقت طلاق کا مالک ہی لہذا فرمایا۔ وقع عقیب النکاح۔ کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامرأة ان تزوجتک فانت طالق۔ مثال اسکی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھے نکاح کیا تو تو طلاق کر دے۔ او کل امرأة ان تزوجتک فانت طالق۔ کہا کہ ہر عورت کہ جسکو میں نکاح میں لاؤں تو وہ طلاق کر دے۔ تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر معین کہ کہے یہ قول صحیح ہے۔ وقال الشافعی لا یقع۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہیں واقع ہوگی فت۔ اسنے کہ اسنے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہے اگرچہ اسکا اثر جب ہوتا کہ شرط پائی جاوے اور بیان اجنبیہ عورت اسی طلاق کا محل نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح۔ کیونکہ شرطیہ جملہ اسنے علیہ السلام نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے فت۔ یہ ابن ماجہ کی حدیث ہے اور ہم اوپر حدیث ذکر کر چکے اسکو ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے لیکن اسکے معنی بھی ہم بیان کر چکے۔ واما ان یزعمون ان لا یقع الا بعد النکاح۔ اور ہم جاری دلیل ہے کہ یہ بھی نص ہے کہ نکاح شرطیہ جملہ جواز موجود ہے۔ اور یہ جواز اسوقت واقع ہوگی کہ جب شرط

موجود ہو۔ فلا یشرط لصحة قیام الملك فی الحال۔ تو اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط۔ کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا۔ یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ و الملك متیقن بہ عتدہ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہو۔ کیونکہ نکاح ہو چکا۔ و قبل ذلک اثرہ المنع۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اسکا اثر روکنا ہوتا ہے۔ یعنی وجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا۔ تو باوجود رہنا جو اس وقت اثر ہے اسکا محل چاہیہ۔ و ہو قائم بالمتصرف۔ اور یہی معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہونے سے ہے۔ پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور یہ جو کہ بالفعول طلاق کو مقتضی نہیں تو عبرت منکرہ کہ نہیں چاہتا۔ و الحدیث محمد بن علی بن ابی عمیر اور حدیث مزبور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دیکھتا جس میں ملک نہ ہو۔ و۔ اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں۔ و خلاصہ یہ ہو کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور چھٹنے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جسے قسم کھائی کہ اگر تجھے نکاح کروں تو تو طلاق ہو گی۔ ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اس وقت اپنی قسم پر اوفذ ہوگا اور اس وقت طلاق واقع ہو جائیگی۔ اور اس سے واضح ہو کہ یہاں قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے اسے اجنبیہ کے ادبہ ایک حاصل ہو کر طلاق قرار دے حتیٰ کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں چاہے تو تو طلاق ہو گا حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو محض لغوی بلکہ جیسی مثال مذکور یا مثلاً کہ اگر جب مجھے طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طلاق ہو گی تو بعد نکاح کے طلاق ہو گی۔ تو طلاق دینا ایسی چیز میں ہوا جو ملک میں ہے۔ و۔ حدیث میں منی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضروری ہے۔ و الحکل ما فوہ عن اسلف۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے۔ و جیسے حضرت عمر بن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم ۶۔ اور کاشعری والنہری وغیرہما۔ جیسے عامر بن شراحیل شعبی اور محمد بن مسلم النہری وغیرہما۔ محمول شامی و سالم بن عبد اللہ و سعید بن اسیب و ابوبکر بن عمر بن حرم و ابوبکر بن عبد اللہ و شیخ و نفعی وغیرہم اور یہی قول مالک و ربیعہ و داؤد اسی وغیرہم کا ہے۔ ۶۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں۔ و اذا اضافہ الی شرط۔ اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف منافی کیا۔ پس اگر غیر منکرہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا مفید نکاح کے دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہو گی جبکہ اگر را اور اگر منکرہ عورت میں شرط کی طرف منافی کیا۔ وقع عقیب الشرط۔ تو شرط کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامراتہ ان دخلت الدار فانت طالق۔ جسے اپنی منکرہ سے کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو طلاق ہو۔ و ہذا بالاتفاق۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ یعنی یہی شافعی کے نزدیک ہے۔ اگرچہ اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک یہ قول ابھی منکرہ کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن اسکا اثر ظاہر ہونا اس وقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے۔ یعنی گھر میں گھسے اور چارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہ ہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط پائی جاوے۔ اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالجلہ اس میں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ لان ملک قائم فی الحال۔ کیونکہ ملک ابھی موجود ہے۔ و جو وقت یہ کلام کیا۔ و الظاہر بقا وہ الی وقت وجود الشرط۔ اور ظاہر حال بھی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم رہیگی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح یہی تا۔ پس یہ کلام صحیح یا بطور قسم ہوا۔ و ہمارے نزدیک۔ و ایقاعا۔ یا بطور واقع کہنے کے ہوا۔ و شافعی رحمہ کے نزدیک۔ لیکن اس میں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جاوے۔ و خلاصہ اصل یہ ہے جو بیات فرمائی بقولہ۔ و لا تصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحال ما لکا و یضیفہ الی ملک۔ اور طلاق کو شرط کی طرف منافی کرنا نہیں صحیح ہے۔ و گزشتہ میں کہنے والا بالفضل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے۔ و مثلاً اگر بن تجھے نکاح کروں یا کہے کہ جب تو میرے ملک میں آوے۔ یا جب مجھے طلاق کا اختیار ہو جاوے۔ تب تو طلاق ہے۔ تو یہ صحیح ہے۔ لان الجزء لا بد ان یکون ظاہر الی ملک چھٹھا۔ کیونکہ ضروری ہے کہ جزاء ظاہر ہو تاکہ خوف و لالہ والا ہو جائے۔ و۔ یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو ایسے فعل سے

اذوت ولا یتحقق معنی الیمین و هو القوۃ و الظہور باحد ہدین۔ تو قسم کے معنی تحقق ہوئے اور وہ قوت و ظہور
 ہر ذریعہ ان دونوں میں سے ایک بات کے تحت لکھی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف منصات ہو تو اس وقت طلاق
 کا ظہور ہو سکتا ہے تو وقت ہو جائیگا۔ والا ضافۃ الی سبب الملک بمنزلۃ الاضافۃ الیہ لانہ ظاہر عند سببہ۔ اور ملک
 کے سبب یعنی ملک کی طرف منصات کرنا چاہیے ملک کی طرف منصات کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اسکا ظہور ہو جائے۔ فی
 قال لا حیدۃ ان دلت الدار فانت طالق۔ اور اگر ایسی عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسے تو تو طالق ہے۔ ثم
 تزوجہا فدخلت الدار لم تطلق۔ پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالق نہیں ہوئی۔ لان
 الخالف یسبب ملک۔ کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا ملک نہیں ہے۔ و ما اضافۃ الی الملک و سببہ۔ اور نہ اسنے
 طلاق کو ملک و سبب ملک کی طرف منصات کیا۔ والا بدین واحد منہما۔ مالا نکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا
 ضروری ہے۔ خواہ اضافۃ ملک کی طرف ہو یا اضافۃ سبب ملک کی طرف ہو۔ والفاظ الشرط ان واذا و اذا ما و کل کلما
 و متی و متی ما۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں آن۔ اذا۔ اذا ما۔ اور کل۔ کلما۔ اور متی۔ متی ما۔ اور حرف مازائدہ بغرض
 تاکہ نہ۔ لان الشرط مستحق من العلامۃ۔ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔ و انھو کہ اشتقاق بغیر تو جیسے فرب سے
 ضارب و مضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ شق از مواجہہ ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی و معنوی مناسبت ہو اور یہاں
 شرط و علامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو معنی علامت ہے اس پر واسطے
 کہتے ہیں کہ اشتقاق الی علامت قیاساً۔ پس چونکہ شرط و بیان سے مل کر وہ شرط بمعنی علامت سے اخذ ہے۔ و نہ الا لفاظ
 معاً لیہما افعال۔ اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ انسے افعال ملے ہوئے ہیں۔ و سوائے لفظ کل کے کہ اس کے بعد اسم ہوتا
 فکون علامات علی الحث۔ تو یہ حالت ہو جانے کے علامات ہونگے۔ مثلاً کہ کہ کلما دخلت الدار فانت طالق۔ ہر بار
 کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالق ہے تو پس طالعہ ہونے کی علامت ہی کہ گھر میں داخل ہو جسے خلاصہ یہ ہوا کہ افعال ان الفاظ
 کے بعد ہیں جب اسکا ظہور ہو تو خبر یعنی طلاق واقع ہوئے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہوئے کیونکہ شرط تو معنی علامت سے اخذ
 ہے علاوہ برین انکا استعمال بمقام شرط عرب سے سمجھ کر حتی کہ یہی دلیل کافی ہے۔ ثم کلیۃ ان صرف للشرط لانہ لیس فیہا معنی
 الوقت۔ پھر واضح ہو کہ کل ان محض شرط ہی کے لیے ہے کیونکہ اس میں وقت کے معنی نہیں ہیں۔ و ما وراہا ملحق بہا۔ اور
 حرف ان کے ماسوائے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں۔ یعنی اذا۔ کل۔ متی۔ کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا۔ و کلہ کل لیس
 شرطاً حقیقۃ۔ اور لفظ کل درحقیقت شرط نہیں ہے۔ لان یا لی یا اسلم۔ کیونکہ کلہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے۔ و فرب چنانچہ
 مثال آتی ہے۔ و الشرط ما یتعلق بہ الجزاء و الاجزئۃ یتعلق بالافعال۔ اور شرط وہ ہے جسکے ساتھ جزا و متعلق ہو اور جزا و متعلق
 متعلق فعلوں سے ہوتا ہے۔ و کل کے مدخل سے جو اسم ہے متعلق نہوگا تو یہ شرط بھی نہو نا چاہیے۔ الا انہ الحقت بالشرط لتعلق
 الفضل بالاسم الذی ملیہا۔ لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اسوجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہو جاتا ہے
 و کل سے ملتا ہوا آتا ہے۔ مثل قولک کل عیدہ شتریتہ فموجر۔ جیسے کہ کہ ہر غلام جسکو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے۔ و استین
 خریداری غلام پر اسکی آزادی شرط ہے اور خریداری کا متعلق غلام سے جسے لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا چاہے کل
 شرط سے ملایا گیا۔ گویا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے۔ قال ففی ہذہ الالفاظ اذا و حد الشرط انھل و انتہت
 الیمین۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم ختم ہو گئی۔ مثلاً کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے بائٹہ طلاق
 ہے پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزا و نازل ہوئی یعنی بائٹہ ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ لہذا غیر متفقہ للعموم و التکرار لفقہ۔
 کیونکہ یہ انما لہذا میں کچھ عموم و تکرار کو مقتضی نہیں ہیں۔ فہو جو بالفعل ہر تہیم الشرط۔ پس ایک بار فعل پائے یا اسے ہر شرط پر ہوتا ہے

ہو جائیگی۔ فت اور پوری ہو جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ ولا بقار لیہین بدو نہ۔ اور بدو نہ شرط
 کہ ہم باقی نہیں رہتی۔ قرآن الفاظ میں جان ایک بار شرط ہو گئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ الا فی کلہ کلہ۔ سوائے کلہ کلہ (ہر بار) کے
 قسم۔ کہ دو الفاظ میں سے مستثنیٰ ہے۔ فانہا تقتضیٰ تعیم الافعال۔ کیونکہ کلا افعال کی تعیم کو مقتضیٰ ہے۔ یعنی ہر بار جب
 ایسا فعل ہو تو جزاء ہے۔ تو جب قسم کلمہ سے ہو تو ایک بار شرط پائے جانے سے انتہاء ہو گئی اسپر دلیل یہ ہے کہ۔ قال اللہ تعالیٰ
 کلا نفیحت جلودہم بدلتا ہم جلودا غیر بالید و قوا العذاب۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر بار جب دوزخی کا خون کے چھڑے جل جائیں
 تو ہم ان چیزوں کے سوائے بدل دینے کے دے عذاب کو چھینیں۔ فت تو معلوم ہوا کہ ایک بار سے انتہاء نہیں بلکہ ہر بار کی تعیم ہے
 و من ضرورۃ التعیم التکرار۔ اور ہر بار کی تعیم بالضرورۃ تکرار کو مستلزم ہے۔ فت یعنی بار بار وقوع پر جزاء ہونا۔ یعنی ہر بار جب
 ہوا اسی کے مثل دوسری بار ہو تو وہی جزاء و اول فعل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہو گئی۔ مترجم کہتا ہے کہ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ دوسری
 بار فعل اول ہوا بلکہ اسوجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اسکے قول ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ کلا دخلت الدار
 فانہ طلق۔ ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طلاق ہے اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی میں طلاق ہو گئی پھر اگر اسنے نکاح کیا
 اور داخل ہوئی تو پھر طلاق ہو جائیگی اور تیسری بار بھی طلاق ہو گئی۔ حتیٰ کہ تین بار کے بعد اسکا طلاق کی ضرورت ہے۔ قال فان
 تزوجا بعد ذلک۔ پھر اگر بعد اسکے اس عورت سے نکاح کیا۔ اسی بعد نہ فرج آخر۔ یعنی دوسرے شوہر سے طلاق کے بعد نکاح
 کیا۔ و تکریر الشرط لم یقتضیٰ شئی۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہیں واقع ہو گئی۔ یعنی بعد طلاق و طلاق کے شوہر اول نے
 اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں شلاد داخل ہوئی تو اب طلاق نہیں واقع ہو گئی کیونکہ عورت آزادہ پر تین طلاق کی ملک تھی وہ با
 زواجی۔ لان باستیذانہ اطلاقاۃ الثلاث المملوکات فی ہذا النکاح لم یبقی الخ۔ کیونکہ اس نکاح میں جہین قسم
 لگائی ہے اسنے اپنی ملک کو تینوں طلاق پورے کر لین تو جزاء نہیں ہے۔ فت یعنی اب اسکی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی جو عورت
 کے گھر میں جائے۔ پر واقع ہو۔ و ابقار لیہین بہ وبالشرط۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر چھ۔ فت تو حاصل ہوا
 کہ جب نکاح سے کہہ کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو پھر طلاق ہے۔ یہ طلاق جہاں تک اسکی قدرت میں ہے بروقت شرکاء کے پڑتی ہوگی
 ہاں تک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو چکیں تو اب اسکا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو پھر طلاق ہے۔ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اسکے
 قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدار یہ تھا کہ شرط ہوا اور جزاء ایسی چیز ہو کہ اسکو واقع کرے پس بیان اگر شرط
 ممکن ہے تو جزاء نہ دار ہو پس شرط نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم ایک بار ختم و منتهی ہو چکی تو حلالہ کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہیں
 کرے گی۔ و فیہ خلاف زفر رحمہ و مستقرہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس میں زفر کا خلاف ہے اسکو ہم ان شاء
 اللہ تعالیٰ کے بعد کو بیان کریں گے۔ فت اور یہ اسوقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ و لو دخلت علی نفس التزوج
 اور اگر کلا (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ یاں قال کلا تزوجت امرأۃ فی طلاق یختل بکل مرۃ وان کان
 بعد زواج آخری۔ تو وہ ہر بار حانت ہو جائیگا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو۔ فت یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح
 کیا تو جہی نکاح تحقق ہوا وہ طلاق ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد ہو۔ لان الفقہاء ہا باعتبار ما یملک
 علیہا من الطلاق بالتزوج و ذلک غیر محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جسکا مالک وہ ہے جب نکاح
 کرنے کے ہوا اور ایسا ہونا بے شمار ہو سکتا ہے۔ و زوال الملک بعد لیہین لا یطلہا۔ اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زوال
 ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا۔ فت کیونکہ قسم جب منعقد ہو گئی تو شرط پائے جانے کی انتہاء پر باطل ہوتی ہے پس ملک جانے سے باطل
 ہوگا۔ لہذا لم یوجد الشرط فبقی۔ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ و الخ۔ اور بقا و حلالہ۔ اور جزاء کا محل یعنی عورت
 اتنا ہونے سے جزاء باقی ہے۔ پس شرط و جزاء دونوں باقی ہیں۔ فقہی لیہین۔ تو قسم بھی باقی ہے۔ لیکن یہ معلوم کہ اگر

شرط مذکور ملک کی حالت میں ہو تو جزاء نازل ہوگی اور غیر ملک میں جزاء ایک اجنبیہ عورت پر اتنی لڑائی لگانا ہوتی۔ لہذا فرمایا
 ثم ان وجد الشرط في ملكه انخلت۔ ایمن وقوع الطلاق۔ پھر مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتنی او طلاق
 واقع ہوگئی۔ لہذا وجہ الشرط والحمل قابل للجزاء فیقتل۔ لہذا وجہ الشرط ایمن لما قلنا۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور
 عمل قابل جزاء یعنی منکوحہ قابل طلاق اور طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہی گی چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس لفظ سے
 اگر اصل طلاق نہیں ہے۔ وان وجد فی غیر المملک انخلت ایمن۔ لوجود الشرط۔ ولم یقع شیء۔ لانه عدم المحلیۃ۔
 اور اگر غیر ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتنی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع ہوگی کیونکہ طلاق کا عمل نہیں ہے۔ لہذا فرمایا
 کہ اگر ناز پڑے تو پھر تین طلاقیں ہیں پھر حیلہ یا توبہ ہو سکتا ہے کہ اسکو بائند کر دے پھر وہ نماز پڑھے تو جزاء لغو ہوگئی پھر
 اس سے مکر نکاح کر لے اب رہا یہ کہ جو مرد نے یا ہم اختلاف کیا۔ وان اختلفا فی الشرط۔ اور اگر دونوں نے شرط میں
 اختلاف کیا۔ مثلاً تو اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے اسنے کہا کہ میں گئی یا نہیں گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ قال لقول
 قول الزوج الا ان یقیم المرأة البیئۃ۔ تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے تو اسکے گواہ قبول ہونگے۔
 کیونکہ قول منکر کا ہونا ہے اور دراصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لہذا منسک بالاصل و هو عدم الشرط۔ اسلئے کہ شوہر تو اصل
 کو پکارتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہ ہوا۔ ولانہ منکر وقوع الطلاق وزوال المملک والمرأة تارعیہ۔ اور اسلئے کہ شوہر تو طلاق
 واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اسکی یہی ہے۔ لہذا قول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہیں۔ واضح ہو کہ اگر شرط
 ایسی چیز ہو جو مردان کے واسطے خاص ہوتی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہو تو عورت کے گواہ بھی قبول ہونگے
 کہ ان کو ای دین کہ مرد سے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یون ہی دلی کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت آو
 الخ وما شئہ اسکے۔ لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عورت کی جانب ہے۔ لہذا فرمایا۔ فان کان الشرط لا یعلم الا من
 بہتہما فان لقول قولہا فی حق نفسها۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہیں ہو سکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت
 کا اپنی ذات کے حق میں قبول ہے۔ دوسرے پر اسکا کہنا حجت نہیں ہے۔ مثل ان یقول ان حفت فان طلق
 وفلانہ۔ مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو وفلانہ طلاق ہے۔ فقالت قد حفت۔ پھر وہ عورت بولی کہ میں حالانہ ہوں تو
 تو یہ قول خود اس عورت کے حق میں معتبر ہے نہ دوسری کے حق میں چنانچہ۔ طلاق ہی ولم یطلق۔ فلانہ۔ یہ خود طلاق ہوتی
 اور فلانہ عورت طلاق نہ ہوگی۔ و وقوع الطلاق استحسان۔ اور اسکا طلاق طلاق ہونا بھی استحسان کی دلیل ہے۔ والقیاس
 ان لا یقع لانه شرط فلا یصدق کما فی الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع ہو (جب شوہر انکار کرے) کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت
 کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے گھر میں جانے کی صورت میں تھا۔ یعنی تو اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے پھر اسنے کہا کہ میں
 نہیں گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس ہی ہے۔ وجہ الاستحسان
 انہما امینہ فی حق نفسها۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے۔ یعنی جب کسی کی
 خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو شوہر نے اسکو امینہ ٹھہرایا اور یوں ہی ظاہر شریع میں بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار
 تو اسکا قول کسی کی ذات پر حجت ہوگا جبکہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق میں امینہ ٹھہری۔ لہذا لا یعلم ذلک
 الا من بہتہما۔ کیونکہ یہ بات سوائے اسکے دوسری جہت سے نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔ فیقبیل قولہا۔ تو عورت ہی کا قول قبول
 ہوگا۔ مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ میں حالانہ نہیں ہوں حالانکہ عورت کے دعویٰ کے بعد ہی کیا
 فی حق العدة وانشہا۔ جیسا کہ دربارہ عدت ہو مٹی کے کہا گیا ہے۔ عدت یہ کہ طلاق عورت کو مردان نفقہ
 دیتا ہے اسنے کہا کہ ابھی میری عدت نہیں گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے میں کہا کہ میری عدت گزر گئی یا شوہر اول نے حجت

اور عورت نے کہا کہ میری عورت کو جسکی طلی یہ کہ حلالہ الی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھے طلی کر لی پھر طلاق دی اب شوہر
 اول پر حلال ہوں۔ یا شوہر نے طلی چاہی اسنے کہا کہ حاکمہ بنون یا پاک بنون تو اسی کا قول قبول ہو اسی وجہ سے یہ کہ یہ آیت
 اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہو۔ اسی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسکا قول قبول ہو۔ ولکنہا شادی فی حق فرستہ
 بل۔ سے تہمتہ فلا بد کہ طلی قولہ اسانی منتہا۔ ولیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ میں امید نہیں بلکہ گواہ ہو بلکہ
 سورتیاں آزاد کی وجہ سے ان کے لئے سوت کے بارہ میں اسکا قول نہیں قبول ہوگا۔ فستب اور بیان اختلاف کا ہر گواہ
 نے انکار کیا۔ ولکن لکھ لو قول ان کہتہ تجھیں ان کہتہ یک امثله فی خارجہم فاست طالق وغیرہی حر۔ اور
 اس طرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تیرے اندر پسند کرتی ہو کہ اب تیرا ہے تجھے امتحان جنم میں عذاب کو ہے تو تو طلاق اور یہ غلام آزاد ہو
 ف یعنی عورت کے عذاب چاہئے کی شرط پر پاک اسکی طلاق اور دوم غلام کی آزادی شرط کی۔ فقالت اجبہ پس عورت نے
 کہا کہ میں تو غریب جنم چاہتی ہوں فستب تو اپنے حق میں امثله اور غلام کے حق میں گواہ ہوئی۔ او قال ان کہتہ تجھیں فستب
 طالق و نہ وہ کہت۔ یا پس نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طلاق اور یہ فلاں تیرے ساتھ ہو۔ فقالت اجبہ پس عورت نے
 برل کہ میں تو مجھے پیار کرتی ہوں فستب تو اپنے حق میں امثله اور اسکی سوت کے حق میں تہمت کے قابل گواہ نہ لڑا یا کہ
 طلاق ہی۔ یہ عورت ہر عورت میں طلاق ہو جائیگی۔ وطم لعیق الیہ۔ اور غلام نہیں آزاد ہوگا۔ فستب یعنی پہلی صورت میں
 ولا تطلق جہا حیثہا۔ اور اسکی سوت طلاق نہ کی فستب یعنی دوسری مثال میں۔ لہا بیٹا۔ وجہ اسکی وہی جو ہم بیان کیے ہیں
 کیونکہ ثبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اس کے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہو۔ اگر کوہ عورت کا عذاب جنم پسند کرے چھوڑ دے
 جو اس پر کہ چھوڑ دے تو لازم نہیں۔ ولا تطلقن بلکہ ہر امثالہ فستب کا بعضہما ایہ و قد تجبب الخلیص منہ بالہذا ایہ۔ اور
 اسکی چھوڑ دے کا یقین نہیں لایا جائے گا کہ عورت اسکی اسوجہ سے کہ شوہر کو نہایت معروض رکھتی ہو شوہر سے جو عذاب کے چھوڑ دے
 جائے کو پسند کر لی تو فستب۔ کیونکہ عورت میں بے عقلی سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقعت نہیں رکھتی ہیں۔ وانی حقہا
 انما تعلق الکلم بالخبار وان کانت کا ذہن ففی حق غیر ما یجب حکم علی الاصل وہی المحرم۔ اور اس عورت کے حق میں
 حکم کا تعلق اس کے خبر پسند نہ ہو اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوا کسی دوسرے کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہو اور
 وہ ثبت ہو فستب اور حقیقت میں محبت یا لہذا جنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہیں ہوا تو دوسرے کے حق میں جو حکم ہو ثبوت
 نہوا کیونکہ ثبت ہو اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اسی کے حق میں محبت ہی فاقم۔ و اذا
 قال لہا اذا حضرت فاستب طالق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حاکمہ ہو تو طلاق فرما۔ فاستب طالق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ
 عورت سے خون دیکھا تو خالی خون سے طلاق واقع ہوگی۔ حتی لیستہر ثلثہ ایام۔ یہاں تک کہ اگر تین روز تک جاری ہو
 تاکہ وہ جنس معتبر ہو ورنہ کم تو استخاضہ ہوگا۔ لہذا انما یقطع حیضہ لایکون جنسہ۔ کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم نہ
 قطع ہوتا تو وہ حیض نہیں ہوتا ہو فستب۔ لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہ ہوگا کہ وقت ہوگا۔ فاذکرت
 حلیۃ ایام حکما بالطلاق سن حیض حاضت۔ پھر جب تین روز پورے ہو گئے تو جس دم سے وہ حاکمہ ہوئی وہی وقت سے
 حکم طلاق واقع ہو جائے گا کہ دیکھنے والا حاکمہ اور عورت انہ سن الرحم فکان حیضاً سن الا تدار۔ کیونکہ تین روز تک
 خون نہ کی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہو تو وہ شریعت سے حیض ہوا۔ لہذا اذا حضرت حیضہ فاستب طالق۔ اور
 اگر اسنے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حاکمہ ہو ایک حیض کہے تو طلاق ہو فستب۔ چرہی ہو کہ اسنے خون دیکھا جو برابر رہا ہے کہ
 تین روز ہو گئے اور بہت زیادہ نہیں ہوا۔ حکم طلاق حتی تظہرن حیضہ۔ تو یہ عورت نہیں طلاق ہوگی یا حاکمہ کہ اس حیض سے
 پاک ہو جائے۔ لہذا انما یقطع حیضہ بالدار۔ اسوا سے کہ لفظ حیضہ تاس جو وقت میں آہ بڑھی جاتی ہو۔ اسی الکاملہ منہا۔ یہ پورا

خینس، نفقت، اسوے کے حصہ کیا کہ لے کر اور کیا برجھی کہ پورا حیض ہو جاوے۔ ولہذا حمل علیہ فی حدیث الاستبراء۔ اور
 اسی حدیث سے استبراء کی حدیث میں نفقہ حصہ کو کامل حیض پر محمول کیا گیا۔ وکما لہما بالستبراء وذلک بالعلم۔ اور حیض کا
 کامل ہونا اس کے انتہاء ہو جانے پر ہے اور انتہاء ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہی ہوتا ہے لہذا پاک ہونے پر طلاق ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ حدیث
 استبراء جس کا عالم دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث جو اطاس کی جہادی قیدیوں کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو کہ
 الا لا تکمل الحیض حتی یغضن ولا الحیض حتی یستبرئ بحیضہ۔ یعنی خبردار ہو کہ حاملہ خورتوں سے وہی نکلیا و سہے یہاں تک کہ وضع حمل کریں اور نہ
 غیر حمل ہو ایوں سے یہاں تک کہ انکا استبراء بحیضہ کر لیا جاوے۔ اس میں حیض سے ایک پورا حیض مراد ہے۔ رواہ ابو داؤد والحاکم عن
 ابی سعید الخدری وقال لالحاکم صحیح علی شرطہ سلم درواہ ابو داؤد عن ریفیع بن ثابت درواہ ابن ابی شیبہ عن علی بن ابی حمزہ
 عن حدیث شہاد الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد میں شریک بن عبد اللہ النخعی قاضی ایک راوی ہیں جس سے صحیح مسلم بن ابی شیبہ اور
 سنن میں روایات ہیں اور اس کی توثیق میں اختلاف اقوال و اختلاف روایات ہیں جو میزبان و تہذیب میں مذکور ہیں اور حق
 یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہے اور چونکہ وجہ متعدد ہیں تو حدیث درجہ حسن بلکہ صحیح تک پہنچی۔ اسی واسطے حاکم نے تصحیح کی ہے۔
 اور کچھ تو صحیح آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ م۔ واذ قال انت طالق اذا صحت یوما۔ اور جب عورت کو کہا کہ تو طلاق
 ہے جب تیرے ایک روز روزہ رکھا ہے پھر اسے روزہ رکھا۔ طلاق تین تیسب الشمس فی الیوم الذی تصوم۔ تو جس دن
 روزہ رکھا اسکا آفتاب غروب ہونے پر طلاق ہوگی۔ لان الیوم اذا قرن بالفعل ممتد پر ادبہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم کا لفظ
 جب ایسے فعل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہے ایسے روزہ رکھنا تو اس سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہے نہ صفت تو یہاں غروب
 تک روزہ رکھنا مراد ہوا۔ اور اگر یوم کا ذکر نہیں تو اس کے خلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف ما اذا قال لہا اذا صحت۔ بخلاف اس کے
 جب کہا کہ جب تیرا روزہ رکھے۔ تو تو طلاق ہو کر نہ اس صورت میں ایک ساعت روزہ پر طلاق ہو جائیگی۔ بلکہ علم بقدر
 یہ عیار و قدر و جد الصوم برکنہ و مشرطہ۔ کیونکہ اسنے صوم کے واسطے کوئی معیار نہیں بظہر یا اور حال یہ کہ صوم مع اپنی رکن و شرط
 ہے۔ ایا کیا صفت۔ کیونکہ صوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی و جماع سے رکن۔ پس اگر ایک ساعت ہی ہوا تو صوم صادق آیا
 اور اگر آفتاب۔ نہ اب تک طلوع سے ہو تو وہ موافق حکم کے فرض یا نقل روزہ ہے۔ م۔ ومن قال لامرأۃ ازلایک غصباً
 فانت طالق واحداً واد اولدت جارۃ فانت طالق فین۔ اور جس نے اپنی جہر سے کہا کہ جب تو طلاق کا جی تو طلاق واحداً
 ہے اور جب تو طلاق کا جی تو طلاق بد و طلاق ہے۔ فولدت غلاماً و جارۃ ولا یدری ایہما اول۔ پھر یہ عورت ایک لڑکا و ایک لڑکی
 جانی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اول کون جانی ہے۔ لہذا فی القضاۃ تطلیقہ و فی التفرقة تطلیقتان۔ تو حکم قضاء میں مرکب
 سے ایک طلاق اور دینا بتی پاکیزگی میں در طلاقین لازم ہونگی۔ و انقصت العدة۔ اور عدت گزر گئی۔ م۔ مٹی کہ اب اس پر
 عدت نہیں رہی۔ لہذا اول ولدت الغلام اولاد وقت واحداً و تنقضی عدتہا بوضع الحارۃ۔ کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جی تو
 اس پر ایک طلاق واقع ہوئی (اور ابھی وہ حاملہ ہے) اور بعد اسکے لڑکی جننے پر اسکی عدت گزر جائیگی۔ م۔ مٹی کہ اب اس پر
 ہے۔ ثم لا یقع اثری بہ لانا حال التقصیر العدة۔ پھر لڑکی جننے سے اس پر دوسری طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گزرنے
 کی حالت ہے۔ م۔ تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے لغو ہو گئی۔ ولو ولدت الجائزہ ولا وقعہ۔
 تطلیقتان و انقصت عدتہا بوضع الغلام ثم لا یقع اثری بہ لانا حال التقصیر۔ اور اگر وہ پہلے لڑکی جانی
 تو اس پر دو طلاقین واقع ہوئیں اور بعد اسکے لڑکا جننے ہی عدت گزر گئی پھر لڑکا جننے سے اس پر کوئی واقعہ ہوگی کیونکہ پہلے ہی طلاق
 کہ عدت گزرنے کی حالت ہے۔ م۔ طلاق پڑنے کی حالت نہیں ہے۔ فاذا فی حال یقع واحداً و فی حال یقع ثلثان
 فلا یقع الثانیہ بالنسب والاحتمال۔ تو اب صورت یہ ہے کہ پہلی حالت میں تو عورت پر ایک واقعہ ہوتا ہے اور دوسری حالت میں تو

واقع ہوتی ہیں اور دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہیں واقع ہوگی۔ یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اول زوج کا
 جلی و ایک ہی طلاق پڑی چاہیے یا وہ اول زوج کی جی تو دو طلاق پڑی چاہئیں پس ایک طلاق پڑنی تو بہر حال لازم ہے اور دوسری
 طلاق میں شک ہے کہ شاید اول وہ لڑکا جی ہو تو اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق نہیں ثابت ہو سکتی ہے۔ سو الا ولی ان
 ما خاف بالتین متفرقا و احتیاطاً۔ اور بترہ یہ کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کریں۔
 ل۔ اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شبہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہاں شبہ پھیل ہو تو وہاں احتیاط واجب ہے۔ اور پہلا
 شبہ احتمالی ہے جیسا معارضہ دوسرا شبہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہے تو یہ شبہ صرف تنہا کو مفید رہا۔ فاحفظہم۔ و
 العدة شق فیہ یقین لما یقین۔ اور عدت تا تو بالیقین منقضى ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالا۔ پس کہ ہر طلاق بوجہ شک و احتمال
 فرزند کی ولادت سے عدت منقضى ہو کہ وہ محل طلاق نہیں رہتی ہے۔ وان قال لہا ان کل من ابائکم و ابائکم و ابائکم و ابائکم
 فانت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت منکوحہ کو کہے کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور اگر سے تو تو ملکہ ثلثہ ہے۔ پس یہ قسم کو الی
 اور معلوم ہے کہ قسم بھی اترتی ہے کہ شرط پالی جاوے ورنہ باقی رہتی ہے اس سے رجعت کرنا جائز نہیں ہے۔ ورنہ برابر باقی ہے۔
 طلاق و احدہ فیانت و القضا عدتہا۔ پھر اس عورت کو ایک طلاق دیدی جائے وہ پانچویں کی و اس کی عدت گزرتی
 ہے اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقوں تک جو اختیار تھا اس میں سے۔ پس اگر طلاق دیدی جائے تو اس کو نکاح میں
 لاوے تو صرف دو طلاق تک اختیار رکھیا ہے اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ قسم جو سابقہ ہے کہ اس سے رجعت کرنا جائز ہے اس کی بے اثر ہوگی
 طلاق تین تین حالات کہ اب اس کا اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہے تو جواب یہ ہے کہ قسم باقی رہ جائے جب تک
 اور قسم زید اور بکر دو شخصوں سے کلام کرنا شرط تھا۔ فکلک ایا عھر و تم تزویرا۔ پھر عدت گزرتی ہے اس کی عدت گزرتی ہے
 کلام کرنا پھر قسم کھانے والے نے اس کو اپنے نکاح میں لیا۔ فکلک ایا عھر و تم تزویرا۔ پس اگر طلاق دیدی جائے تو اس کو نکاح میں
 یہ ہوتی کہ قسم کی زید و بکر میں سے ایک سے اس نے اسی حالت میں کلام کیا جب وہ عدت گزرتی ہے اور دوسری عدت گزرتی ہے
 اسی حالت میں کلام کیا جب حالت کے نکاح میں ہے تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فی طالق ثلثا مع الواحدة الا ولی۔ یہ عورت طلاق
 ثلثہ ہوگی۔ پہلی ایک طلاق کے۔ یعنی ایک پہلی اور باقی اس سب طلاق ثلثہ ہوگی تو کہہ سکتے ہیں کہ اس سے رجعت کرنا جائز ہے۔
 پوری ہوگی خواہ سب واقع ہوں یا جو کچھ بانی ہوں۔ وقال و فرح لا یقع۔ اور فرح سے کہہ سکتے ہیں کہ اس سے رجعت کرنا جائز ہے۔
 جیسے اگر وہ حالت نکاح میں پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق پانچ ہو کر عدت کے بعد بکر سے کلام کرتی تو قسم اترتی ہے کہ اس کی
 حالت میں کہ وہ منکوحہ نہیں ہے تو کچھ نہیں واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہے۔ اس لیے برعکس میں کہ جب زید سے حالت نکاح میں ہوگی
 میں بکر سے حالت نکاح میں کلام کیا تو بھی کچھ نہیں واقع ہونا چاہیے۔ ورنہ طلق و جود۔ اور یہ مسئلہ کسی صورت میں نہیں ہے۔
 ان وجہ الشرطان فی الملک فقیح الطلاق و ہذا ظاہر۔ اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی یہ سے کلام کرنا اور یکے
 کلام کرنا دونوں شرطیں حالت نکاح میں اپنی گئیں تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہے۔ خواہ اس طرح کہ جس طرح میں ہم
 کھائی ہے عورت نے دونوں زید و بکر سے آگے نیچے یا ساتھ ساتھ یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاق پڑیں یا اس نکاح میں عورت
 نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر شوہر نے عورت کو اس سے کہہ دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اسے دوسرے شخص سے
 کلام کیا پس بہر حال دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہو کہ عورت اس کے نکاح میں ہے تو تین طلاق واقع ہوگی۔ اوو چار فی
 غیر الملک فلا یقع۔ یا عورت کا دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہو کہ وہ منکوحہ نہ تھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی
 ل۔ باختلاف اور قسم بھی اتر گئی مثلاً اس کو بانہ کر یا کہ بعد عدت کے اس نے دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اس کا دونوں
 سے کلام کرنے سے کچھ نہیں واقع ہوگی جیسے جدید استحقاق میں ہوتا ہے کہ ثلثا عورت کو تین طلاق دیدی اور اسے حلال کیا پھر اس سے

حیدائی کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اپنا زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوئی۔ م۔ او و حیدر الاول فی الملک
والثانی فی غیر الملک۔ پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے۔ فقہ مہرجم کہتا ہے
کہ امام مصنف نے مسئلہ اس طرح نہیں بیان کیا کہ حیدر اول و دوم ہو بلکہ زید و بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے
دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک
میں تھا پھر دوسری سے کلام کرنا اس وقت ہوا کہ جب شوہر اسکو طلاق دیکر حیدر کر چکا اور عدت گزر چکی ہو۔ فلا یقع ایضاً
تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں نہیں واقع ہو سکتی۔ لان الجہل لا یبطل فی غیر الملک فلا یقع۔ کیونکہ جہل کا نازل ہونا
غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جہل یعنی تین طلاقیں نہیں واقع ہو سکتی۔ یعنی جہل تو اس وقت اُتری جب شرط پائی جاوے اور شرط
دوم جزو میں از اجزاء ایک جزو پینے زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا اگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دو مرتبہ
یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جزا اُتری مگر غیر ملک کی وجہ سے رائجان گئی۔ سوم ایک
برعکس ہو۔ بنا پھر فرمایا۔ او و حیدر الاول فی غیر الملک۔ یا اول تو غیر ملک میں پائی گئی۔ یعنی زید یا بکر کسی سے تو
حالت میں کلام کیا کہ وہ حالت کے نکاح میں نہیں تھی۔ والثانی فی الملک۔ اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی۔
فت۔ جبکہ اسنے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا تو اب اسوقت شرط پوری ہوئی اور جزا نازل ہوئی تو عورت ملک میں
ہو پس واقع ہو جائیگی۔ یہ حار سے نزدیک ہو بخلاف زفر کے۔ وہی مسالہ کتاب الخلاء فیہ۔ اور یہی کتاب کا خلاصہ
مسئلہ ہے۔ کہ اعتبار الاول بالثانی۔ زفر کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قبضہ ہو یعنی جیسے اگر اول جزو شرط کا ملک
میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تب جزا نہیں واقع ہوتی تو اسی طرح اگر یہ ہو کہ اول شرط غیر ملک میں ہو
دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع ہوگی۔ اذہما فی حل الطلاق کشتی واحد۔ اسواسطے کہ دونوں شرطیں طلاق کے
حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں۔ فت۔ تو جب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہو مثل اول کے
غیر ملک میں رائجان ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جسکے جزو دو ہیں تو جب دونوں
مجاویز جزا واقع ہو گئی بشرطیکہ اسوقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت
غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزا سے شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزا نہ ہوگی
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزا ہو تو جزا ضرور نازل ہو جائیگی
لہذا ہر ایک جملہ کی دلیل فرمائی بقولہ۔ ولنا ان صحۃ الکلام بالبیۃ المتکلم۔ یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالت میں جو شرطیہ قسم کھائی
تو اس کلام کا صحیح ہونا شرط کی لیاقت کے ساتھ ہے۔ اور شرط کو اس کلام کو سننے کی لیاقت حاصل ہو اور جب کلام صحیح ہوا تو اسکا
اثر پیدا ہو گا۔ الا ان الکلام بشرط۔ مگر ملک کی شرط لگئی ہو۔ فت۔ یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جس وقت
کے واسطے شرطیہ طلاق ثلثہ کی قسم کھائی وہ نکاحی ملک میں ہو پس ملک کی حاجت و حالت میں ضرور ہو۔ حالہ تعلیق لیسہ لجزا
غالب الوجود لا یستحق۔ اہمال فیصح ایہین۔ ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنی جو وقت شرطیہ قسم کھائی ہو تاکہ جزا برسی
طلاق کا بڑا ناغابا ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو۔ فت۔ کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اسکا سرور ذکر ناغابا
مکن ہو جی کہ اگر کسی مردہ یا جنبہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھاوے تو نفوہل ہو پس ایسی حالت ہونا چاہیئے جس میں وقوع
مکن ہو اور یہ بھی کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہو کہ جو وقت شرطیہ تعلیق کی اسوقت منکوحہ ملو کہ ہو۔ اور حالت دوم۔ عت
تمام الشرط۔ پر وقت شرط پوری ہونے کے علو کہ ہو۔ لیکن الجہل لا یبطل الا فی الملک۔ تاکہ جزا یعنی تین طلاقیں
عورت پر اتریں کیونکہ یہ جزا نہیں اُتری مگر بھی کہ عورت عمل کہ ہو۔ فت۔ کیونکہ جنبہ عورت پر طلاق جب مکن ہی نہیں واقع ہو

ہونا بدیعہ اولیٰ نہیں ہر پس حاصل یہ ہوا کہ اگر الیہ کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جو عین اسکی ایاق کا کافی موجود ہو تو اسکی قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہو کہ جس عورت سے کہا وہ اسکی منکوحہ ملکہ کہ جو پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اسکا اثر پیدا ہونے کے واسطے یہ شرط ہو کہ جس حالت میں شرط پوری ہو اسوقت بھی یہ عورت اسکی نکاح میں ہو۔ رہا یہ کہ کیا قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی رہنا بھی شرط ہے یا نہیں تو فرمایا۔ و فیما بین ذلک حال البقاء لیس میں۔ اور وہ کہ اگر نہ کہ در بیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے وقت یعنی ملک میں قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے باقی رہنے کی حالت ہے بشرطیکہ عورت اسکی نہ کہ بغیر حلال ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود حالت کے ساتھ ہوتا ہے اور موجود ہے۔ غیبہ فنی عن قیام الملک۔ تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں اسوقت کیونکہ وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتی ہے۔ اذ لقاہ وہ بچلہ و ہوا لذتہ۔ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے اور وہ حالت کا ذمہ اسوقت یعنی قسم نہ کہ قسم کھانے کے ذمہ باقی ہے خواہ عورت اسکی منکوحہ ملکہ ہو یا نہیں حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول میں جو وقت قسم کھائی اسوقت قسم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہو کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے کے واسطے کے ذمہ باقی رہے یہاں تک کہ پوری شرط پائی جاوے چاہے اس در بیان میں عورت نہ کہ وہ اسکی نکاح میں رہے یا نہ رہے مگر مطلقہ نہ کہ جو۔ پھر جب شرط پوری پائی گئی اسوقت اگر عورت منکوحہ ہے تو جزا شرط واقع ہوگی ورنہ نہیں لہذا اختلافی مسئلہ میں اسنے شرط یہ لگائی کہ اگر کثیر کلام کرنا پڑے تو پھر تین طلاقیں ہیں اس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور جو وقت کہ دونوں سے کلام کر لیا نہ ہوتا اسوقت بھی منکوحہ ہے اگرچہ در بیان میں وہ بائہ ہو گئی ہو اور چاہے اس حالت میں اسنے صرف ایک شخص زید یا بک سے کلام کر لیا ہو لیکن صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہ ہوگی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد اسنے دوسرے سے بھی کلام کیا تو اسوقت یہ ثبوت ہو کہ اس عورت نے بعد قسم کے اسوقت تک ان دونوں سے کلام کر لیا کیونکہ حرف واحد تو اسی قدر چاہتا ہے کہ دونوں سے کلام کرنا محتاج ہو جاوے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت میں کہ منکوحہ موجود ہے تو پھر اب بھی مازل ہو گئی۔ فاقم۔ پھر شرط لگا کر کہ ام شافعی رحمہ کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ ذمہ حالت نہیں بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو اسکی نزدیک ظاہر یہ کہ جب عورت کو بائہ کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اسنے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فاقم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وان قال لہا ان دخالت الدار فانت طالق نکاح۔ اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تین طلاق سے طلاق ہو فتنہ یہ شرطیہ قسم کھائی پھر اگر اس عورت کو فی الحال تین طلاقیں دیدیں تو بالکل ذمہ ہی چھوٹ گیا حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہو گئی اور اگر اس سے بھی قسم کھائی۔ فطاعتھا ثلثین۔ پھر اسکو دوسری طلاقیں دین فتنہ حتیٰ کہ دوسرے شوہر کی زوجیت میں جانا فتنہ نہیں ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ توجرت بزنج آخر و دخل پہا۔ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اسنے اس عورت کے ساتھ دخول بھی کیا۔ پھر طلاق دیدی حتیٰ کہ عدت گزر گئی۔ اور شوہر اول اسنے اس سے نکاح کیا یعنی۔ ثم عادت الی الاول پھر وہ اول شوہر کے نکاح میں آگئی۔ فتنہ اور ظاہر ہے کہ اسکی قسم ہنوز باقی ہے۔ فدخلت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی۔ فتنہ تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ ضرور طلاق ہوگی لیکن اختلاف یہ ہے کہ پوری تین طلاقوں سے طلاق ہوگی یا صرف باقی ایک طلاق سے تو فرمایا کہ طلاق ثلث عندی حیثہ و لی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک تین طلاقوں سے طلاق ہوگی۔ فتنہ کیونکہ نزدیک اصول میں یہ اصل قرار پائی ہے کہ دوسرے تین طلاقوں میں سے جو کچھ عورت کو دی ہوں وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر کے نکاح میں آوے تو تین ملک سے آدگی حتیٰ کہ پھر اسکو عورت پر پوری تین طلاقوں کی کیفیت ہو جائیگی لہذا جب قسم باقی ہو اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل ہوئی تو مطلقہ نہ ہو جائیگی۔ و قالی شوہری طالق بالثلاث۔ اور امام محمد نے کہا کہ اگر تین طلاق میں سے باقی واقع ہوگی فتنہ حتیٰ کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہوگی اور اگر ایک

یہ چکا ہو تو واقع ہو گئی اور یہی قول ائمہ ثلاثہ ہے۔ ۴۔ وہو قول زر فرج۔ اور یہی قول زر فرج ہے۔ واصلہ ان التزوج الثالث
یہ دم مادیون الثالث عندہما فتعد الیہ بالثالث۔ اور اس اختلاف کی بنیاد اصل یہ کہ امام ابو حنیفہ والیہ یوسف کے نزدیک
دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین ملاقاؤں کی طرح تین سے کم کو کسی میثاق و یا عہد و عہدہ پر اور اس شوہر کی طرف کو پوری تین ملاقاؤں
کی ملکیت سے روک آتی ہے۔ جسے جیسا کہ اوپر میں نے بیان کر دیا۔ و عندہم مہر و مہر لا یہدم مادیون الثالث فتعد الیہ بالثانی
اور امام محمد و زر فرج کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین ملاقاؤں سے کم کو نہیں ممانا ہے تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف
باقی کے ساتھ پیچڑاؤ کی طرف ہاں اگر شوہر اول اپنی پوری ملکیت یعنی تین ملاقاؤں اسکو دیکھا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول
شوہر کی ملکیت میں تین ملاقاؤں کے ساتھ ملاقاؤں کے ساتھ دوسرے شوہر کی ملکیت میں تین ملاقاؤں کے ساتھ تیسرا شوہر کے ساتھ تیسرا
اور ہم اسکا بیان تار استدلالی عنقریب آئندہ بیان کریں گے۔ وان قال لسان و ضلت الدار فاستطاع طلاق ثلثا ثم
قال انت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین ملاقاؤں سے ملاقاؤں تری یعنی شرطیہ قسم
کے الی بھرنی الحال اسکا کہ تو طلاق ثلث ہے۔ حتی کہ طلاق فرض ہو گیا۔ فتزوجت غیرہ پس عورت نے دوسرے شوہر سے
نکاح کیا۔ اور نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے بعد میں شوہر دوم کا نکاح کر لیا۔ وہو قول زر فرج۔ اور
دوسرے شوہر سے اس کے ساتھ دخل بھی کر لیا۔ حتی کہ اس کی ملاقاؤں کے بعد شوہر اول پر حلال ہو گیا۔ ثم قال ان الاول
شوہر اول کی طرف روٹ آئی۔ اس طرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول سے اس سے نکاح کر لیا۔ فتزوجت الدار
پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی۔ حتی کہ شوہر اول سے نکاح کر لیا۔ فتزوجت الدار۔ تو تین ملاقاؤں
میں ممانا کہ وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور بعد ممانا کے بعد یہ نکاح بھی نہیں ہو گیا۔ ثم قال ان الاول
فہی قول ائمہ ثلاثہ ہے کہ ابن الزہری نے اجماع نقل کیا ہے۔ کہ اگر عورت ممانا میں حلالہ فرض ہوئے۔ ممانا سے ہرگز اسکے قابل ہی
نہیں رہی کہ اس مرد کی ممانا نکاح ہو۔ و قال زر فرج لیس الثالث۔ اور زر فرج۔ کہ اگر عورت ممانا میں حلالہ فرض ہوئے۔ ممانا سے ہرگز اسکے قابل ہی
ثالث مطلق لا طلاق اللفظ۔ کیونکہ جزا تین ملاقاؤں واقع ہونا اسطرح ہے کہ اگر عورت ممانا میں حلالہ فرض ہوئے۔ ممانا سے ہرگز اسکے قابل ہی
کہ اگر تیسرے اس نکاح میں اس گھر میں جاوے۔ تو تین ملاقاؤں ہیں بلکہ طلاق ہے کہ اگر عورت ممانا میں حلالہ فرض ہوئے۔ ممانا سے ہرگز اسکے قابل ہی
ملاقاؤں سے ممانا کر دیا تو اب کچھ ملک ہی باقی نہیں جو عورت کے گھر میں جاسے یہ واقع ہو تو تیسرا واقع ہوئے کا احتمال نہیں تو
قسم نہیں رہی تو اسکا جواب یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ وقد یقنی احتمال وقوعہا۔ حالانکہ طلاق
کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے۔ حتی کہ اگر عورت ممانا میں حلالہ فرض ہوئے۔ ممانا سے ہرگز اسکے قابل ہی
ف۔ اور جب قسم ہی تو شرط کے وقت جزا واقع ہوگی۔ و لسان الثالث۔ طلاق ممانا میں حلالہ فرض ہوئے کا احتمال نہیں تو
ہماری دلیل یہ کہ تیسرا ممانا میں حلالہ فرض ہوئے کا احتمال نہیں ہے۔ و لسان الثالث۔ طلاق ممانا میں حلالہ فرض ہوئے کا احتمال نہیں تو
جانب سے رہنے والی ہیں۔ کیونکہ انھیں کے خوف سے وہ نہیں جاسکی۔ تو ہم نے اسی ملک کی تین ملاقاؤں کو لیا۔ لان
الطاهر عدم ما یحدث۔ کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر ممانا میں حلالہ فرض ہوئے کا احتمال نہیں ہو سکتی پس یہی
ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تین ملاقاؤں ہیں۔ و لسان الثالث۔ طلاق ممانا میں حلالہ فرض ہوئے کا احتمال نہیں تو
رو کے کسی کام کرنے پر فواد خواہ آادہ کرے۔ مثلاً اگر تین ممانا میں حلالہ فرض ہوئے۔ ممانا سے ہرگز اسکے قابل ہی
فات نتیجہ الثالث المبطل للممانا فی طلاق۔ اور جب قسم مذکور کی جزا یہ ملاقاؤں ٹھہریں جو اسی ملک کی ہیں اور حال
یہ ہو کہ اسنے بالحق تین ملاقاؤں عمل ممانا میں حلالہ فرض ہوئے۔ ممانا سے ہرگز اسکے قابل ہی
رہی۔ بخلاف ما اذا امانھا۔ بر خلاف اسکے جب اس عورت کو ممانا میں حلالہ فرض ہوئے۔ ممانا سے ہرگز اسکے قابل ہی

تین حد شرعی لازم آئے اس میں عقر و عمر نہیں لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہے جواب یہ کہ ہاں حرام ہے۔ الا ان الحمد للہ بحکم
شعبۃ الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود۔ لیکن حد تو نہیں واجب ہوگی اس لحاظ سے کہ مجلس ایک ہر اور مقصود بھی
ایک ہر صفت بلکہ عوام اپنی شرطیہ قسم سے بھی سمجھتے ہیں کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طلاق ہو اور تحقیق مذکور امر میں
بلکہ شہد خود موجود ترقی کہ اگر کسی نے عقد آجانب بوجھ کیا ہو تو بھی حد واجب نہ ہوگی۔ واذالم یحب الحمد وحبب الحمد لان لوطی
لا یخافون احدہما۔ اور حبب منہ واجب نہیں ہوتی تو عقر واجب ہوگا کیونکہ (دارالاسلام) میں بودی واقع ہو وہ ان دونوں
میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتی اگر فتوہ صریح واجب ہوگی یا غیری لازم ہوگا باستثنائے دو صورتوں کے ذوقانی
اور عقر سے مراد ہر مثل ہے قالہ الامام العتالی رحمہ۔ پھر مسئلہ بین طلاق مذکورہ یا بائنہ کی قید ہے۔ ولو کان الطلاق طلاقاً جلیاً
اور اگر طلاق رجعی ہو فتوہ کہ لکھا کہ تجھے جماع کروں تو طلاق یک طلاق یا بد طلاق ہے اور ڈاکا نکاح طلاق یا بد طلاق رجعی
بزرگنی یعنی رجوع کر سکتا ہے اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اسکی دواعی سے ہوتا ہے اور رد گھڑی بھر ڈاکے یا۔ یہیہ مراجعہ
بالہائے عقدابی یوسف خلافاً لشمیر۔ تو امام ابو یوسف کے نزدیک ٹھہراوکی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائیگا برخلاف قول
محمد کے لوجود المساس۔ کیونکہ فوت سے مساس با یگیا فتوہ معنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہیں کہ امام محمد نے اس سے نکاح
کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراو ہو بلکہ شہوت کا مساس ہے تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہو جائیگی لیکن ابو یوسف کے نزدیک
بوجہ ٹھہراو کے جو جدید جماع ہے اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم۔ م۔ ولو نزع ثم اوج صا رہا جلیاً بالاجماع
وجود الجماع۔ اور اگر اسنے نکاح کیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے مراجعت کرنے والا ہو گیا فتوہ یعنی اس صورت
میں امام محمد کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

فصل فی الاستثناء۔ یہ فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ طلاق دینے میں اگر
ایسا لفظ ملے جس سے طلاق کا اثر نہ ہو یا تیار کم ہوا تو یہ استثناء ہے خواہ حرف استثناء والا غیرہ ہو یا نہ ہو جیسے انشاء اللہ تعالیٰ
م۔ واذ اقال لا سرائۃ انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ متصلاً۔ اور اگر اپنی جو رد منکرہ سے کہہ کہ تو طلاق انشاء اللہ تعالیٰ
ہے مگر لکھا کہ یعنی تو طلاق ہے اسکے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ لکھا ہو کہ۔ الگ نہیں کہا۔ لم یقع الطلاق۔ تو طلاق نہیں واقع ہوگی
فتوہ کیونکہ معنی یہ ہے کہ تو طلاق اس شرط سے ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا معلوم نہیں تو طلاق نہیں واقع ہوگی
لقولہ علیہ السلام من حلف لطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالیٰ متصلاً یہ لاحتساب علیہ اس دلیل سے کہ انھیں
میں اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالیٰ اسکے ساتھ متصل کہا تو اس پر حاش
ہوتا نہیں ہے۔ یعنی اسکی قسم کبھی نہیں ٹوٹے گی تاکہ طلاق یا عتاق واقع ہو۔ پس اگر یہ حدیث صحت کو پہنچ جاوے تو صحیح ہے
کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا کہ طلاق یا عتاق میں ملا۔ نہ سے واقع نہیں ہوتی ہے۔ پھر یہ حدیث اسی معنی میں مرثدی و ابو داؤد و نسائی
و ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع ہے استناد حسن روایت کی اور موقوف بھی آئی ہے اور کچھ فضائل نہیں کہ کبھی
ایرب سختیائی نے مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی ہیں اس دلیل منصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملائے سے طلاق
یا عتاق واقع نہیں ہوتی۔ ولانہ انی لہ صلوۃ الشریط فیكون تعلیقاً من ہذا الوجه۔ اور اس دلیل سے کہ حالت اس کلام کو
شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلیق ہوئی فتوہ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ شرط ہے۔ وانما عدم قبل الشرط۔ اور شرط
سے پہلے شانا ہوتا ہے۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طلاق ہے اور اسے پھر یہ فراموش ہوا کہ فی الحال طلاق واقع ہو گئی اور اگر اسکا
ملا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو اب کلام بدل گیا اور معنی یہ ہو گیا کہ ابھی تجھے طلاق نہیں ہے بلکہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو مجھے طلاق
ہو پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو سنا ہے۔ پھر جب شرط لگائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی جز ہوتی ہے کہ

ہونے کے لئے کہ اگر ایسا مرد ہو تو حق و گنہ سب سے پاک کی خلافت پر بیستہ کی ہو جب انکاحی چاہے انشاء اللہ
 کہین و حق کی بیعت سے الگ ہو جائے۔ یہاں پر ہرگز نہیں ہوگا کہ اگر ایسا ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ کو اس سے سے یہ مرد
 کہ تو طلاق کے خاموشی کا قصد نہ کر اور درمیان میں کوئی اجنبی کلام لاوے اور اگر سانس کوئی پھر اسے فوراً کہہ کہ ان شاء اللہ تعالیٰ
 تو کچھ مضرت نہیں ہے۔ پھر یہاں پر اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالیٰ کو اس سے کچھ تو بھیج ہی لیکن امام کرخی رحمہ اللہ
 اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالیٰ ہو تو اسے شہادہ ہو گیا اگر یہ خود بخود کہے کہ اگر مرد نے طلاق
 اسے شہادہ تو بھیج ہی جائے کہ وہ نہیں سنایا ہو اور جوہر کے نزدیک شاید کہ کثیر درجہ یہ کہ خود اپنے درندہ استغناء نہیں ہوگا کہ ایسا کہنا جائز
 کی فصل زراعت میں کہ ایک کثیر درجہ خلافت کا یہی ہے اور اسی پر قوی ہے اور نہ یہ کہ جس نے درجہ ترقی قول کی ترقی کہ جس نے کلام بھی بیان کیا
 ایسا کہ نہ سنا اصل کلام پر ایک نہ چیز ہو کہ کلام ہو حال کلام ہو گا خود کوئی سنے یا نہ سنے اور فی الحدیث انکم لا تہملون انتم وانا
 یعنی کہ لو کہ ان شاء اللہ کہ تم ہر سے یا غائب کو نہیں جانتے ہو لیکن قوی میرے نزدیک جوہر کے قول پر چاہئے ہیں یعنی کہ نہ جانتے
 میں عرض و عاودہ و عودہ کی طرف سے ہی ہے اور انشاء اللہ انسان کو غفلت طاری ہوتی ہے اگر خود مسئلہ و مسئلہ پر غفلت ہوگی اور
 جو حاضر و غیاب غافل ہو اسکی مناجات بغیر سنے سے حاصل ہو اور مرد مترجم یہ کہ کہ استغناء و غیرہ کے احکام نہیں جو وہ نہ پر غفلت
 ہو جائے کہ پھر واضح ہو کہ اگر خود بھی اسے شہادہ ہو جائے یا کو ہونے میں نہیں ہو گا تو قاضی کے نزدیک اسکا اثبات نہیں ہو سکتا
 اور یہ بھی واضح ہو کہ استغناء و حقیقت شہادہ و تعلق نہیں بلکہ یہ کلام کو جس سے طلاق واقع ہو جائے ہو جائے ہو اور قاضی نے
 اور قاضی صحت میں مذکور ہے اسی پر قوی ہے ۵۶۔ اور اسی طرف امام مہنف رحمہ اللہ میں اشارہ کیا ہے بقول انکاح اعدا من الایمان
 اور جانشین چاہئے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر اسے کہہ کہ تو طلاق بیعت الہی یا ارادہ الہی یا رضا الہی یا محبت الہی پر نہ
 کوئی وقت نہ ہو کہ یہ فی تخلیق ہے اور اگر کسی بندہ کی طرف مضاف کرے مثلاً تو طلاق بیعت الہی یا ارادہ الہی یا رضا الہی یا محبت الہی کا مالک
 کرنا ہو جائے نہ شہادت کے۔ حال کو رہے اور اگر کہہ کہ تو طلاق باہر الہی یا حکم یا بقضاء یا ارادہ یا بعلم یا بقدرت الہی ہو تو فی الحال طلاق
 ہوگی لیکن جبکہ بندہ کی طرف مضاف کرے کہ یہ کہ عین میں اس سے فی الہی واقع کر فی مراد ہوئی ہے۔ اور اگر کہہ کہ تو طلاق
 بیعت الہی یا ارادہ الہی یا محبت الہی یا رضا الہی یا حکم یا بقضاء یا ارادہ یا بعلم یا بقدرت الہی ہو تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے نہ
 کوئی امر نہ ہو نہ فرما ہو اور کوئی نہیں۔ اور اگر مراد صفت قدرت ہو تو فی الحال واقع ہو جائے گی کافی الکافی۔ اور اگر کہہ کہ تو طلاق
 بواسطہ ان شاء اللہ تعالیٰ یا طلاق بدو طلاق ہو اگر نہیں چاہا یا اللہ تعالیٰ نے۔ تو کوئی نہیں واقع ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالیٰ
 نے ان شاء اللہ تعالیٰ یا اللہ تعالیٰ سے کہہ کہ طلاق ہو سکتی ہے وہ بالکل طلاق ہوگی اور اول واحد میں انشاء اللہ تعالیٰ
 میں ہے جو وہ ہی واقع ہوئی۔ ان کے یہاں کہہ کہ تو طلاق آج کے روز ایک طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ یا اللہ تعالیٰ بدو طلاق ہے
 اور اگر کہہ کہ تو طلاق بدو طلاق ہے اس میں چار ہیں۔ جب دن گزر گیا اور اسے ایک طلاق نہ ہو کہ یہ امر شریعت الہی میں نہیں
 ہوتا نہ دو طلاق واقع ہو سکتی کہ اسکی شرط پائی گئی۔ کافی الخوازل میں۔ وان قال انت طالق ثلاثا واحدة۔ اور
 اگر کہہ کہ تو طلاق بدو طلاق ہے ایک کا استغناء کیا۔ طلاق شہادہ میں۔ تو وہ دو طلاق ہے۔
 طلاق بدو طلاق۔ وان قال انت طالق ثلاثا الا ثانی۔ اگر کہہ کہ تو طلاق بدو طلاق ہے۔ طلاق
 واحد۔ تو ایک طلاق سے طلاق ہوگی۔ والاصل ان الاستغناء تکمل بالماصل بعد الاستغناء۔ اور اصل یہ خبری ہے کہ
 اگر نہ ہو تو درہم صرف اس قدر کا بولنا ہوتا ہے جو کلام کے بعد باقی صرف اور یہ نہیں ہوتا کہ مثلاً دونوں مسئلوں میں طلاق
 ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ان کے یہاں کہہ کہ ایک کم تین طلاق ہیں اور دوسرے مسئلہ میں دو کم تین طلاق ہیں۔

اقوال مستندہ کا حاصل یہ کہ تجبر و طلاقین اور دوم کا حاصل یہ کہ تجبر ایک۔ طلاق ازہو صحیح۔ یہی قول صحیح ہر مسئلہ۔ اور بعض نے
 دو استثنائوں کی یہ تفریق کیا کہ وہ انبیاء میں سے نفی ہو اور نفی میں سے اثبات ہو۔ یہ فاسد ہے۔ بین کتابوں کے استثنائوں کا
 یہ حکم ہو سکتا ہے اور استثنائوں کی ذاتی تفریق یہ نہیں ہے بلکہ ذاتی تفریق یہ کہ استثنائی منہ سے استثنائی ہو کر باقی کو بولنا استثنائی ہو سکتا ہے
 یہ صحیح استثنائی منہ۔ اور اس کے معنی یہ کہ استثنائی اس کام کو کہتے ہیں جو استثنائی منہ کے باقی کو بیان کرے۔ اذلا فرق بین
 قولہ انکما کل لافظان علی درتم و بین قولہ عشرۃ الاستغاثۃ کیونکہ جس کلمہ کے لئے کہنا کہ فلاں کا تجبر ایک۔ درم ہی ایک کہ فلاں
 کے تجبر اس درم سوا کے نو کے ہیں۔ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یعنی دونوں کا حاصل ایک ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا۔
 لیکن استثنائی استثنائی منہ سے استثنائی منہ سے بعض کو استثنائی منہ سے صحیح ہے۔ لہذا یہ صحیحی الشکل بالبعض لیسببہ۔
 کیونکہ بعد اس کے بعض کا حکم باقی رہ سکا ہے۔ تو استثنائی کے معنی ہائے کے۔ و لا یصح استثنائی منہ منہ کل۔ اور کل سے
 ل کا استثنائی صحیح نہیں ہے۔ نہ لہذا یہ صحیحی لیسببہ کیونکہ کلمہ کے بعد کچھ نہیں بچا جس کے ساتھ کلمہ کرنا ہو چکا ہو
 و مارقا لافظ الیہ۔ رابطہ کو اس کی طرف پھرنے والا ہو جاوے۔ یہ صحیح ہے۔ یعنی جب کچھ نہیں بچا لافظ کے جس کی طرف کچھ پھرنے والا ہو
 اور کس سے کلمہ ہو تو استثنائی اس کے معنی نہیں ہے۔ امام مصنف نے اپنی زیادہ تر میں لکھا کہ کل سے کل کا۔ لہذا یہ صحیحی نہیں ہے۔
 لکل کے لفظ یا اسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثنائی سے کل انزل ہو سکا کہ میری
 سبب عورتین طلاق ہیں سوا کے میری سبب عورتین طلاق ہیں سوا کے میری سبب عورتین طلاق ہیں سبب عورتین طلاق ہیں سبب عورتین طلاق ہیں
 ہو جاوے گی اور اگر اس کے چار جو عورتین اس کے کلمہ میری سبب عورتین طلاق ہیں سوا کے میری سبب عورتین طلاق ہیں سبب عورتین طلاق ہیں
 اور کوئی طلاق نہیں ہوگی اور اس کی وجہ یہ کہ استثنائی تو لفظی تفسیر ہے کسی شری حکم کا متعلق نہیں ہے۔ ورنہ قولہ انت طالق عشرۃ اوقات
 یعنی تو طلاق دس طلاقیں سوا کے اور۔ یہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ شرعاً المقاتل تو تین سے زیادہ نہیں ہیں حالانکہ بلا خلاف صحیح ہے ایک طلاق
 واقع ہوگی۔ ۶۔ واما لیصح الاستثناء اذا کان موصولا بکلمۃ کرنا من قبل۔ اور واضح ہو کہ استثنائی صحیحی صحیح ہوتا ہے کہ
 اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ ہے سابق میں ذکر کیا ہے۔ یعنی انشاء اللہ الی کہنا اگر موصول نہ ہو تو کلام سابق سے جو کرنا
 اور شیخ زہری اور کمالیہ کہ یہ جائز نہیں ہے۔ و اذا ثبتت خافضی الفہم من الاول استثنائی منہ ثنائی فیقتضی ان فی الثنائی
 واحده فقیس واحده۔ اور جب یہ ثبوت ہو تو پہلی صورت میں جو کچھ بعد استثنائی کے باقی رہا وہ دو طلاق ہیں تو واقع ہو جائیگی اور دوسری صورت
 میں جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے۔ ورنہ واقع ہو جائیگی۔ و لو قال الا ثلاثا۔ اور اگر اس شخص نے سوا کے تین کے کلمہ بوقت
 یعنی کہ ایک تو طلاق تین سوا کے تین کے ہوتے تو یہ استثنائی سے کل ہے۔ بقیع الثنائی۔ تین طلاق پوری واقع ہوئی۔ لہذا
 استثنائی منہ کل من کل فلیصح الاستثناء۔ کیونکہ یہ کل سے کل کا استثنائی ہے تو استثنائی صحیح نہیں ہے۔ پس کلام
 اول صحیح ہے۔ یعنی تو طلاق تین سوا کے تین کے۔

باب الطلاق المرضی

یہ باب مرض کے طلاق کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جو مرض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہے اور اگر اسی
 مرض میں مر گیا اور مرض ہی میں طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہیں جیسے طلاق تندرست نے طلاق دی تو عورت اس کی
 وارث نہیں اگرچہ عدت ہی میں مر گیا ہو۔ و اذا طلق الرجل امراته فی مرض موثر طلاقاً یا ثباتاً فہی فی العدة و شر
 اور جب مرد نے اپنے مرض الموت میں اپنی جوہر کو طلاق بائن دی پھر مر ایسی حالت میں کہ عورت ابھی عدت میں ہے تو عورت اس کی
 وارث ہوگی۔ یعنی جو کچھ وہ کا حصہ شوہر کی میراث کا بدون طلاق تھا وہ یاوگی۔ جبکہ اس کی عدت میں مر گیا ہو۔ وان مات

بعد انقضائے العدة فلا میراث لہا۔ اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہے۔
 وقال الشافعی لا ترث فی الوجین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگی۔ فتی۔ خواہ عدت
 میں مرا ہو یا بعد عدت کے۔ لان الزوجیۃ قبل طلاق بہذا العارض وہی السبب۔ کیونکہ زوجہ ہوتا تو اس طلاق بائن
 کے پیش سے باطل ہو گیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا۔ ولہذا لایرثہا اذا ماتت۔ اور اسی وجہ سے اگر عورت مر گئی ہو
 تو مرد اس کا وارث نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا شوہر نہیں رہا ہے۔ ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثہا فی مرض موتہ۔ اور ہمارے
 یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والزوج قصدا البطلان۔ اور شوہر نے اسے
 باطل کرنے کا قصد کیا۔ فیرد علیہ قصده بتاخیر علی اسے زمان انقضائے العدة دفعا للضرر عنہا۔ تو شوہر کا یہ قصد اسی پر
 رد کر دیا جائیگا اس طرح کہ اس کا شوہر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کر دیا جائیگا تاکہ عورت سے اس کا ضرر دور ہو۔ اور بعد عدت کے
 اس کا اثر ہوگا۔ پھر آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ ففرمایا۔ وقد امكن۔ اور اتنی تاخیر کر دینا ممکن ہے۔ لان النکاح فی العدة
 یقینی فی حق بعض الآثار۔ کیونکہ عدت کے اندر بعض آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے۔ فتی۔ حتی کہ عدت میں شوہر چاہے
 رجوع کرے تو نکاح باقی رہیگا۔ فجاء ان یقینی فی حق ارثہا عنہ۔ تو ممکن ہوگا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی
 نکاح باقی رہے۔ فتی۔ تاکہ عورت سے ضرر دور ہو۔ بخلاف ما بعد الانقضائے۔ برخلاف ما بعد انقضائے عدت کے۔ فتی۔ کہ شوہر
 تک تاخیر ہوگی۔ لانه لا امکان۔ کیونکہ امکان نہیں ہے۔ فتی۔ کیونکہ بعد انقضائے عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن
 نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا۔ والزوجیۃ فی ہذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہا۔ اور مرض الموت کی
 حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے جو سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ فتی۔ بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے۔ اس واسطے کہ شوہر
 کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اس کو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے
 اس وقت شوہر اس کو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرد پر اس کا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا
 تعلق ہے پس اگر زوجہ مر لیفہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مر گئی تو شوہر وارث ہوگا قیہ بطل فی حقہ۔ تو شوہر کے حق میں
 سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی۔ فتی۔ کیونکہ زوجیت منقطع ہو گئی۔ خصوصاً اذا رضی بہ۔ خصوصاً جبکہ شوہر خود اس پر راضی
 ہو چکا۔ فتی۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس مر لیفہ کو طلاق دیدی۔ مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب
 وارث ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا تعلق
 کرنا شریع پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ بتیم دلیل تلخیص الفتح اس طرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدی ہیں
 اول آنکہ مرض الموت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بائن دے۔ سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارث ہوگی۔ فائدہ یہ کہ
 اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب ارث نہیں ہوا پس وارث نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مرض میں طلاق دیکر اچھا ہو گیا ہے
 ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مر گیا تو بھی وارث نہ ہوگی۔ ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ مدخلہ کو اگر
 طلاق رجعی دی ہو تو عدت میں شوہر و زوجہ میں سے کوئی مرد سے دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ اور اجماع ہے کہ اگر حالت صحت میں ہر طرف
 ایک طلاق کے طریقہ سے دی پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر بعد انقضائے عدت کے مرا تو وارث
 نہ ہوگی۔ رہا یہ کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض الموت ہے جو تعلق زوجیت کے قیہ مذہب خلفائے راشدین
 وائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم واکابر تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے مروی ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ
 نے تامل فرماتے الاصحیٰ کہ جو عبد الرحمن بن عوف کی جو رہتی اور اس کو مرض میں طلاق دی تھی وارث نہ دیا حالانکہ طلاق البتہ کی عدت
 میں عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے امتثال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیم تھا جس میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور

فتی۔ تعلق نکاحی زوجہ و شوہر اس پر سبب ارث نہیں ہوتا اور اجماع اہل علم

بن میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع سکوتی ثابت ہوا علاوہ ازین حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود اور دیگر کا ہر صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے پہلے خلاف نبوت نہیں تو اجماع سکوتی متحقق ہوا اور یہ جو عبد اللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ میں ہوتا تو تمنا ظہر کو در نہ نہیں دلاتا۔ یہ کچھ مضمر نہیں ہے۔ اول تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میری رسالت عقل اس قدر نہ پہنچی بلکہ میں خطا کرتا اور مخالفت مراد نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے ہو چکا اور اس وقت عبد اللہ بن الزبیر کچھ تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بعد انقضائے عدت کے در نہ دلا تھا یہ خلاف مہر ہے بلکہ عدت کے اندر عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے وفات پائی تو در نہ دلا تھا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ وان طلقها اثنا بامرہا۔ اور اگر شوہر نے عورت کے کہنے و مانگنے سے اسکو تین طلاقیں دیں۔ او قال لہا اختاری۔ یا اسنے عورت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ یا اختاری لنفسہما۔ پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا جسے یعنی طلاق کہے لی۔ او اختلعت منہ۔ یا عورت نے شوہر سے خلع لے لیا۔ ثم مات وہی فی العہد کا۔ پھر شوہر مر بیٹھ کر گیا ایسی حالت میں کہ عورت مذکورہ عدت میں ہے۔ ثم ترضی۔ نوہ شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ فخر ضکہ جب حلالی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تو وہ وارث نہ ہوگی۔ لایضا وضیت باطل حتما۔ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مٹانے پر رضی ہوئی۔ والبتا خیر لھما۔ حالانکہ انقضائے عدت تک سبب میراث تاخیر ہونا صرف عورت کے حق کی وجہ سے تھا۔ یعنی یہ تاخیر نہیں رہی جبکہ وہ خود ہی اپنا حق مٹاتی ہے۔ وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها ثانیاً ورثتہ۔ اور اگر عورت نے چاہا ہو کہ مجھے جبری طلاق دیوے پس شوہر نے اسکو تین طلاقیں دیدیں تو عورت اسکی وارث ہوگی۔ لان الطلاق الرجعی لا یزول النکاح فلم تکن لبوا لہا رضیتہ۔ بطلان حتما۔ کیونکہ جبری طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی پس جبری طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر رضی ہوئی۔ والی نہیں ٹھہری۔ فہذا انقضائے عدت تاخیر متبر ہوگی۔ وان قال لہا فی مرض موتہ نلت طلقک ثانیاً صحتی وانقضت عدتک۔ اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت میں کہا کہ میں تجھے اپنی صحت میں تین طلاق دیکھا اور تیری موت بھی کر چکی ہے۔ قصہ فتمت۔ پس عورت نے اس کے قول کی نصیحت کی۔ فتمت کہ تو نے سچ کہا۔ پس یہ عورت اب وارث نہیں بنی رہی اور جو وارث نہوا سکے لیے اگر کچھ وصیت کی جادے تو جائز نہ ہوتی ہے لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلہ حالت مرگئی ہے۔ کہے ہے۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیتہ۔ یا شوہر نے اس کے واسطے کچھ وصیت کی۔ فتمت۔ اس اقرار و وصیت میں اختلاف ہے فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث عند ابی حنیفہ پس امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار بوصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہوگا۔ فتمت۔ اگر حصہ میراث کم ہو تو یہ لیگا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہو تو وہ لیگی۔ وقال ابو یوسف ومحمد یجوز اقرارہ ووصیتہ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہے۔ پس میراث نہیں لیگی بلکہ جو اقرار کیا جو وصیت کی اسی پر مانا ہوگا۔ علی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تھائی مال سے زیادہ ہو تو وارثوں کے انکار پر صرف تھائی تک لیگی۔ م۔ وان طلقها ثانیاً فی مرضہ بامرہا۔ اور اگر شوہر نے مرض الموت میں عورت کو اس کے کہنے پر تین طلاقیں دیدیں۔ فتمت۔ حتی کہ وہ وارث ہوئے سے خارج ہوئی۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیتہ۔ یا اس کے واسطے کچھ وصیت کی۔ فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث فی قولہم جمیعاً۔ تو بنون اماموں کے قول میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عورت کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ لیگا۔ پس اس صورت میں کچھ خلاف نہیں۔ لان قول زفریہ۔ لیکن زفریہ کے قول پر اسکے خلاف ہے۔ فان لہا جمیع ما اوصی وما اقر بہ۔ چنانچہ زفریہ کے نزدیک جو کچھ اقرار کیا جو وصیت کی وہ پوری لیگی۔ لان المیراث لما بطل بسوا لہا زال المانع من حصۃ الاقرار والوصیتہ۔ کیونکہ جب عورت کی

دو سو است طلاق کی وجہ سے اسکی میراث جات رہی یعنی وہ وارث نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی انہیں رافقہ
 کیونکہ اسکا وارث ہونا انہی ۲۰۰ وجہ قولہما فی المسألة الاولى۔ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انہما لما قصدا
 علی الطلاق والقصدا العمدۃ صارت اشیاء متحدہ۔ شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی نفی کی تو طلاق میں اور عہد
 گزر جانے میں تیرہ عورت اس سے جہاں ہو گئی۔ وارث نہیں رہی۔ حتیٰ جائزہ ان تیز و ج سختی۔ حتیٰ کہ شوہر کو جائز ہو گیا
 کہ اس عورت کی بہن سے اپنی نکاح کر لے۔ تو اقرار اور وصیت جائز ہے۔ کیونکہ جائز ہونا صرف نفی جملہ کی وجہ سے تھا۔
 فانما یستلزم التہمة۔ تو تہمت دور ہو چکی۔ انہی تہمتیں سے جو تہمت لہا دو وضع الزکوۃ فیہا کیا نہیں دیکھتے کہ مرد
 کی گواہی اس عورت کی طرف سے جائز ہے اور مرد کو اپنے مال کی زکوۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔ بخلاف نفی المسألة الثانیۃ۔ یعنی شوہر
 اور مرد سے مسئلہ کے۔ کہ تہمت کا اثر ہے۔ لہذا اشیاء یا تہمت نہ رہی سبب التہمة۔ کیونکہ عہد ہنوز باقی ہے اور تہمت
 کا سبب کئی۔ نفی اور حقیقۃ تہمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ و انکم یعار علی سبب التہمة۔ اور تہمت کی دلیل پر حکم کا
 مدار ہے۔ یعنی جہاں اصل چیز بر وقت نہ ہو سکتا ہے۔ بلکہ اس کے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے اس دلیل پر وقت نہ ہوتا ہے
 تو اس دلیل کو دیکھ کر دلیل کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا ہے تو یہاں یہی تہمت کی دلیل اسکی عہد ہے تو معلوم ہوا کہ
 بہت موجود ہونے سے تہمت دور ہے اور تہمت کا اثر قرار دینے میں جائز ہے تو عہد پر یہ حکم رہا کہ عہد موجود ہو تو اقرار
 و وصیت نہیں جائز ہے۔ و انہما یعار علی النکاح والقرابة۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے۔ نفی پس جہاں
 باہم نکاح یا قرابت باقی ہو دلیل تہمت نہیں ہو سکتی۔ ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہے اور حقیقۃ تہمت پر وقت
 نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ تہمت نہ رہے کے واسطے یا باہم نے بیٹھے کے واسطے نفی کی جھوٹی گواہی دی ہے
 مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہے تو یہ دلیل تہمت نہیں دلیل پر مدار عدم جواز اسکی طرح یہاں دونوں نے عہد کیا
 گزر جانے پر تصدیق نہیں کیا تو عہد موجود ہونا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہے کہ شاید پر وہ دونوں نے قرار دیا کہلی ہوتا کہ اقرار
 و وصیت جائز ہو جائے۔ پس عہد کے وجہ سے تہمت نہ رہی اور تہمت کا موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہے۔ ولا عہدۃ فی المسألة
 الاولیٰ۔ اور پہلے مسئلہ میں عہد نہیں باقی ہے۔ تو تہمت کی دلیل نہیں اقرار و وصیت جائز ہے۔ لیکن اس دلیل میں
 اعتراض ہے کہ عہد ہونا صرف ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عہد کا حصہ نہ بنے
 دوسرے پر یہ ہوتا ہو اور دونوں نے عہد کیا۔ کہ اقرار کیا پھر شوہر نے اس کے واسطے ہزار روپیہ قرضہ کا اقرار کیا لہذا امام رحمہ
 اللہ تہمت سے بری نہیں کیا چنانچہ لکھا۔ ولابی جوفی فی المسائلین ان التہمة قائمہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونوں
 مسئلہ میں یہ ہے کہ تہمت موجود ہے۔ پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق موجود ہے اور اول میں اگر واقعی طلاق ان بجا
 تو بھی تہمت موجود ہے۔ لان المراءۃ قد یختار الطلاق للیقین یا لب الاقرار والوصیۃ علیہما فی زیادہما۔ کیونکہ عہد
 کبھی اس غرض سے طلاق کہ اختیار کر لیتی ہے تاکہ اقرار اور وصیت کا دروازہ ابھر لے جاوے تو اسکا حق بڑھ جاوے۔
 یہ اسوقت کہ حقیقۃ طلاق ہونا مان لیا جاوے تو شوہر نے اسکی طلاق اسوجہ سے نہیں دی کہ اسکو جہائی کی ضرورت تھی بلکہ
 اس غرض سے کہ عہد کو بہت مال لیا جاوے۔ نیز کہ سے نہیں ملتا تھا اور اس میں وارثوں کا خسارہ ظاہر ہے۔ اور اول تو یہی احتمال
 ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہیں والہذا جان قیوۃ اضعاف علی الاقرار یا لفرقۃ والایضا۔ اور شوہر و زوجہ کبھی درپردہ
 ٹھہرا لیتے ہیں کہ جہائی طلاق کا اور عہد گزر جانے کا اقرار کر لیں۔ لیکن بالزوج یما لزیادۃ علی میراثا۔ تاکہ شوہر اسکی
 اپنے مال سے نیک کرے تاکہ عہد کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے۔ و ہذہ التہمة فی الزیادۃ فردنا ہا ولا تہمتہ فی قسم
 المراثی لھما۔ اور تہمت صرف زائد آئینہ ہی تو جسے زائد کر دیا اور قدر میراث میں نہیں ہے تو جسے قدر میراث کا

صحیح رکھا۔ پس یہ کہا کہ اگر اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاویگی اسکے یہ معنی ہیں کہ اگر اقرار و وصیت سے قدر میراث کم ہو تو قدر میراث ملے گی اور اگر قدر اقراری و وصیت کم ہو تو وہ اپنے حق میں اس پر راضی ہو چکی ہیں یہی اسکے واسطے ہے پس اگر در واقع طلاق نہ تھی تو گویا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی۔ مگر کہا جاوے کہ اچھا اگر طلاق و انقضا سے عدت کی اقراری عورت کے حق میں دربارہ میراث کے وصیت و اقرار قرضہ میں تہمت ہو حتیٰ کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہیں رکھا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تہمت شرعاً مستبر نہیں ہے کیونکہ شوہر کو اختیار ہے کہ فی الحال اسکی بہن سے نکاح کرے اور اس عورت کو اپنی زکوٰۃ دے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کرے اور اپنی زکوٰۃ اس مرلیض شوہر کو جس سے طلاق و انقضا سے عدت اقراری ہو دے اور اسکے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعاً جائز ہیں پس اگر تہمت مذکور مستبر ہوتی تو یہ احکام کیوں جائز ہوتے جواب یہ ہے کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت دو وزن نے خفیہ قرار دیا کر لی ہو کیونکہ ادارہ عادت ایسا ممکن ہے۔ و لا موصیۃ عاۃ فی حق الزکوٰۃ۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ باہمی خفیہ قرار دیا کرے دربارہ زکوٰۃ کے فت۔ کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو تو وہ بغیر ایسے قرار دیا کے عورت کو دے سکتا ہے۔ والیہ وجہ اور دربارہ تزویج کے فت۔ کیونکہ مرد کو نہ تو واسطے کہ عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ اسکا کچھ فائدہ نہ ہو تا جبکہ وہ دونوں کو ہم نہیں کر سکتا یا عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ والشہادۃ۔ اور دربارہ گواہی کے فت۔ کیونکہ یہ عادت نہیں کہ غفلت گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہو جائے گا اقرار کرے فواہ واقعی ہو یا دکھلائے کہ ہو کیونکہ ایسے کہ ب سے انکو دوسرا کذب بہت آسان ہے۔ فلا تہتمہ فی حق ہذہ الاحکام۔ تو ان احکام کے جائز ہونے میں کوئی تہمت مستبر نہیں ہے۔ خلاصہ جواب ہے کہ میراث میں تہمت کی توجہ کی قرار داد کی عادت جاری ہے تو اس میں تہمت ہے اور سوائے اسکے دیگر احکام میں عادت کبھی سنی نہیں گئی بلکہ ایسی حالت غیر ممکن ہے تو یہی سمجھا جائیگا کہ طلاق و انقضا سے عدت کا اقرار واقعی ہے۔ فافتم۔ پھر واضح ہو کہ جیسے مرض الموت ہے ایسی جہ دیگر وجہ بھی ہیں کیونکہ مرض الموت ہے اتباع اصحاب رضی اللہ عنہم کی ملت ہے کہ اس میں غالباً ہلاکت یا قرب ہلاکت ہے اور یہ علت جو اجتہاد سے نکالی گئی اسکے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہوں میں متعدی ہے چنانچہ امام محمد رحمہ نے جامع میں کہا۔ ومن کان محسوراً۔ اور جو شخص کہ قلمہ میں محسور ہو فت۔ دشمن نے قلمہ گھیرا ہو اور قلمہ کی حفاظت سے غالباً نجات ہے۔ اوفی صفت القتال۔ یا وہ لڑائی کی صفت میں ہو فت۔ جو میدان میں مقابل سے لڑنے کو بھی نہیں نکلا ہے۔ فطلق امرأۃ ثلثاً۔ پس اسنے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیدیں فت۔ پھر مرد مارا گیا۔ لم ترشہ۔ تو طہرت اسکی وارث نہ ہوگی فت۔ اگرچہ عدت میں ہو کیونکہ اسکے حق میں غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ مرض کی طرح عورت کی میراث سے بچا کے والا نہیں ہوا۔ وان کان قد بارز رجلاً۔ اور اگر وہ شخص میدان میں کسی باز کے مقابل ہوا فت۔ کہ وہ موت کا سامنا ہے۔ او قدم لم یقتل فی قصاص اور ہم۔ یا یہ شخص آگے بڑھا گیا ہو تا کہ قصاص یا ہم میں قتل کیا جاوے فت۔ یعنی شخص قاتل یا زانی مجھن ثابت ہو کر قید خانہ میں تھا اسوقت تک تو احتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا جرم کے نکال کر بڑھایا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جاوے حتیٰ کہ غالباً اراجا گیا و اس حالت میں اسنے جو رو کو تین طلاقیں دیدیں۔ ورثت ان مات فی ذلک الوترہ او قتل۔ پس اگر وہ اسوجہ میں مرا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی فت۔ جبکہ عدت میں مارا گیا اگرچہ اسی وجہ میں دوسرے سبب سے مارا گیا ہو اور اگر وہ اتفاق سے بچ گیا اور حکم صحیح میں ہو گیا تو وہ وارث نہ ہوگی اگرچہ بعد اسکے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مرلیض مستبر سے لگ گیا حتیٰ کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اسنے طلاق دی پھر اسکو کسی سے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ علیہ طرک کافی الامامین مذکور ہے۔ ذکرہ العینی۔ اگر کو کہ اس زمانہ میں میدان کی مبارزت سے ایک کے ساتھ ایک نہیں لڑتے تو کیا حکم ہوگی۔ مستبر جم کہتا ہے کہ وجہ اس میں حالت مقاتلہ ہے پس اگر گویا ان دو توپ میں باہم چلنا شروع ہو گئیں تو اس حالت میں مستبر مرلیض ہے ورنہ نہیں

راشد تامل اعلم - م - واصله ما بینا - اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم سابق میں بیان کر چکے کہ التامراة الفارضا
استحسانا - جو شخص میراث دینے سے بھاگے کہ طلاق دیر سے تو اس بھگوت سے کی عورت بدلیل استحسان دار نہ ہوگی - م - دلیل
اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہ ہو - پھر یہ اسوقت کہ وہ شخص بھگوت اٹا نہ ہو جاوے - وانما ثبت حکم الفارضا
بتعلق حقیقا بماله - اور بھگوت سے ہونے کا حکم بھی ثابت ہو گا کہ عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو جاوے نہ ہو - پھر وہ اس
اسو سے طلاق دیر سے کہ اس عورت کو یہ ترکہ نکلیں بلکہ نطفہ میری اولاد وغیرہ کہے - پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہو گا کہ عورت کا حق
کب اسکے مال سے متعلق ہو جاتا ہے - واما متعلق بمرض بنفاس منہ المہلاک غالباً لکما اذا کان صاحب الفراض -
اور عورت کا حق اسکے مال سے بھی متعلق ہو جائیگا کہ مرد کو ایسا مرض لگ جاوے جس سے غالباً لکما ایسی حالت میں کہ عورت کا حق
ہو کر بچہ ہونے سے لگ گیا - پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے کہ غالباً وہ اس سے بچہ
تو وہ مریض نہ ہو کہے - مانند بھگوت ہو گا جیسے میدان کا لڑنے والا اور جیکو پھانسی دینے کو پہلے جلتے ہیں اور عورت پر وجود اسکے
الحاصل اصل انکی وہ مریض نہ ہو کہے - رما یہ کہ ایسے سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے تو فرمایا - وہوان
یکون بحال لا یقوم بوجہ کما یلتادہ الاصحار - اور جس مریض سے غالباً ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہو کہ ایسی حالت میں
ہو جاوے کہ تندرستوں کی طرح اپنی حاجات پر قیام نہ کر سکے - پس اگر کسی حیلہ سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہو اور تندرستوں
کی طرح نہیں کر سکتا تو مریض الموت ہے حتی کہ اگر مر گیا تو ایسی حالت میں طلاق وغیرہ جو کام اسنے کیے ہیں وہ مرض الموت کے
کام کہلاوینگے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستوں کی طرح اپنے کام کہ نہ لگا تو معلوم ہو گیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے کام
تندرستوں کے مانند رکھے جاوینگے - پس اس سے متنبہ ہو کہ طلاق دینے والا مریض نہ ہو بھگوت کہلاتا ہے حتی کہ اسکو شرع بھاگے نہیں دیتی
بلکہ اسکی جو رو کو میراث دلاتی ہے وہی مریض ہے جسکی حالت ایسی ہو کہ غالباً ہلاک ہو گا - یہ حالت سولہ مریض کے دوسروں میں
بھی پیدا ہو جاتی ہے لہذا فرمایا - وقد ثبت حکم الفرار بما ہو فی معنی المرض فی توجہ المہلاک الغالب - اور کبھی بھگوت ہو جاوے
کا حکم ایسے امر میں ثابت ہو جاتا ہے جو غالباً ہلاکت میں مرض الموت کے معنی میں ہو - واما یكون الغالب منه السلامة لاثبت بہ
حکم الفرار - اور جو امر ایسا ہو کہ غالباً اس سے سلامتی ہو تو اس سے حکم فرار نہیں ثابت ہو گا - جب یہ بات معلوم ہو جسکی فی
فی المحصور والذی فی صف القتال الغالب منه السلامة - جو شخص کہ قلعہ میں محصور ہو اور جو شخص کہ صف میں ہو غالباً
اس سے نجات و سلامتی ہو سلطان الحصن لدفع باس العدو - کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرر دہ کرنے کو ہوتا ہے - وکذا المنعم
اور یہی حکم سنت کا ہے - یعنی جسکے ساتھ میں ایسی جاعت موجود ہو کہ اسکو ضرر پہونچنے سے منع ہو - اور یہاں شکر موجود ہے -
فلا یشب بہ حکم الفرار - تو محصور ہونے اور صف میں ہونے سے فرار کا حکم نہیں ثابت ہو گا - والذی یأمر - اور جو شخص کہ
مبارز ہو ان میں مقابل ہو - او قدم لیقفل - ہاتھ بڑھایا گیا تاکہ قتل کیا جاوے - الغالب منه المہلاک
و غالباً اس سے ہلاکت ہے - اور بچ جانا بہت نادر ہے - فیتحقق بہ الفرار - تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہو گا کہ
لہذا جسے مبارزت کی حالت یا قصاص وغیرہ میں قتل کو جانے کی حالت میں طلاق دی تو وہ بھگوت ہے پس اسکی عورت وارث
ہوگی - ولہذا اخوات تخرج علی ہذا حرف - اور اس مسئلہ کے اور بھی اخوات ہیں جو اسی اصل پر نکلتے ہیں - جیسے کوئی
شخص ایسے جنگ میں پھنس گیا جس میں بہت درندے ہیں یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر رہ گیا محیط - اگر کشتی میں ہو اور طوفانی موجیں
اگر غالب غرق ہو گا تو مانند مرض الموت ہے - یونہی جو زندہ کے بندہ میں ہو یا سبیل و طبع میں بیمار ہو کہ بڑھنا شروع ہو اور برابر بڑھنا
جاتا ہے تو وہ مرض الموت ہے اور اگر کسی کے بچہ یا پھنسی یا دروہ جیسے اسکو بہتر پر نہیں ڈالا اور غالباً ہلاکت میں ہو تو وہ منزلہ تندرست
کے ہے - واما انما فی ذلک الوجه او قتل - اور یہ جو اہم محمد رحمہ نے فرمایا کہ اس وجہ میں مریض سے یا قتل

کیا جاوے۔ فقہ یعنی اسوج سے مراد یا اسوج میں مقتول ہو۔ دلیل علی ان لا فرق بین ما اذا مات بذلک بسبب
 او بسبب آخر۔ تو یہ قول دلیل ہے کہ اس میں کچھ فرق نہیں کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے۔ فقہ ہر حال حکم قرار
 دے گا۔ کہ صاحب الفرائض بسبب المرض اذا قتل۔ جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہو اگر اسکو کسی نے قتل
 کر دیا۔ فقہ۔ حالانکہ اسنے طلاق دی تھی تو حکم قرار باقی رہیگا۔ یہی صحیح ہے۔ واذ قال الرجل لامرأته و هو صحیح۔ اگر تندرستی
 کی حالت میں مرد نے اپنی عورت سے کہا کہ۔ اذا جاوہراس الشہر او اذا دخلت الدار او اذا صلی فلان النہر او اذا دخل
 فلان الدار فانت طالق۔ جب چاند رات آوے (تو تو طالق ہے) یا جب تو اس گھر میں داخل ہو۔ یا جب فلان شخص نماز
 پڑھے یا جب فلان شخص اس گھر میں داخل ہو تو تو طالق ہے۔ وکانت ہذہ الاستیماہ والزواج مریض۔ بوجہ یہ ہیں
 باقی گنہگار نہ اسوقت شوہر مریض ہو۔ مریض بمرض الموت ہی پس حاصل یہ ہوا کہ اسنے طلاق کو ان شرطوں پر جب ساق کیا
 تھا تب نہ درست تھا اور جب شرطیں باقی گنہگار اسوقت طلاق واقع ہوتی یعنی باقی واقع ہوتی حالانکہ اسوقت شوہر مریض نہ
 سے بیمار ہو چھ عورت کی عدت میں رہ گیا۔ لم ترث۔ تو عورت یہ نہیں وارث ہوگی۔ وان کان القول فی المرض وراثۃ
 اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض میں ہو تو عورت وارث ہوگی۔ کیونکہ مریض نے ایسے سبب سے عورت کو جدا کیا کہ
 یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے کھڑا ہو گیا کیونکہ چاند رات آئی اور فلان کا ظہر پڑھا یا گھر میں جانا کچھ عورت کے اختیار میں نہیں
 ہے۔ لانی قولہ اذا دخلت الدار۔ سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر میں گئی تو طالق ہے۔ فقہ کیونکہ جب عورت گئی تو
 خود اپنے حق میں نے پر خود راضی ہو گئی۔ اور ہا اول مسئلہ میں تعلیق کرنا حالت صحت میں تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت میں
 کہا کہ جب میں مرض الموت سے بیمار ہوں تو تو طالق ہے۔ یہ باطل ہے جیسے کہ اگر جب میں مردن تو تو بابتہ جس عورت میراث پائی
 حاصل کلام یہ جو امام مصنف نے فرمایا کہ۔ ہذا علی وجہ امان تعلیق الطلاق بحی الوقت او بفعل نفسه او بفعل
 المرأة۔ یہ کئی صورتوں پہلے اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معلق کرے (مثلاً وہ نسا
 برتے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر معلق کرے (مثلاً میں نماز پڑھوں) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر معلق کرے (مثلاً تو نماز پڑھ)۔
 وکل وجہ علی وجہ امان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض۔ او کلاهما فی المرض۔ اور ہر صورت کی وجہ
 میں اول یہ کہ تعلیق کرنا حالت صحت میں تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت میں ہوا اور دوم یہ کہ تعلیق و شرط دونوں کا
 وجود حالت مرض میں ہوا۔ ثانی یہ کہ تعلیق مرض میں اور شرط حالت صحت یا دونوں حالت صحت میں ہوں ان میں کچھ شک نہیں
 کہ طلاق واقع ہو اور عورت وارث نہیں۔ لہذا انکو چھوڑ دیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونوں وجہوں کو ملا کر تفصیل یہ ہے۔ امان
 الوجہان الاولان وہو اذا کان التعلیق بحی الوقت کہ اول وہ طور میں یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔
 بان قال اذا جاوہراس الشہر فانت طالق۔ بن طور کہ جب چاند رات آوے تو طالق ہے۔ او بفعل الاجنبی۔
 دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو۔ بان قال اذا دخل فلان الدار او صلی فلان النہر۔ بن طور کہ جب فلان شخص
 اس گھر میں گئے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے۔ وکان التعلیق والشرط فی المرض قلما المیراث۔ اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا
 دونوں مرض میں واقع ہوتی تو عورت کے واسطے میراث ملیگی۔ لان المقصد الی الفراق تحقق متبہا بشرطہ التعلیق
 فی حال تعلیق حقما بمانہ کیونکہ قرار کا قصد کرنا شوہر کی طرف سے ثابت ہوا کیونکہ اسنے تعلیق طلاق ایسے وقت میں کیا کہ
 عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو چکا تھا۔ جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر کہا کہ جب فلان شخص بیمار
 ہو تو تو طالق ہے حالانکہ بیمار ہونا فلان کے اختیار میں نہیں ہے تاہم جب وہ اسکے مرض الموت میں بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو یہ
 شوہر کے تسلط کا سبب ہے پس عورت وارث ہوگی۔ وان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض لم ترث۔ اور

اگر تعلیق کرنا حالت صحت میں ہو اور شرط پیدا ہونا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے حالت
تعلق میں یہ قصد نہیں کیا۔ و قال تزفر ترث لان المعلق بالشرط تنزل عند وجود الشرط كالمنجز۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ
کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوتی ہو وہ وجود شرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دینا
تو کان ایقاعا فی المرض۔ تو ایسا ہو کہ اسنے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دیدی۔ ولنا ان التعلیق اسباق
بیمیر تعلیقاً عند الشرط حکماً لا قصدا۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو تعلیق سابق میں ہوتی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکماً طلاق
دینا ہو جاتی ہے قصداً نہیں ہوتی۔ تو فی الحال قصداً طلاق دینا نہیں ہوا بلکہ گویا اسنے اب طلاق دی اور بعد یہ کہ جو
قسم شرطیہ معلق تھی اس سے مرد کا بیج کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ منذر ہے کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں بڑی
جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہو پس اسنے قصداً طلاق نہیں دی۔ ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد قصره۔ اور ظلم کچھ نہیں ہوگا
اسکے جو قصد سے ہو تو اسکا قصرت۔ نہیں ہوگا۔ گویا اسنے حالت صحت میں طلاق دیدی۔ فاما الوجه الثالث وهو اذا
علقه بفعل نفسه۔ یہی نہیں ہے اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو۔ فلو كان التعلیق فی
والشرط فی المرض او کان فی المرض۔ تو اس میں دونوں وجہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانا مرض
میں ہو یا دونوں مرض میں ہوں۔ ولا یفعل کمالہ منہ بدو لا بد منه۔ اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اسکے نکرانے کا شوہر کو چارہ ہو (جیسے
فلان وقت سونا شلا) یا اس سے چارہ ہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا تفصاے حاجت وغیرہ)۔ لے بہر حال جب اپنے فعل
معلق کرے تو اس میں سب وجہیں یکساں ہیں۔ فیصیہ فارالو وجود قصد الا لبطال۔ تو شوہر فرار کرنے والا ہو گیا کیونکہ عورت کا
مٹانے کا قصد پایا گیا۔ اما بالتعلیق او مباشرة الشرط فی المرض۔ خواہ قصد اسوجہ سے کہ اسنے مرض میں طلاق کی تعلیق کی
یا اسوجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کے عمل میں لایا۔ یہ نہیں کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اسکو بغیر عمل میں لانے کے چارہ
نہیں تھا کیونکہ۔ ان کی من فعل الشرط بد فله من التعلیق الف بد۔ اگر اسکو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تو ہوتا
تعلیق کرنے میں تو اسکو ہر طرح سے چارہ حاصل تھا۔ اسنے کیونکہ تعلیق کی عورت کا حق مٹ گیا۔ فرد قصد دفع الف
عہما۔ تو مرد کا تصرف رد کر دیا جائیگا تاکہ عورت کے سر سے اسکا ضرر دور ہو۔ اما الوجه الرابع وهو اذا علقه بفعلها۔ یہی چارہ
عورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اسنے تعلیق کی ہو تو۔ تو اس میں تفصیل ہے۔ فان كان التعلیق والشرط
فی المرض۔ پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دونوں باتیں مرض الموت میں پائی گئیں۔ ولا یفعل محالاً منہ بد کلام زیادہ
و خود۔ اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اس کے نکرانے کی گنجائش حاصل ہے جیسے کہ اگر کوئی چیز سے کلام کرے تو
تو یا ماندا اسکے وقت۔ مگر عورت اسے یہ فعل کیا۔ لم ترث لانها راخصیۃ بذلک۔ تو عورت اسکی وارث ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق
مٹانے پر خود راضی ہو گئی۔ ورنہ ایسا کام نہ کرے۔ وان كان الفعل لا بد لها منہ کالطعام۔ اور اگر فعل ایسا
کہ عورت کو اس سے کچھ چارہ نہیں جیسے طعام کھانا۔ فسنہ کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے۔ و صلوة الطہر۔ اور جیسے نماز
ظہر۔ کہ فریضہ الہی عزوجل ہے۔ و کلام الابویں۔ اور والدین سے برتاؤ۔ کہ اتقنا فی طبی سے مضطر ہے۔ بالجمہ
ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں۔ ترث لانها مضطرة فی المباشرة۔ تو عورت یہ فعل کرنے سے مطلقہ ہو
وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے میں مضطر ہے۔ لالہا فی الاستئذان من خوف الملاک فی الدنیا او فی العقبی
کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں یا عقبی میں ہلاکت کا خوف ہے۔ ولا رضاء مع الاضطراب۔ اور مضطر ہو
کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی۔ تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نہ کرتی اور جب کیا تو اپنے حق مٹانے
پر خود راضی ہوتی۔ اما اذا كان التعلیق فی الشرط والشرط فی المرض۔ اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے

فعل برجات صحت بين کی ہو اور شریعہ کا وجود اس کے مرض میں نہ ہو۔ ان کا ان افعال کا لہذا منہ بار۔ اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو
 کوئی نہ کی گنجائش ہو۔ فلا اشکال انہ لا میراث لہا۔ تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی۔ وان کا ان کا
 لہذا لہذا منہ اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ بعین ہر وقت۔ تو اختلاف ہے۔ فلفظ لک الجواب عند محمد
 اور قول زفرح۔ پس امام محمد رحمہ کے نزدیک ایسی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی اور یہی زفرح کا قول ہے۔ لہذا لم یوجد من
 الزوج صنف بعد المعلق جہما بمالہ۔ کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اس کے بعد شوہر کی طرف
 سے کوئی حرکت نہ کرنے والی نہیں پائی گئی۔ بلکہ اس نے حالت صحت میں تعلیق اطلاق کی تھی۔ وغیرہ ابی حنیفہ و ابی یوسف
 عرفت۔ اور ابو حنیفہ و ابی یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی۔ کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے نہ کرنے کی گنجائش
 نہیں ہے تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل منسوب ہوگا۔ لہذا لہا ما لہا الیہا مشرۃ۔ کیونکہ شوہر ہی نے اس کو عمل میں لانے پر مجبور کیا۔
 فینتقل الفعل الیہا کانتا لہ لہ کما فی الاکراہ۔ تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہوگا گویا عورت اس کام میں مرد کا آکر ہے
 اکراہ میں ہوتا ہے۔ کہ جسے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ مثلاً یہ دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کیے نے اسے اس مجبور کے
 ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہے۔ اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو بذریعہ
 اسی عورت کے طلاق دے۔ قال واذا طلقها ثلثا و هو مریض۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقیں دینے در حالیکہ وہ مریض ہے
 فتعنی مرض الموت میں اس کی حالت سے موت کا غالب گمان ہے۔ ثم صحیح۔ پھر وہ اچھا ہو گیا۔ اور گمان غلط نکلا۔ ثم
 مات لم ترث۔ پھر شوہر مر گیا تو عورت نہیں وارث ہوگی۔ کیونکہ وہ مریض مرض الموت میں تھا۔ وقال زفرح ثم ثلثا
 لانه قصد الفرار من اوقع فی المرض وقد مات وہی فی العدة۔ اور زفرح نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے
 جب مرض میں طلاق دی تو اس نے قرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت میں ہے کہ وہ تندرست ہو کر مرے۔ تو وہ ایسی
 طلاق کی عدت میں مرا کہ جس کو اس نے بقصد فرار واقع کیا تو عورت وارث ہوگی۔ ولکن لقول المرض اذا تعقبت برء فهو بمنزلة الصحة
 لا ینعدم بہ مرض الموت فتبین انہ لا حق لہا بتعلق بمالہ فلا یصیر الزوج ثارا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب مرض کے پیچھے
 صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مرض الموت ہونا منقطع کیا تو یہ کھل گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر
 کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہ تھا۔ بلکہ اس نے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ
 حق اس کے مال سے متعلق نہیں ہوا۔ پھر بعد اسکے اگرچہ وہ عدت میں مرا تو عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرست کی
 طلاق دینے میں ہوتا ہے۔ ولو طلقها فارادت و اعیاضا بامر ثم اسلمت ثم مات من مرض موتہ وہی فی العدة
 لم ترث۔ اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت میں پھر معاذ اللہ وہ عورت مردہ ہو گئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی
 مرض میں مر گیا در حالیکہ یہ عورت عدت میں ہے تو عورت وارث نہ ہوگی۔ وان لم ترث تدبیل طاوعت این زوجہا فی الجماع
 ورثت۔ اور اگر عورت مردہ نہیں ہوئی بلکہ اس نے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پیر بالغ سے جماع کر لیا بدون زبردستی کے تو وہ وارث
 رہیگی۔ ووجه الفرق انہا بالردۃ البطالت اہلیۃ الارث اذ المرد لا یرث احدا۔ اور دونوں صورتوں میں فرق کی
 وجہ یہ ہے کہ عورت نے مردہ ہو کر میراث کی لیاقت کھودی کیونکہ جو کوئی اسلام سے پھر وہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا۔ ولا یطہر لہ بعد
 الاہلیۃ۔ اور بدون لیاقت میراث کے میراث نہیں باقی رہ سکتی ہے۔ وبالطواۃ ما لبطالت الاہلیۃ۔ اور پھر شوہر سے جماع
 کرانے میں اس نے میراث کی لیاقت نہیں کھوئی۔ اگرچہ بہت بخش کام کیا اور شوہر پر دائی حرام ہو گئی۔ لان المیراث لایستلزم
 الارث۔ کیونکہ دائی حرام ہونا میراث کی منافی نہیں ہے۔ حتیٰ کہ مرد کی مان میں وارث ہوتی ہیں۔ و ہوا الباتی۔ اور
 ہم عورت میراث ہی کو باقی کہتے ہیں۔ یعنی بعد ایسی بخش حرکت کے ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت جس کا حق میراث متعلق ہو چکا ہے

فقط وارث رہی اور باقی تودہ تین طلاق سے بڑھ کر حرام ہو گئی۔ بخلات ما اذا طأ وعت فی حال قیام النکاح۔ بخلات اسکے اگر عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت میں شوہر کے پسر سے جماع برضا مندی کر لیا ہو تو بھی جدائی دائمی ہوگی مگر وارث نہیں ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے میں اور قبل طلاق کے ایسا کرانے میں فرق ہے۔ لا یتأتی ثبتت الفرقۃ فکان فیہ یتیم بطلان السبب۔ کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرنا جدائی ذاتیہ تو عورت اپنے سبب میراث ملانے میں خود راضی ہو گئی۔ و بعد الطلقات لا یثبت الحرمۃ بالطلاق و یتیم۔ اور بعد تین طلاقوں کے پسر سے وطی کرنا جدائی حرمت نہیں ڈالتا ہے۔ لہذا علیہا۔ کیونکہ حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہو چکی ہے۔ کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو چکی ہے۔ فافترقا۔ تو دونوں صورتوں میں فرق کھل گیا۔ حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاوعت پسر کر کے عورت نے عین سبب میراث نہیں بچا اور اگر عورت اپنے شوہر سے اور بعد طلاقوں کے عین میراث متعلق ہو چکا پھر مطاوعت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر پر حرام ہو گئی لیکن سبب میراث تو نہیں بنایا پس وارث ہوگی اور اول صورت میں نہیں وارث ہوگی۔ ومن قذف امرأ و هو متزوج۔ اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی میں زنا کی تہمت دی ہے۔ اور گواہ نہیں ہیں۔ تو ایسی صورت میں حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہیں پھر حاکم دونوں میں جدائی کر دیتا ہے۔ ولا عن فی المرض۔ اور لعان پہنچانے کی حالت میں الموت میں کیا ہے۔ پھر حاکم نے تفریق کی اور عدت عدت میں آ کر مرد مر گیا۔ ورثت۔ تو یہ عورت اسکی وارث ہوگی۔ کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق متعلق ہو چکا تھا قائم نہ گیا۔ وقال محمد لا یرث۔ اور امام محمد نے کہا کہ نہیں وارث ہوگی۔ یہ اختلاف اسوقت کہ اصل تہمت لگانا حالت صحت میں ہوا ہو۔ وانکان القذف فی المرض ورثتہ فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر تہمت لگانا حالت مرض الموت میں پیدا ہوا تو عورت مذکورہ تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق وارث ہوگی۔ و هذا ملحق بالتعلق بفعل لا بد لہا منه۔ اور یہ صورت ایسی تعلیق سے ملحق ہے جس میں عورت کے ایسے فعل پر طلاق ملے گی جو جسکے نکرے کا اسکو چارہ نہیں ہے۔ کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت دی تو وہ مجبور ہوئی کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے۔ اور یہی ملجاء الے الخلوۃ لرفع عار الزنا عن نفسها۔ کیونکہ یہ عورت لاچارالش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار دور کرے۔ تو عورت نے جدائی کچھ رضا مندی سے نہیں لی بلکہ مرد نے اسکو مجبور کیا لعان پر۔ وقد بنی الوجہ فیہ۔ اور ہم اس میں توجیہ بیان کر چکے ہیں کہ گویا مرد نے خود جدائی کر دی بزرگوار عورت سے کہ تو عورت اسکے اس کام کا آگے ہو گئی جیسے اگر وہ میں زبردستی کرنے والے کا رد فعل کہلاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے۔ وان الی امرأۃ و هو صحیح۔ اور اگر تندرستی کی حالت میں عورت سے ایلا کر کیا ہے یعنی قسم کھائی کہ تجھے وطی نہیں کرنا چارہ ماہ تک یا زیادہ تک حتیٰ کہ چارہ ماہ گزرنے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ ثم بانث بالایلا و ہو مریض۔ پھر ایلا کی وجہ سے ایسی حالت میں بانث ہوئی کہ وہ مریض مرض الموت ہے۔ یعنی ایلا سے جو تھے مہینہ ختم پر بوجہ وطی نہ کرنے کے وہ بانث ہوئی اور اس وقت وہ مرض الموت سے مریض تھا۔ لم ترث۔ تو عورت اسکی وارث نہیں ہوئی۔ وان کان الایلا البیضا فی المرض ورثت۔ اور اگر ایلا کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وارث ہوگی۔ جبکہ عدت میں مر گیا۔ لان الایلا فی سنی التعلیق الطلاق لم یقضی اربعۃ أشهر حال عن الوقاع۔ کیونکہ ایلا کرنا چارہ مہینہ جماع سے خالی گزرنے پر تعلیق لان کہ معنی میں ہے۔ تو گویا کہ اگر میں نے تجھے چارہ ماہ تک جماع نہ کیا تو بانث ہو کر یا کہا کہ تج سے جب بائو خان مہینہ شرعاً ہو جائے۔ تو تو طلاق ہے۔ فیكون ملحقاً بالتعلیق لمحی الوقت۔ تو یہ صورت ایلا بھی ایک آمزہ وقت کے آنے کے ساتھ ایلا کرنا ہے۔ وقد ذکرنا وجہ۔ اور ہم اسکی وجہ ذکر کر چکے ہیں۔ کہ تعلیق سابقہ اب تطلیق ہو جائیگی۔ الغایۃ پس اگر مال صحت میں ہو تو گویا اسے صحت میں طلاق دی کیونکہ بعد اسکے کوئی فعل نہیں کیا اور ایلا سے رجوع کرنے میں مرگنا

ہر تودہ اسپر لازم نہیں ہوتا اگر مرض ایلا کیا ہو تو اگر یا مرض میں بعد تعلق حق عورت کے طلاق رہی تو وارث ہوگی۔ مع قال
 رحمہ اللہ و الطلاق الذی یملک فیہ الرجعة ترش بہ فی جمیع الوجہ۔ امام سعفت کہنے لگا کہ میں طلاق میں مرد کو رجعت
 کا اختیار ہوا اسکی سب صورتوں میں عورت اسکی وارث ہوگی۔ فقہ خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں۔ خود تعلیق عورت
 کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو۔ خواہ وہ فعل لا بدی ہو یا نہ بشرط عدت۔ منع۔ لما بینا انہ لا ینیل النکاح حتی یحل الوطی
 کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی ہر حتی کہ وطی حلال ہو۔ اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہے۔ میرا شک کا
 سبب نکاح ہے۔ نکاح اسبب قائم۔ تو سبب قائم رہا۔ اور وہ عدت میں ہے۔ و کلھا ذکرنا انہا ترش انما ترش اوقا
 وہی فی العدة و قد بینا ہ۔ اور ہر موقع پر حیاں پہننے ذکر کیا کہ عورت اسکی وارث ہوگی اسکے معنی یہ کہ بھی وارث ہوگی کہ
 شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت عدت میں ہو اور ہم سابق میں یعنی شروع باب میں اسکو بیان کر چکے ہیں۔ اگر
 تدرست نے اپنی دو عورتوں کو کہا کہ تم میں سے ایک طلاق ہو تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جسکو بیان کرے وہی طلاق ہے ہر
 ایسے مرض الموت میں ایک کو بیان کیا تو قرار ہوگا پس اگر عدت میں مرا تو یہ وارث ہوگی۔ اور اگر ایک عورت چھلے مر گئی اور
 دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہ ہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہوگی بخلاف اول کے کہ اسکو اسنے متعین کیا تھا۔

باب الرجعت

باب رجعت کے بیان میں۔ مراد رجعت یہ کہ طلاق صحیح رجعی دیکر رجعت کیا تاکہ نکاح برابر بدستور باقی رکھے اور طلاق سے جبراً
 نہولے دے اور یہ رجعت صرف صحیح رجعی یا اسکے مانند کہ یہ میں تین سے کم میں ممکن ہے۔ و اذا طلق الرجل امرأته تطلیقاً
 رجعیاً او تطلیقاً من۔ اور جب مرد نے اپنی عورت کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دین سے۔ یعنی مدخلہ کہ کیونکہ غیر مدخلہ تو
 فوراً بائنہ ہو جاتی ہے اسکی عدت نہیں ہے تو مدخلہ کہ خواہ حسن و سنت یا بدعت طور پر دین پھر حکم شروع اسپر رجعت الزم الی یا طرد
 اسکی مصلحت ہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت میں ہے۔ فله ان یراجعھا فی عدتھا۔ تو مرد کو اختیار ہے کہ عدت
 میں عورت سے مراجعت کرے۔ یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہیں ہے۔ رجعت یا نکاح اور
 لم ترض۔ خواہ عورت اسپر رضی ہو یا نہ۔ بقولہ تعالیٰ فامسکوہن بمعروف الا حیة۔ یعنی جب طلاق دے اور عورت
 کی عدت گزرنے کو پہونچے تو تم انکو بطور معروف روک لیا عدت گزرنے کو کہ بطور معروف انکو روانہ کرو اور بغرض ضرر پہونچانے
 کے انکوست روکو۔ بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہے۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔
 فقہ یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ عورت رضی ہو تو روکو بلکہ مطلقاً اجازت ہے تو اسی پر عمل ہوگا پس عورت رضی ہو یا نہ شوہر کو رجعت
 کا اختیار ہے۔ ولا بد من قیام العدة۔ اور عدت کا قائم ہونا ضروری۔ لان الرجعة استدانة المالك۔ کیونکہ رجعت کے معنی
 ملک کو برابر قائم رکھنا۔ الا تری انہ سمی اساکا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا نام اساک رکھا گیا۔ فاسکون الخ۔ وہو القبا
 اور اساک باقی رکھنا۔ تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو۔ و انما تحقق الاستدانة فی العدة۔ اور برابر باقی
 رکھنا تو عدت ہی میں ہو سکتا ہے۔ لانه لا ملک بعد النقصان۔ کیونکہ عدت گزرنے کے بعد ملک نکاح نہیں ہے۔ تو پھر کہ
 باقی رکھنا پس ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو برابر باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہے۔ پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قول سے کبھی فعل سے
 اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہے اسکا بیان مسائل ذیل میں ہے۔ والرجعة ان یقول
 راجعاً۔ اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کر کے کہے کہ میں نے تجھے رجعت کر لی۔ اور رجعت امرائی۔ یا گو امون کو خطاب
 کر کے کہ میں نے اپنی عورت سے رجعت کر لی۔ خواہ عورت حاضر ہو یا گاہ کر دے۔ و ہذا صریح فی الرجعة ولا خلاف

بین الامتہ۔ اور یہ رجعت میں صحیح لفظ ہے اور چاروں امت میں کچھ خلافت نہیں آیت۔ اور صحیح ہے کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہوتا
 بلکہ گواہوں کا یہ نام ہے کہ اگر عورت نے دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے رجعت نہیں کی تو وہ گواہوں سے ثابت کرے گا۔ بالکل یہ قولی رجعت بلا شرط
 صحیح ہے۔ اولیٰ طلاق۔ یا فعلی رجعت اصطلاح کہ اس عورت کو طلاق کرے۔ اولیٰ طلاق۔ یا اسکا بوسہ لے۔ اولیٰ طلاق۔ یا عورت کو
 شہوت سے سانس کرے۔ یعنی مجبورے۔ اور فی ظاہر الیٰ فرجھا البشہوت۔ یا شہوت سے اسکی فرج کو دیکھے۔ یعنی اندک کی گول
 فرج کو۔ اور یعنی رہنے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید نہ لگائی۔ اور یہ قید بوسہ اور غیرہ و خلاصہ میں صحیح ہے شیخ محقق نے کہا کہ
 فعلی دلیل رجعت ہے اور دلیل ہونا ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح سے مختص ہیں یہ استدلال مفید ہے کہ یہ سہ میں شہوت کی قید نہ ہونا
 چاہیے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہے کہ چونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہے کہ اسکا حکم مختص بننے کے بغیر خلافت چھوٹنے کے مختص بننا چاہیے
 نہیں لگجی کہ شہوت سے ہوں۔ پھر مقصد کی طرف نظر کرنا بقول محمد و تیس قول ابی حنیفہ رجعت نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ بوسہ
 سانس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دو وزن سے رجعت ہے بشرطیکہ عورت سے مرد کی
 دانستہ میں صادر ہو اور وہ اسکو منع نہ کرے۔ اس میں توافق ہے کہ صحیح بنی الخلاصہ وغیرہ اور اگر عورت کی طرف سے مثلاً اسطرح
 ہو کہ اسنے سوتے میں مرد کا بوسہ لیا یا سانس و نظر کی شہوت اچانک بوسہ شہوت مثلاً بوسہ ایگی یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ زکریا
 و شمس الامتہ نے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت ہو جائیگی نہ قالابی رحمہم۔ اور اگر بوسہ بن یا زبردستی عورت سے
 اس کے آگے کو اپنی فرج میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ہوگئی۔ اور واضح ہو کہ اگر شہوت میں اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہے
 اس پر گواہ قبول نمونے کافی الخلاصہ قال المستخرج لیکن اقوال شہوت کے گواہ قبول نمونے کا حفظ۔ بالکل یہ افعال حیثیت ہیں۔ وہ بدعت
 اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا کفر الرجعة الا بالقول مع القدرة یا یہ۔ اور شافعی نے کہا کہ جب قول بہ
 قدرت ہو تو بدعت قول کے رجعت صحیح نہیں ہے۔ ورنہ گوئی کی حیثیت اشارہ سے ہے۔ لان الرجعة بمنزلة اشد الاصلح
 حتی یحرم و طہما۔ کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلہ جدید نکاح کرنے کے ہے حتیٰ کہ عورت کو طلاق کا حرام ہو۔ جب تک کہ رجعت نہ کرے۔ جو
 یہ کہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہیں تو وہ حرام کیوں کرتا جب کہ رجعت سے حلال کر سکتا ہے تو طوطی دلیل بہت ہے اور رجعت نیکاح
 نہیں کیونکہ شہادت شرط نہیں اور ہر جدید نہیں تو ہر مستوطی بوجہ طلاق کے ہے جب تک عزم رجعت نہ ہو۔ وغیرہ ناہوا۔ اسی قدر
 النکاح علی ما بیناہ و مستقرہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کے برابر باقی رکھنا ہے چنانچہ ہم بیان کرتے ہیں
 اور ہم اسکو ان اشارات تعالیٰ تقریر کے ساتھ اور شافعی ہم کی موافقت اور ظاہر ہونے کی اور ہمارا مذہب حضرت سید
 بن المسیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم امتہ تابعین و اذاعی و ثوری و غیرہم جماعت فقہار کا قول ہے ذکرہ ابن المنذر رحمہ
 واضح ہو کہ اگر کسی کو میری بی بی جیسی تھی ایسی ہی یا تو میری عورت ہے تو نیت۔ رجعت سے کہنا یہ رجعت ہے الذخیرہ۔ اور مالک و اسحق
 نے کہا کہ طوطی میں اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہے۔ رفع۔ و التعلیل قد یقع ولان علی الاستدلال۔ اور فعل کبھی برابر باقی رکھنا
 پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ کما فی اسقاط الخیار۔ جیسے خیار ساقط کرنے میں ہے۔ مثلاً ایک گھوڑا اس شرط پر خرید کہ مجھے
 تین روز تک اس کے واپس کرنے کا اختیار ہے پھر اس پر ساری لیکر کام کو گیا تو خیار ساقط ہو کر بیع برابر دلی ہوگئی یا ایک باندی فروخت
 کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے کہ چاہوں فروخت نہ کروں پھر اس عرصہ میں باندی سے دہی کی توجیع ٹوٹ گئی اور اصلی
 حالت برابر باقی رہی تو صحت ظاہر ہے کہ جب رجعت کے یہ معنی کہ وہ جو وہ حالت تک کو برابر قائم رکھنا اور ہونے دیکھا کہ شیخ نے افعال کو اس
 معنی کی دلیل رکھا ہے تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہے۔ واللہ لا یفعل شخص بالنکاح۔ اور فعل کا دلیل رجعت ہونا ایسے فعل
 سے ہے جو خصوص نکاح ہے۔ یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہیں بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاص نکاح سے جائز ہو تو یہ دلیل ہے کہ
 اسے برابر نکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہے۔ و ہذا الا فاعیل۔ اور یہ افعال مذکورہ۔ شہوت سے اندر دنی فرج میں نظر

مسائل دو سو بیسے انحال میں کہ شخص بہ نکاح کے ساتھ شخص میں فتہ یعنی خاص کر نکاح ہی سے انکار ہوا ہے جبکہ شہوت سے ہون۔ خصوصاً فی حق الحرقہ۔ خصوصاً آزادہ عورت کے حق میں فتہ کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی ملکوت سے حلال ہوتی ہو لیکن خفی نہیں کہ ملک حلال پر دلیل ضرورت میں تو وہ آزادہ یا سکوہ باندی میں دلیل ملک نکاح میں جبکہ شہوت سے ہیں۔ بحد فتہ المس و النظر بغیر شہوت۔ برخلاف بغیر شہوت جیسے سے نظر کر کے کہ لائنہ قید کل بدون النکاح کما فی القابلہ و الطلیب وغیرہما۔ کیونکہ بغیر شہوت چھوٹا دیکھنا کبھی بدون نکاح کے بھی حلال ہوتا ہے جیسے دلی خالی کو اور طلیب معالج کو اور درمیان کو فتہ۔ جیسے سفر میں عورت کو چاروں سواری کرنا اور ہزار کے گواہ۔ بالخصوص شہوت کی قید اس واسطے لگائی کہ چھوٹا و نظر فرج بغیر شہوت کے طلیب وغیرہ کو جائز ہو اور شہوت کے ساتھ بغیر سوائے نکاح کے نہیں جائز ہے۔ پھر ہتھ نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا۔ والنظر الی غیر الفرج قید یقع بین المسکین والزوج ایسا کہ فی العمدة۔ اور سوائے فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بار بار یا ہم یکجا رہنے والوں میں ہو جانا ہے اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اسکے ساتھ رہتا ہے۔ فلو کان رجلاً یطلقها۔ پس اگر بغیر شہوت اور کہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جاوے تو بجز مرد اسکو طلاق دیکھا فتہ کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو خواہ مخواہ لازم آئی ہے تو بجز طلاق دیکھا۔ فیقول اللہ علیہا۔ تو عورت کے حق میں عدت بہت دراز ہو جائیگی فتہ۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور یہی فتہ شہوت کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوائے فرج کے دیکھنے و چھونے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا پس اگر عورت کی مقدمہ کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے صرح بی نی نکاح الزیادۃ۔ اور اگر مقدمہ میں دلی کی تو قدری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہیں اور فتویٰ یہ کہ رجعت ہے کیونکہ مسائل شہوت مع زیادت موجود ہے اور مجزون کی رجعت بغير ہے اور بقول نہیں ہے۔ اگر بعد طلاق دلی ارکھا کہ میں اسکو دلی کر چکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدون دلی کے نہیں رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلان شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آئینہ زمانہ کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے۔ مرن۔ قال ویستحب ان یشہد علی الرجعة شہدین۔ قدری نے لکھا کہ کتب ہے کہ رجعت برد کو گواہ کرے۔ فان لم یشہد صحت الرجعة۔ پھر اگر گواہ نہ کرے تو بھی رجعت صحیح ہے۔ وقال الشافعی فی احد قولہ لا یصح و یقول مالک۔ اور شافعی رحمہ نے دو قول میں سے ایک میں لکھا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالک رحمہ کا قول ہے۔ فقوله تعالیٰ و اشہد و افوی عدل منکم۔ بلیل قول الکی عز وجل و اشہدوا الخ یعنی تم لوگ اپنے میں سے دو عدل گواہ کرو۔ والامر للایجاب۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے فتہ تو گواہ کرنا واجب ہوا بلیل ایجاب لیکن روضۃ الشافعیہ میں ہے کہ گواہ کرنا بقول نظر کچھ شرط نہیں اور بطریق میں ہے کہ کتب مالکیہ میں مذکور ہے پس جو کچھ مصنف رحمت نے ذکر کیا وہ شافعیہ مالکیہ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ کرنا مستحب ہے۔ دفع۔ ولما اطلعت انصوص عن قید الا شہاد۔ اور ہماری محبت یہ کہ رجعت کے جو خصوص ہیں انھیں اطلاق پر ہیں کوئی قید گواہ کرنے کی نہیں ہے فتہ۔ فقوله فاما کبیر۔ اور قوله یوئس۔ اور قوله ان یراجع۔ ولانہ استشهد امۃ النکاح و الشہادۃ لیست شرطاً فیہ فی حالۃ البقاء۔ اور اس دلیل سے کہ رجعت برابر نکاح کو باقی رکھتا ہوتا ہے اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کما فی النبی فی الاطلاق۔ جیسے ایسا میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انما یستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلئے بجز التاکیفہما۔ لیکن گواہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جاوے ایسا ہو کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی و انکار ہو فتہ۔ اور باہم بدگولی بھیل جاوے کہ فلان شخص نے طلاق دی پھر شہوت کارانہ ہو گیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہذا گواہ کرے تاکہ شہوت رہے۔ و ما تلاءم جمول علیہ۔ اور جو شافعی نے آیت پر مبنی وہ

استحباب پر محمول ہے۔ الا تری انہ قرنہ یا بالمفارقة وہو منہما مستحب کیا نہیں دیکھتے کہ اس کو مفارقت سے ملایا جائے کیونکہ کیا
 میں گواہ کر لینا مستحب ہے۔ یعنی جب طلاق دے دے اور گواہ کر لینا مستحب ہے ایسی ہی وجہیں ہیں استحباب ہے۔ ورنہ مستحب
 ان یعلمہا کیلئے ترفع فی المعصیۃ۔ اور مستحب ہے کہ عورت کو آگاہ کر دے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جائے۔ ورنہ۔ کیونکہ شاید وہ
 بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس پہلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرے۔ نہ کو آراستہ ہو۔ واذ انقضت
 العدة فقال کنت راجعتہا فی العدة فعدتہ فی رجعتہ وان کذبہ فالقول قولہا۔ اور اگر عدت گزر گئی پس
 مرد نے کہا کہ میں نے تجھے عدت میں رجوع کر لی پس عورت نے اس کی تصدیق کی تو یہ رجعت اور اگر عورت نے نہ دیکھا بلکہ
 تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا۔ لانه خبر عما لا یشک النساء فی الحال فکان شہدا۔ کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دیا جو
 فی الحال پیدا نہیں کر سکتا تو وہ اس میں شک ہوگا۔ گواہوں کی ضرورت ہے۔ الا ان یلتصدا بق ترافع التہمة۔ لیکن عورت
 کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائیگی۔ ولایحیی علیہا عند الی حنیفہ رحم۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں
 ہے۔ بدون قسم کے اس کا قول قبول ہوگا۔ وہی مسالۃ الا تکرر فی الاستیفاء۔ اس پر جو قدر مرنے کی کتاب النکاح
 اور یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔ کہ اگر بر سکوت کے دعویٰ میں ہا کہ قسم
 نہیں اور ہم اس کو کتاب الدعویٰ میں بیان کریں گے۔ واذ قال الزوج قد راجعتک فقالت جیبہ لہ قد انقضت
 عدتی لم یصح الرجوع عند الی حنیفہ رحم۔ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر نہ ہو تو عورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے
 رجعت کی ہے (یعنی کہ چکا یا اس کی) پس عورت نے بدون سکوت کے اس کو ملا ہوا جواب دیا کہ میری عدت گزر چکی تو امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اس قدر ہو کہ اس نے دنوں میں
 عدت گزرنا ممکن ہو یا حفظہ۔ وقل لا تصح لانہا صا دفنت العدة۔ اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا
 اتصال عدت سے ہو گیا۔ اور یہی باقیہ ظاہر اس لیے ان تجزئ۔ کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہاں تک کہ عورت اس کے
 گزرتے کی خبر دے۔ اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا۔ وقد سبقۃ الرجعة۔ اور قول رجعت کا خبر دینے سے
 سابق ہو گیا۔ تو عدت سے مل گیا۔ ولہذا لو قال لہا طلقک۔ اور اسی واسطے اگر عورت طلاق کو کہا کہ میں نے تجھے
 دوسری طلاق دی۔ فقالت جیبہ لہ قد انقضت عدتی لقع الطلاق۔ پس عورت نے بدون سکوت کے اس کو جواب
 دیا کہ میری عدت تو گزر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عورت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو
 وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجل جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے۔ ولابی حنیفہ انہا صا دفنت حالۃ الانقضاض
 اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گزرنے کی حالت ہے۔ اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائیگا۔
 لانہا امینۃ فی الاخبار عن الانقضاض۔ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے۔ فتوجب
 کا کہنا مانا گیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاض سے ملا۔ فاذا اخبرت دل ذاک علی سبب الانقضاض وجب عورت
 نے انقضاض سے عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گزرا پہلے ہو چکا ہے۔ فتجب اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گزری تو ظاہر آتا
 واقرب احوالہ حال قول الزوج۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے۔ فتجب اس سے کم نہیں
 ممکن تو خواہ مخواہ مرد کا رجعت کرنا عدت گزرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہوئی۔ ومسالۃ الطلاق علی الخلاف۔ اور
 طلاق کا مسئلہ بھی اس اختلاف پر ہے۔ فتجب کہ امام رحم۔ کہ نزدیک صفاق بھی نہیں واقع ہوگی۔ ولو کانت علی الاتفاق
 اور اگر ہم مان لیں کہ طلاق کا مسئلہ یہ اختلاف ہے۔ فتجب کہتے ہیں کہ طلاق در رجعت میں فرق ہے۔ فالطلاق یقع
 باقرارہ بعد الانقضاض والمرجعۃ لا یثبت۔ پس طلاق تو بعد انقضاض سے عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور

مراجعة اسکا اقرار سے نہیں ثابت ہوگی۔ کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار میں ہے تو عدت کے بعد جب اسنے کہا کہ میں نے
عدت میں دوسری طلاق دی تھی تو قاضی ان لیگا اور رجعت میں نہمت ہے تو عدت کہہ سکتی ہے کہ مجھوٹ ہے یہ جیسے حرام طور پر مانتے چاہتا
کیونکہ عدت گزر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول ہوگا۔ مگر ہم کہتا ہوں کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم
ہے اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت حکم صحیح ہو جاوے۔ م۔ پھر یہ آزادہ عورت میں ہے۔ واذ قال زوج الامت بعد نقض
عدتها قد كنت راجعتها۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں
ف۔ یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے اسکو طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گزر چکی اسوقت شوہر نے کہا کہ میں تو عدت میں اس سے
رجعت کر چکا ہوں تو یہ خبر قابلہ تمت ہے کیونکہ فی الحال رجعت نہیں کر سکتا اور اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا ہر لازم آوے پھر چونکہ
یہ ہمارا باندی کے مولی کا ہوگا اسلئے باندی کو تصدیق کا اختیار نہیں ہے پھر اگر یہ ہوا کہ صدقہ المولے وکذا یہ الامت مولی
نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اسکو مجھوٹا بتلایا۔ اور شوہر کے پاس رجعت کے گواہ نہیں ہیں۔ قال قول قولہما
عند ابی حنیفہ۔ واما ابو حنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا۔ یہی قول امام ثلثہ و زفر ہے۔ ۶۔ کیونکہ اگر وہ قوی صحت
نہو تو باندی کو طہی حرام میں مبتلا ہونا پڑے حالانکہ وہ مسلمہ ہے۔ و قال ابو حنیفہ قول المولے۔ اور صاحبین نے کہا کہ قول
اسکے مولی کا قبول ہوگا۔ اور شوہر سچا قرار پاوے گا۔ لان بغضہما مملوک لہ۔ کیونکہ باندی کی بضع تو اسکے مولی کی مملوک ہے اور
فقہ اقر بہا ہو خالص حقہ للزوج۔ تو اسنے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لیے اقرار کیا۔ فشاہ الاقرار علیہما
النکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولی نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا۔ ف۔ باین طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مرد کے
ساتھ نکاح کیا پس یہ اقرار صحیح ہے تو رجعت مذکورہ کی تصدیق بھی صحیح ہے لیکن اس میں نظر ظاہر ہے اسواسلئے کہ مولی کہ اپنی باندی کو
کرنے کا اختیار حاصل ہے اگرچہ باندی رافضی نہ تو اقرار مذکور ہر طرح جائز ہے اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت میں تو حلت و حرمت سے متعلق
ہے اور رجعت کچھ بجا نہیں ہے۔ و ہو یقول حکم الرجعت یقینی علی العدة۔ اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یقینی
صحیح ہونا اور نہ تو عدت پر مبنی ہے۔ پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح اور طہی حلال ہے اور بعد عدت ہو تو نہیں اور طہی حرام
ہے تو عدت پر مبنی ہوا۔ و انقول فی العدة قولہما۔ اور عدت کے بارہ میں باندی کا قول معتبر ہے۔ کیونکہ وہی اسکی اپنی
فکذا فیما یقینی علیہما۔ تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو اس میں بھی باندی کا قول معتبر ہوگا۔ ف۔ توجب باندی نے کہا کہ اسکا
رجعت کرنا عدت میں نہیں ہوا تو قبول ہوگا مگر اگر شوہر گواہ لاوے۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مولی کا تصدیق کرنا ہرگز نکاح جدید پر ذبیہ
بحث دقیق م۔ ولو کان علی القلب۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں برعکس واقع ہوا۔ یعنی بعد انقضائے عدت کے شوہر
نے عدت میں رجعت کا دعوی کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولی نے تکذیب کی۔ فغنیہما القول قول المولے۔ تو صاحبین
کے نزدیک مولی کا قول معتبر ہوگا۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ وکذا عندہ فی الصحیح۔ اور امام رحمہ کے نزدیک بھی صحیح روایت ہے
یہی حکم ہے۔ لانہا منقضية العدة فی الحال وقد ظہر ملک المتقہ المولے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت میں ہے
کہ ایام عدت گزر چکے ہیں اور مولی کے واسطے اپنی باندی سے قلعہ حاصل کرنے کی ملک بظاہر ثابت ہو چکی۔ ف۔ پھر اگر باندی واسکے
شوہر کے قول سے رجعت ثبوت ہو جاوے تو البتہ مولی کو قلعہ حاصل ہوگا لیکن گواہ نہیں ہیں جنکی گواہی سب پر رجعت ہو جاتی ہے بلکہ عرف
باندی کی تصدیق ہے۔ ولا یقبل قولہا فی البطلان۔ حالانکہ مولی کی ملک باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول ہوگا۔ ف۔ کیونکہ
اسی کا اقرار دوسرے کے ضرر پہونچانے پر مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الوجه الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے۔ ف۔ کہ امام رحمہ
کے نزدیک اس میں باندی کا قول مقبول ہوگا جسکے مولی کی ملک ظاہر نہیں ہوئی۔ لان المولے بالتصدیق فی الرجعة مقرر بقیام
العدة عندہ ولا یظہر ملک مع العدة۔ کیونکہ مولی نے جب رجعت میں شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مولی نے اس امر کا تصور ہو گیا کہ

رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور عدت کے ہوتے ہوئے سولی کے لیے باندی سے تنہا حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی۔
 کیونکہ عدت اسی واسطے ہوتی ہے کہ اس میں دلی نہ کیا دے باوجود کہ سولی اسکا الکسہ ہے۔ وان قالت قد انقضت عدتی ساؤ
 اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے۔ اور ایام اسنے ہیں کہ عدت گزرنا ممکن ہے۔ م۔ وقال الزوج والموءلے لم تنقض تک
 اور باندی کے شوہر اور باندی کے سولی نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گزری ہے۔ فالقول قولہا۔ توفول باندی ہی کا معتبر ہے۔
 لانہا اسیتہ فی ذلک اذ اسی العالمۃ بہ۔ کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضائے عدت کو جاننے والی ہے
 پس معام ہوا کہ اگر سولی یا شوہر نے گواہ دیے کہ اسکی عدت نہیں گزری تو قبول نہو گے مگر جبکہ یہ گواہی دین کے اسنے اقرار کیا کہ میری
 عدت گزر چکی ہے۔ پھر واضح ہو کہ آزادہ عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن
 حیض پورے دس دن میں اور کبھی چار یا پانچ روز میں پاک ہو جاتی ہے اور کبھی بھروس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہو کر بندنے کا
 وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا۔ واذا انقطع الدم من الحيض
 الثانیۃ۔ اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہوا ہے۔ یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت میں تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا ہے۔
 ایام۔ پورے دس روز پر۔ تودہ عدت سے نکل گئی اور۔ انقطعت الرجعت۔ رجعت منقطع ہو گئی ہے۔ اب اگر رجعت
 کرے تو رجعت نہو گی۔ وان لم تغتسل۔ اگر چہ عورت نے ہنوز غسل نہ کیا ہو۔ وان انقطع لاقول من عشرة ایام ثم یقول
 الرجعت حتی تغتسل او یغنی علیہا وقت صلوۃ کامل۔ اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہوا ہو تو ابھی رجعت منقطع
 نہ ہو گی یہاں تک کہ عورت غسل کرے یا سپر نماز کا پورا وقت گزر جاوے۔ حتی کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً اگر
 درمیانی وقت میں خون بند ہوا تو جب وقت نکلے عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اس میں نماز کا پورا
 پہنچنے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز میں محسوب ہے کیونکہ یہاں صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے
 حیض پر یہ احکام معتبر ہیں۔ لان الحيض لا یزید لہ علی العشرۃ فجاء الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت
 العدۃ فانقطعت الرجعت۔ کیونکہ حیض کے واسطے دس روز پر زیادتی تصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکل کر رجعت
 منقطع ہو گئی۔ وفیما دون العشرۃ یختل عود الہم فلا یزالن ینتھنہ ان انقطاع بحقیقۃ الاغتسال او بلزوم حکم
 احکام الطہارت بعضی وقت الصلوۃ۔ اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجائے تو پھر
 ہوا کہ منقطع ہو جانے کے احتمال کو قوت دیا جائے۔ یا تو حقیقت میں غسل کر لینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم
 اس پر لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزر جانے کے۔ کیونکہ اس پر اس نماز کی قضاء لازم آئی تو شرعاً اسکو پاک قرار دیا
 لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے۔ بخلاف ما اذا كانت کتالیۃ۔ برخلاف اسکے جب عورت کتالیہ ہو۔ لانہ لا یتوقع فی حقہا
 امارۃ زائدۃ فاکتفی بالانقطاع۔ کیونکہ اسکے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا
 ہے۔ کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض دوا بسبب کے بحال دوسے تو جہی خون منقطع ہوا وہ عدت سے
 خارج ہو گئی خواہ دس دن پر ہو یا کم ہو۔ پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا۔ ویمتقع اذا یتیمت وحصات عند
 الی حقیقۃ وابی یوسف۔ امام ابو یوسف کے نزدیک جب یتیم کے نماز پڑھے تب منقطع ہو گی۔ یعنی یتیم سے او اسے نماز
 نفل یا فرض ہونا چاہیے۔ و هذا استحسان۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدیل استحسان ہے۔ وقال محمد اذا یتیمت انقطعت
 اور امام محمد نے کہا کہ جب یتیم کے لیا تو عدت رجعت منقطع ہو گئی۔ و هذا قیاس لان یتیم حال عدم الماء وطہارۃ مطلقۃ
 اور یہ حکم بدیل قیاس ہے اس واسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو یتیم کو نا مطلقاً طہارت ہے۔ خواہ نماز
 ادا کرے یا نہیں۔ حتی یتیمت بہ من الاحکام بالثبوت بالانقطاع فانما یتیمت۔ حتی کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت

ہوئے ہیں تیمم کرنے سے ثبوت ہو جائیگا تو تیمم کرنا بمنزلہ نہ لینے کے ہوا فت۔ تو تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہو جائیگی ابن الاحکام
 کہتا ہے حسن ہے۔ ولما انہ ملوث غیر سطر۔ اور بخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو ثبوت لگانے والا ہے نہ پاک کرنے والا فت۔ یعنی جب سوا
 چلنے پھرنے کے اور چیز سے تیمم کرے تو منہ و راجح آردہ ہو جائیگا تو ظاہر حال میں تیمم سے رت بڑھ جاتا ہے طہارت
 نہیں حاصل ہوتی۔ مگر شرط طہارت اعتبار کیا گیا۔ واما اعتبار طہارت ضرورت ان لا تقضا عت الواجبات۔ اور تیمم کی
 طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نماز میں کئی گونہ ہو جاویں فت۔ کیونکہ اگر ایک ہینہ تک مثلاً وضو نہیں کر سکا
 زود سے ہینہ میں ہر روزہ و وحید ہوگی اور زیادہ میں زیادہ۔ پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض وضو و صلاۃ۔ کئی گونہ ہونے کی
 ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ و ہذہ الضرورة تحقق حال اداء المصلوة لا فیما قبلہا من الاوقات۔ اور ضرورت
 قوایم نماز کی حالت میں تحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات میں فت۔ اگر وہم ہو کہ تیمم سوائے نماز کے جائز نہ ہوگا حالانکہ
 سجدہ تلاوت وغیرہ کے لیے جائز ہے جواب دیا کہ۔ والاحکام الثابتة القضا ضروریۃ القضاۃ۔ احکام جو ثابت ہوئے ہیں
 وہ بھی نماز کے مقتضی ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہیں فت۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لیے ایسے تیمم جائز ہوا کہ نماز
 میں قرات رکن ہی اور مسجد میں داخل ہوتا نماز کی وہی جگہ ہی اور سجدہ تلاوت تابع قرات ہے۔ الفتاویہ۔ اور اسی وجہ سے خالی
 سلام کا جواب دینے کے لیے تیمم کرنے میں اختلاف ہوا کہ اس میں جواز نماز کا اقتضا نہیں ہے فتاویٰ فیہ۔ اور وضع ہو کہ جہاں شرع نے
 اسکو طہارت اعتبار کیا وہاں وہاں اتفاق طہارت مطلقہ ہو یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض و نقل اس سے جائز ہے
 اگرچہ یہ اعتبار بضرورت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروری ہے اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہے تو بحث تیمم بحث
 است سے مخالف نہیں و نامہ فی الفتح۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہو جائیگا
 ثم قبل منقطع بنفس الشرع عندہما۔ پھر کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع
 ہو جائیگا۔ وقیل بعد الفراغ لیتقرر حکم جواز المصلوة۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ
 جو نماز کا حکم مقرر ہو جاوے فت۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہے جیسے قبل شروع تھی کیا نہیں دیکھتے
 کہ اگر نماز میں پانی مل جاوے تو تیمم کا اتر باقی نہیں رہتا جو بخلاف نماز سے فراغت کے کہ فی المصنوع۔ و اذا انقضت
 و یسب شینا من بہ تمام یصبہ الماء۔ اور اگر دس روز سے کم میں فون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ
 بدن میں سے کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہیں پہنچا فت۔ تو اس جزو کو دیکھا جاوے۔ فان کان عضواً فوقہ
 لم یقطع الرجعة۔ پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھ کر ہو تو رجعت منقطع نہوگی فت۔ یعنی غسل نہوا تو عدت باقی ہے
 پس اس حالت میں رجعت کرنے سے صحیح ہو جائیگی۔ وان کان اقل من عضو انقطع۔ اور اگر عضو سے کم چھوٹا ہو
 تو رجعت منقطع ہوگی فت۔ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا جیسے کلائی کا جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ
 اور کلائی ہے۔ قال رحمہ اللہ و ہذا استسنان۔ مصنف رحمت نے کہا کہ یہ استسنان ہے۔ والقیاس فی المعضو الکامل
 ان لا یبقی الرجعة لانہا غسلت الاکثر۔ اور پورے عضو میں قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اسنے بدن
 کا اکثر حصہ دھو لیا ہے اور اکثر حصہ کے واسطے حکم کل ہے۔ والقیاس فیما دون المعضو ان یبقی لان حکم الجناۃ و الجیف لا
 یجوزی۔ اور عضو سے کم میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب و حیض ہونے کا حکم مکڑے نہیں ہوتا ہے فت۔ اور تیمم
 معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہ گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہوگی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جنابت اس جزو کی گئی اور اٹی جاتی رہی بلکہ سب
 باقی ہے پھر اول قیاس ابو یوسف ہے اور دوم قیاس محمد ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے استسنان ہے پھر بقول محمد و ہذا استسنان
 و ہذا الفرق ان مادون المعضو قیاساً علیہ الجناۃ و الجیف و لا یبقی الرجعة و علیہ المار بالیہ۔ فت۔ ان کی وجہ

دہی فرق ہو کر کہ عضو سے کہ بوجہ قلت کے بہت جلد خشکی آ جاتی ہے تو اس تک پانی نہیں پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا عرف
 شاید پانی پہنچ گیا ہے بہت جلد خشک ہو گیا ہو تو رجعت جائز نہ ہوگی اور شاید نہ پہنچا ہو تو جائز ہوگی۔ فقہانہ متفق علیہ الرجعت ولا یجوز
 لہما التزوج اخذوا بالاحتیاط فیہما۔ تو پہنے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی ولیکن دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا حلال نہیں ہوتا کہ دونوں
 باقون میں احتیاط بر عمل ہو جاوے۔ بخلاف العضو الکامل۔ برخلاف عضو کمال کے فت۔ یہ وجہ استحسان ابو یوسف ہے کہ جب عضو
 کمال خشک رہا تو رجعت منقطع نہ ہوگی۔ لانه لا یتسارع الیہ الجفوف ولا یغفل عنہ عادة فاخرقا۔ کیونکہ عضو کمال تک جلدی خشکی
 نہیں آ جاتی اور اس سے غفلت کی بھی عادت نہیں پائی گئی ہے تو عضو کمال اور جزو عضو میں فرق کی کھل گیا۔ وعن ابی یوسف
 ان ترک المضمضة والاستنشاق ترک عضو کمال۔ اور ابو یوسف سے روایت میں ہے کہ کئی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا
 چھوٹا تو جیسے پورا عضو چھوٹا فت۔ حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چھوٹے تو عضو کمال ہو لیکن ان دونوں کو مثل عضو کے شمار کیا۔ وعنہ
 وہو قول محمد بن مسلمہ اذون العضو۔ اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے اور یہی قول محمد بن مسلمہ کہ کئی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا
 اگر چھوٹے تو بمنزلہ عضو سے کم چھوٹے کے ہے۔ لان فی فرضیہ اختلاف بخلاف غیرہ من الاعضاء۔ کیونکہ کئی کرنا ناک میں پانی
 ڈالنے کی فرضیت میں اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے فت۔ کیونکہ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل جنابت میں یہ سنت اور امام
 و غیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاطی کہ رجعت منقطع ہو گئی۔ اب بیان اسکا کہ رجعت صرف بدخلہ میں صحیح ہوتی ہے پھر اگر
 و دخل سے انکار ہو اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی۔ ومن طلق امراتہ وہی حامل او ولدت منہ۔ اور جس شخص نے اپنی عورت کو
 طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہو یا اس سے بچہ جنمی ہے فت۔ یعنی بعد بچہ جنم کے اسنے طلاق دی۔ وقال لم اجامعہما۔ اور کہا کہ میں نے
 اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے فت۔ یعنی بدخلہ نہیں ہے۔ پھر اسنے اس عورت سے رجعت کرنی چاہی۔ فله الرجعت۔ اور اسکو رجعت کا حق کیا
 حاصل ہے فت۔ تحقیق صورت مسئلہ اولیٰ ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہو طلاق دی اور اسکیساتھ طی سے انکار کرتا ہے پھر اس سے
 رجعت کر لی پھر اسکیچھ مہینہ سے کم پر بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ یہ رجعت صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کے بچہ ہوا بعد نکاح صحیح کے
 مگر اسنے عورت کے ساتھ طی سے انکار کیا پھر اسکو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہے۔ کذا قال احمد رحم۔ لان الحمل متے ٹھہرنی مدۃ یتصور ان
 یكون منہ جعل منہ سیکونہ جب ساتنی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جائیگا فت۔ کیونکہ عورت نکاح
 صحیح میں شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والی کا ہوتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام الولد للفراش۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ بچہ تو فراش کا ہے فت۔ یعنی فراش والے مرد کا ہے۔ وللعاهر الحجر یعنی زنا کار کے واسطے پتھر ہے رواہ الامام مسلمہ وغیرہم۔ اسکے واسطے پتھر
 نہیں ہے بلکہ سنگساری کے پتھر بڑھینگے۔ یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو معنی یہ ہے کہ عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے
 تو وہ شوہر کے لطف سے ہوا اور زانی محروم ہے یا یہ مطلب کہ زنا کاری میں زانی کو بچہ سے کچھ نسبت نہیں بلکہ زنا کے بچہ کا نسب صرف اسکی بان
 سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ معنی حدیث کے یہ ہیں کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا ملک سے فراش ہو بچہ اسی کا شرع نے رکھا ہے۔ تو مسئلہ تین
 یہ عورت اسکی شکرہ بنکاح صحیح ہے پس حکم حدیث شریف یہ ہے کہ اسی مرد کا ہوا۔ وذلک دلیل الوطی منہ۔ اور یہ امر اس مرد سے طی
 واقع ہونے کی دلیل ہے فت۔ اور اسکا یہ کہنا کہ میں نے طی نہیں کی تھی جھوٹ ہے۔ پھر یہ امر اسوقت ثبوت ہوگا کہ جب چھ مہینہ کے اندر بچہ
 جنمی تاکہ قطعاً معلوم ہو کہ وقت رجعت کے حمل ہوا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اسنے طلاق دی اور طی سے شکرہ تو فرمایا
 کہ۔ وکذا اذا ثبت نسب الولد منہ جعل واطیاء۔ یون ہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہوا تو وہ طی کرنے والا ٹھہرایا جائیگا فت
 اور اسکا انکار جھوٹ ہوگا۔ واذا ثبت الوطی تاکہ الملک۔ اور جب طی ثبوت ہوئی تو ملک تاکہ ہو گئی۔ والطلاق فی ملک
 تاکہ یعقب الرجعت۔ اور جس ملک تاکہ میں نے بعد دخل کے طلاق واقع ہو تو رجعت اسکی پیچھے لگی ہے فت۔ پس دونوں صورتوں
 میں رجعت ہو گئی۔ ویبطل زکۃ بکذب الشریع۔ اور اسکا یہ کہنا کہ میں نے کبھی طی نہیں کی ہے یہ شرع کے جھوٹلانے سے جھوٹ ہے۔

ابو یوسف

الایر سے اسے ثابت بہت اوطی الاحصان کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی وطی سے احصان ثبوت ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر فرس
 کر کہ ایک مرد نے نہ کیا تو اسکی سزا سنو کہ وہ ہے جن جبکہ کنوارا ہو یا رجم ہو اگر سیاہ ہو۔ اور یہ شخص بیاہر اور اسکی چور و منکوحہ حاملہ ہو یا بچہ
 جنی مگر یہ شخص اسکے ساتھ وطی سے بالکل انکار کرتا ہے تو انکار مجتہد ہوگا اور اس پر رحم کیا جائیگا کیونکہ وطی بکلیح صحیح ثابت ہوگئی تو جب ایسی صورت
 میں محض ہونا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ شخص منہ سے کہتا ہے۔ فلاں قیمت یہ الرجوعہ اولیٰ۔ تو رجعت صحیح ہونا اس سے بدرجہا
 ثبوت ہو جائیگا۔ تاویل مسالۃ الولادۃ ان تلک قبل الطلاق۔ اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے
 وہ بچہ جنی ہے۔ اس تاویل کی ضرورت عبارت مصنف رحمہ پر لازم آئی۔ ورنہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر میں ہے اور امام محمد کی عبارت
 جو ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی بغیر تاویل کے اس طرح ترجمہ ہو کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسکو
 طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہو پھر کہا کہ میں نے اسکو حایع نہیں کیا تو امام نے فرمایا کہ اسکو رجعت کا اختیار ہے اور اسی طرح اگر وہ
 طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہے۔ مع۔ لاناہو ولدت بعدہ منقضی العدۃ بالولادۃ فلا یتصور الرجوعہ۔ کیونکہ اگر بعد طلاق کے
 جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے مدت گزر گئی پھر رجعت تصور نہیں ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ وطی سے انکار ہو گیا ولادت یا
 حل سے شریعہ اسکو ثابت کرے حتیٰ کہ عورت کا مدلولہ ہونا ضرور ہو جاوے۔ فان خلا بہا وانخلت یا با او رخی مسترا وقال لم اجد
 ثم طلقها لم یکلک الرجوعہ۔ اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے میں بیٹھا جہاں کوئی منع نہیں ہے اور دروازہ بند رہا
 یا پردہ چھوڑ لیا اور کہا کہ میں نے اسکو حایع نہیں کیا پھر اسکو طلاق دی تو اس سے رجعت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ غیر مدلولہ بعد طلاق کے
 بدو نہ ہوتے کے باعث ہو جاتی ہے تو رجعت نہیں کر سکتا۔ لان تاکر الملک بالوطی۔ کیونکہ ملک نکاح رجعت ہو وہ نہ تاکر چاہیے اور
 تاکر ہوا وطی کے ساتھ ہوتا ہے۔ ووقد اقر بعدہ۔ حالانکہ وہ وطی نہ ہونے کا اقرار کر چکا ہے۔ اور حل و بچہ نہیں جس سے اسکی تکذیب ہو
 فیصدق فی حق نفسه۔ لہذا وہ اپنی ذات کے حق میں سچا کر کھا چا چکا ہے۔ اور عورت کے حق میں اسکا قول موثر ہوگا تو اس کا نتیجہ
 یہ ہوگا کہ۔ والرجوعہ حقہ۔ رجعت کرنا مرد کا حق تھا۔ تو اس کے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہیں رہا۔ و لم یصر لکذبا شرعا۔ اور
 شریعہ کی طرف سے وہ جھوٹا بھی نہیں ٹھہرا۔ جیسے حل و بچہ کی صورت میں شریعہ نے اسکو جھوٹا کر دیا تھا پس یہاں وہ اپنے اقرار
 میں سچا اپنے حق تک رہا۔ بخلاف المہر۔ بخلاف مہر کے ف کہ وہ عورت کا حق ہے تو عورت کو خلوت صحیح کی صورت میں مہر دیا
 لہذا حالانکہ اگر وہ وطی نہ کرنے میں سچا ٹھہرے تو نصف ہی مہر سہمی یا متعہ واجبہ ملیگا تو عورت کے حق میں اسکا اقرار موثر ہوگا۔ لہذا
 تاکر المہر المسحی بپیشی علی تسلیم المہر لا علی القبض۔ کیونکہ مہر سہمی کا متقرر ہو جانا اس بات پر مبنی ہے کہ جس چیز کا بدل
 یہ مہر ہے وہ سہر دیا جاوے نہ قبضہ کرنے پر۔ یعنی جو مہر ٹھہرا وہ نفس بضع کا بدل ہے اور بضع اسکا بدل ہے تو جب عورت نے خلوت
 سمجھ میں جہاں کوئی روک نہیں ہے بضع سپرد کی تو اسکا حق بدل لینے مہر میں حکم قائم ہو گیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نہ کرے
 لہذا اس مسئلہ میں خلوت سمجھ میں عورت کی بدل سپرد کرنے سے اسکو بدل مہر کا پورا استحقاق ہو گیا۔ رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ
 میں نے وطی نہیں کی اور شرعاً اسکی تکذیب مکمل و فرزند نہیں ہے تو اسکا اقرار اس پر حجت ہے وہ رجعت نہیں کر سکتا۔ بخلاف الفصل
 الاول۔ برخلات پہلی صورت کے ف۔ جس میں حمل ہے یا بچہ ہوا تو بشرعاً نسب ثابت نہیں اسکا وطی سے انکار کرنا شریعہ نے جھوٹ بتلایا
 تو وطی ثابت ہوگئی تو رجعت کر سکتا ہے اور اسکا اقرار اس پر بھی حجت نہیں رہا جبکہ قطعاً باطل ہو گیا۔ اور یہاں شریعہ نے اسے نہیں
 جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہیں کر سکتا۔ فان راجعہا۔ پھر اگر اس سے رجعت کر لی۔ معنہا بعد ما خلا بہا وقال لم اجد
 یعنی خلوت سمجھ کے بعد یہ کہہ کر کہ میں نے اسکو حایع نہیں کیا۔ رجعت کر لی حالانکہ اس کے موافق غیر مدلولہ طلاق سے یا نہ
 ہو چکی اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا تو یہ رجعت ابھی مؤقت ہو لینے اس کے اقرار کے موافق تو ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہیں ہے مگر اس
 سے کہ درحقیقت کیا واقعہ ہوا ہے ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اسنے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کر لی۔ حکم جوازت لولہا تا

سینسنتین بیوم۔ پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا۔ یعنی دو برس تک کے اندر جنی کہ ایک روز کم بچہ ہوا۔ صحت ملک الرجیہ۔ تودہ رجعت صحیح ہوگئی۔ جس کے اقاری قول عدم طبع پر نہیں صحیح تھی۔ کیونکہ اب اسکو شریعہ جھٹلایا۔ لائنہ ثبت المنسب منہ۔ کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگیا۔ اس واسطے جسوقت وہ کہتا تھا کہ میں نے طی نہیں کی اسوقت عورت کو اس سے حل خفیف موجود تھا۔ اذہی لم تقر بالقبضاء العدة۔ کیونکہ عورت نے اپنی عدت گزار جانے کے بعد اقار نہیں کیا۔ والولد معی فی البطن ہذہ المدة۔ اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہتا ہے۔ اور پیدا ہونا دو برس سے کم میں ہوا ہے۔ فانزل والیہ قبل الطلاق دون بالعدہ۔ تو بالضرورہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائیگا نہ بعد طلاق کے۔ اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہیں ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کر لی ہے۔ رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہوا ہو یہ بچہ ہمینہ یا تو ہمینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہے۔ لان علی اعتبار الثانی نزول الملک بنفس الطلاق لعدم الوطی قبلہ فحرم الوطی واسلم لا یفعل المحرام۔ کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک نکاح منٹ جائیگی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدفولہ ہوئی نہیں تو پھر یہ وطی حرام ٹھہرے گی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہیں ہے۔ فتنہ یہ احتمال ہی باطل ہے پس یہی رہا کہ اسنے طلاق سے پہلے وطی کر لی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہا مگر طلاق سے دو برس میں ایک روز کم تاکہ طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہو کر حل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا۔ فان قال لہا اذا ولدت فانت طالۃ فلولہ مت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالق ہے پھر وہ جنی۔ اور موافق شرط کے طالق ہوگئی پس عدت بھی اور عدت گزار جانے کا اقرار کیا۔ ثم اتت بولد آخر۔ پھر وہ دوسرا بچہ جنی۔ فی رجعت۔ تو یہ رجعت ہے۔ معناه من بطن آخر اسکا یعنی یہ ہیں کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جنی۔ و ہو ان یکون بعد ستة اشھر وان کان اکثر من سنتین اذ لم تقر بالقبضاء العدة۔ اور دوسرا پیٹ یہ ہے کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے اوپر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گزار جانے کا اقرار کیا ہو۔ لائنہ وقع الطلاق علیہا بالولد الاول ووجبت العدة۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی۔ فمدت ہوگئی کہ عورت نے عدت گزار کر جانے کا اقرار کیا اسی وجہ سے کہ اسکو حل رہا۔ فیکون الولد الثانی من علوق حادث معنی العدة۔ تودہ سرا بچہ عدت کے اندر شوہر سے حل جدید ہونے سے پیدا ہوا ہے۔ اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہیں۔ لائنہ لم تقر بالقبضاء العدة۔ کیونکہ عورت نے انقباض عدت کا اقرار نہیں کیا۔ فیصیر مراجعاً۔ تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہوگیا۔ فتنہ کہ یہ فعل ہمارا۔ ہجوہر کے نزدیک مراجعت ہے۔ وان قال کلما ولدت ولدت فانت طالق۔ اور اگر کہا کہ ہر بار کہ تو کوئی بچہ جنی تو تو طالق ہے۔ فلولہ مت فاشیہ اولاد فی بطون مختلفہ۔ پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جنی۔ فالولد الاول طلاق۔ والولد الثانی رجعت۔ تو پہلا بچہ طلاق ہے اور دوسرا بچہ رجعت ہے۔ یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق ہے اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دوسری رجعت سابق اور وقوع طلاق لاحق ہے۔ وکذا الثالث۔ اور یہی حال تیسرے بچہ کا ہے۔ اسکا پیدا ہونا دوسری رجعت سابق اور وقوع طلاق ثالث ہے۔ لائنہ اذا جارت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة۔ کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو ایک ایک طلاق واقع ہو کر وہ عدت بٹھی۔ وبالثانی صار مراجعاً لہا لئلا یجعل العلوق بوطی حادث فی العدة ووقع الطلاق الثانی لولادة الولد الثانی لان الیمن معقودة بکلمہ کلما ووجبت العدة۔ اور دوسرے بچہ کے حل کے ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہوگیا کیونکہ ہم کہ چکے کہ اسکا حل ایسے وطی سے ٹھہر گیا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے پر دوسری طلاق پڑ گئی کیونکہ قسم تو ہر بار کے لفظ سے معقود ہے اور عدت واجب ہوئی۔ وبالولد الثالث صار مراجعاً لہا لئلا یجعل الطلاق الثالث رجعت۔ اور تیسرے بچہ کے حل کے ساتھ میں وہ مراجعت کرنے والا ہوا ہوجہ مذکورہ بالا۔ ووقع الطلاق الثالث لولادة الولد الثالث۔

اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ وہ جب تک العدة بالا قرار لانا محال من ذوات الحیض حین
 وقع الطلاق۔ اور عدت بشمار حیضوں کے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیوں میں سے ہے۔ سو وقت کہ طلاق واقع ہوئی
 فبمجرسوط کا مسئلہ لکھا کہ۔ والمطلقة الرجعية۔ اور مطلقہ رجعیہ معصومہ۔ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت میں ہو۔ تینوں
 و تین۔ اپنے آپ کو آراستہ و مزین کیے۔ یعنی عجب ہو کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ رجعت کرے۔ لہذا
 حلال للزوج اذا نکح قائم بینہما۔ کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے۔ اس لیے کہ نکاح دونوں میں قائم ہے۔ ثم الرجعية مستحیة و
 الثمین حامل علیہا فیکون مشرفاً۔ پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باہر ہونا امر مستحب ہے اور نہ اس کا سنگار اس پر لازم ہے۔
 ہو جائے تو سنگار بھی مشرف ہوا۔ و مستحب لزوجہا ان لا یدخل علیہا حتی یؤذنها لیس ہو آفتون علیہا۔ اور شوہر کو یہ مستحب
 ہے کہ عورت پاس آجائے۔ نہ چلا جاوے یہاں تک کہ اس کو آگاہ کرے۔ یعنی چاروں سے یا اس کو اپنی جو بیوی کی آواز سناوے۔
 یا لکھا کہ۔ اذا لم یکن من قصده المراجعة۔ اسے کہنی ہے کہ شوہر کو یہ حکم اس وقت ہے کہ اس کا رجعت کرنے کا قصد نہ
 لانا ہوا ہو۔ مگر چونکہ بصرہ علی موضع یجوز۔ یعنی جہاں تک چاہے۔ اطمینان فتنظیل علیہا العدة۔ کیونکہ وہ بسا اوقات نسکی
 اور جاتی ہے تو شاید اس کی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہو جاوے۔ پھر وہ اس کو طلاق دیگا تو عورت پر زمانہ عدت
 بڑھ جائیگا۔ یا وہ اس کو طلاق دینی تو غم و غمناوری پھر شاید ظاہری زینت پر دل خواہش سے غفلت رہے اور جماع
 کرے تو رجعت ہو جائیگی پھر اپنا قصد پورا کر گیا اور اس کو طلاق دیگا تو عدت بڑھ جائیگی اور جماع صغیر میں ہو کر۔ ولیس لہ ان
 یسافر بہا حتی یشہد علی رجعتہا۔ اور شوہر کو روا نہیں ہے کہ عورت کو سفر میں لے جاوے یہاں تک کہ اس کے ساتھ رجعت کرنے پر گواہ کر
 قال زفریہ ذلک لقیام النکاح و لہذا ان یشاہد عندہ ما۔ اور زفریہ فرمے کہ اس کو سفر میں لے جانے کا اختیار ہے کیونکہ
 نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو باہر لے کر عورت کو طے کرے۔ ولما قولہ تعالیٰ ولا تخرجون من منہن
 الا بآیۃ۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولا تخرجون انکم یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو اپنے مسکن سے مت نکالو۔ ولان تراخی علی عمل المطلق
 الحاجۃ الی المراجعة فاذا لم یسافر بہا حتی یشہد علی رجعتہا العدة ظہرانہ للاحاجة فثبت ان المطلق علی علم من وقت وجودہ
 اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر میں ہوتا ہے اور جب اس سے مراجعت فی بیان شک کہ عدت
 گزر گئی تو کھل گیا کہ اس کو مراجعت کی ضرورت ہی نہیں تھی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جو وقت سے طلاق
 کا وجود ہوا ہے۔ ولما احتسب الاقرار من العدة۔ اور اسی ہفت سے جو حیض آچکے ہیں یہ سب عدت میں محسوب ہو جائے ہیں
 فعدت اور اگر رجعت کر لیتا تو پھر جب طلاق دیتا اس وقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلیکمل بالزوج الاخر۔ تو شوہر کو باہر
 لے جانے کا اختیار نہیں ہوا۔ الا ان یشہد علی رجعتہا فیمطل العدة و یقر بالکزوج۔ لہذا کہ شوہر اس سے رجعت کرے یا
 گواہ کرے تو عدت بچاوے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہو جاوے۔ وقولہ حتی یشہد علی رجعتہا معناه الاستیجاب علی ما
 قد منہا۔ اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اس کی رجعت پر گواہ کرے تو معنی یہ کہ گواہ کر لے اسے مستحب ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
 اور جب تو صرف رجعت ہی اگر یہ گواہ کرے۔ والطلاق الرجعی لا یحرم الوطی۔ اور رجعی طلاق بچہ دہی کرنا حرام نہیں کرتا۔
 وقال الشافعی یجوز۔ اور شافعی رحمہ نے فرمایا حرام کرتی ہے۔ لان الزوجیۃ نہ لکھ لہ وجود القاطع۔ یعنی طلاق۔ کیونکہ جو
 جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہے۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہے۔ ولما انما قائمہ حتی یکمل
 مراجعتہا من غیر رضا یا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زوجیت قائم ہے حتی کہ شوہر بدن رضامندی سے رجعت کر لے۔
 پس اگر بائی ہوئی تو عورت کی رضامندی ضرور ہوتی ہے جسے اسے پسند ہے۔ لان حتی رجعتہا فیمطل العدة۔ لفظ الرجعی
 التذکر عند اعترافہن الذم۔ اس واسطے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوا تاکہ نہ اس کی طاری ہو۔ نہ وقت شوہر

قطع کرے۔ اور اگر نکاح یعنی عقد صحیح ہو تو طلی کرنا حدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے۔ پھر تین طلاقیں آزادہ عورت میں تین یعنی طلاق
 طلاقیں۔ و التثنتان فی حق الامتہ کالتثنت فی حق البحرۃ۔ اور باندی کے حق میں دو طلاقیں دینا جائز ہے آزادہ کو تین
 طلاقیں دینا ہے۔ کیونکہ باندی کے حق میں بری طلاقیں یہی ہیں۔ لان الرق منصف لکل المملیۃ علی ما عرفہ سیکو
 رفیق ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرتا ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا ہے۔ فقال قتالی فان تین بفاشیۃ فلیست
 باعلی المحضات من العذاب۔ تو جب اس کے واسطے عذاب نصف ہو تو نصف بھی نفوت ہے۔ ثم النبیۃ نکاح الزوج مطلقا۔
 پھر انتہاء حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح مطلقا ہے۔ والیہ وجہ المطلقۃ انما تثبت بنکاح صحیح۔ اور طلاق زوجیت جیسی
 بحدت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہو۔ لیکن وارث ہونا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کرے کہ عورت شوہر اول کے لیے
 حلال ہو جاوے حالانکہ حقے دخول کی شرط لگائی ہو اب یہ کہ والا اسے تیس روز تک نکاح طلاق سے وشرط الدخول ثبت ہوا شافعی
 النص۔ اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوتی۔ و ہوان یحل النکاح علی الرقیۃ الا کلام علی الاقارۃ
 ودون الاقارۃ۔ اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح یعنی ولی لیا جاوے۔ یہ تاکہ کلام افادہ پر محمول ہو نہ اعادہ پر۔ اور اوقافہ استغنیہ
 باطلاق اسلم الزوج۔ کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے بھٹا گیا ہے۔ پس اگر نکاح کے معنی عقد ہوں تو یہ معنی ہو۔
 کہ حتی تنکح زوجا غیرہ۔ یہاں تک کہ عقد کرے۔ وہ عورت ایسے شخص سے جسے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اس کے
 جب یعنی طلی ہو تو یہ معنی ہونے کے بیان تک کہ طلی کرے یہ عورت دوسرے شوہر سے جسے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے۔ اور یہی معنی ہے
 ہیں۔ پھر اس طور پر ضرور ہے کہ طلی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد طلی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ طلی
 کا فعل ہے۔ ویزاد علی النص یا لحدیث المشہور۔ یا طلی کی خبر ہے حدیث مشہور سے بڑھائی۔ و یقول علیہ السلام
 اور حدیث مشہور یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ لا یحل للادل حتی یتذوق عسیۃ الآخرۃ کہ عورت طلاق تک پہلے
 شوہر پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکے۔ رومی بروایات۔ یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے
 اور صحابہ و تابعین میں مشہور ہے۔ تو ہا کو تین کا مرتبہ پہنچا کہ پہلے شک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں تو
 ہننے ان کے ساتھ میں قید طلی کی اس حدیث سے بڑھائی۔ اور حدیث صحیح السند وغیرہ میں مروی ہے۔ و لا خلافت
 لاحد فیہ۔ اور اس بات میں کسی کو خلافت بھی نہیں ہے۔ تو اہل علم کا اجماع بھی ہو گیا۔ سو سیحید بن اسید رحمہ اللہ
 سوائے سعید بن اسید رحمۃ اللہ تعالیٰ کے ہے۔ جو اکابر تابعین میں سے ہیں چنانچہ سعید بن مسعود رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنی سن میں
 حضرت سعید بن اسید سے روایت کی کہ ابن اسید نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہیں کہ سلاطۃ ثلثہ پہلے شوہر کو حلال نہ ہوگی
 یہاں تک کہ دوسرا اسکو طلع کرے اور میں تو یہی کہتا ہوں کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو وہ اول کے
 واسطے حلال ہو گئی۔ و قولہ غیر معتبر۔ اور سعید بن اسید کا یہ قول کچھ متبر نہیں ہے، حتی لو قضی بہ قاض لا یفقد۔
 حتی کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نہیں نافذ ہوگا ہے۔ اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتویٰ دیا تو پھر اللہ تعالیٰ سے ولا ملک
 و قلم لوگوں کی معیت ہے۔ اور مخلصہ سے۔ اور مخلصہ کلام کے تفسیر دیا جاوے۔ الفخیرہ۔ ابن المنذر رحمہ اللہ کہ کسی کو جائز نہیں کہ
 سعید بن اسید کا قول ہے اور میں نہیں جانتا کہ علماء سلف و خلف میں سے کسی کا یہ قول ہو۔ فتاویٰ میں ہے کہ سعید رحمہ اللہ
 اس قول سے رجوع کیا ہے ترجمہ کہ سعید بن اسید رحمہ اللہ سے اس قول کا ثبوت چاہیے اور ایسی شاذ روایت۔ ہاں کی طرف ایسا صحیح
 قول منسوب کرنا میرے نزدیک نہیں جائز ہے اور اندر یہ کہ کسی راوی کی سمجھ میں نہیں آیا اور شاید آپ کا مطلب یہ ہو کہ طلع فاشع شرط نہیں بلکہ
 نکاح یعنی دخول کافی ہے اور یہ سوائے کہ ابہر سلف کا اجماع ہے۔ ایت کا اشارہ اور حدیث صحیح منصوص ہے کہ پس جب یہ احتمال نہیں کہ اگر شوہر
 و اجماع نہیں پہنچا تو ضرور انھوں نے ہرگز حدیث سے مخالفت نہیں کی اور حدیث متعدد روایات و طرق سے مشہور ہے اور میں متفرق

فوائد کو جمع کیا ہوں کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قرظیہ میں سے جو سلمان ہوئے تھے انہیں رفاعہ قرظی نے اپنی جو رو تیمہ کو طلاق نکاح دینا
 پھر اسے عبد الرحمن بن حمیر قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عبد الرحمن کے پاس کچھ نہیں بچا ہے
 میرے اس کپڑے کا کوئی عین وہ عین ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور عبد الرحمن بن حمیر نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے اس
 چمڑے کی طرح رانچنا ہوں و اس پر یہ جھوٹی ہے اپنی سرکشی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبد الرحمن کے ساتھ عبد الرحمن
 و اولاد کے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اسنے کہا کہ ہاں تو
 آپ نے فرمایا کہ نہیں یہاں تک کہ وہ کچھ تیرا شہد چکے اور تو اسکا شہد چکے اور فرمایا کہ عبد الرحمن یہ تیرے لڑکے ہیں اسنے عرض کیا کہ ہاں
 نہیں عورت سے فرمایا کہ تو جو کہتی ہے وہ بکٹی ہے یہ دونوں تو عبد الرحمن سے ایسے رہنا بہت جیسے تو اکتے سے۔ پھر چند روز بعد وہ آئی
 اور عرض کیا کہ مجھے دوسرے شوہر نے مساس کر لیا اب میں اول شوہر پاس جاؤں آپ نے فرمایا کہ تو اول مرتبہ جھوٹ بولی اب میں تیرا
 یہ کلام تصدیق نہیں کروں گا پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا
 پس آپ نے فرمایا کہ اسی میں اسوقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھے ارشاد فرمایا کہ پھر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ
 انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنی داستان بیان کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسی سے تجھے آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی ہوا کہ تو اپنا فریب میرے بیان لائی کہ خبر داسا کہ اب کہیں تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو میرا سر
 پتھروں سے کچا ہو گیا۔ ف۔ م۔ صحاح السنۃ میں صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تاکہ روایت ہو اور باقی روایت
 غیر صحیح ہے۔ اور اس میں افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصد و نسل نکاح کے دائمی ہونا ہے نہ آنکہ صرف جائزوں کی جفتی کی طرح حلال کر دینا
 ہاں اگر دوسرے شوہر کو خود ضرورت ہو کہ اس عورت کو طلاق دیدے تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ اسکی مدخلہ ہو گئی ہو و اسکا شہد
 الایطلاح دون الانزال لانه کمال و بالغتہ فیہ والکمال قیاساً نہ کہ۔ اور شرط حلیت یہ کہ حنفیہ کا اندر داخل
 کرنا یا با جاوے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ انزال ہونا داخل میں پوری و کامل و طلی ہے اور کامل ہونا زمانہ قیام ہے۔ ف۔ م۔
 یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ نص میں کچھ تیرا شہد چکے۔ مذکور ہے۔ یہ صریح ہے کہ کامل ہونا ضرور نہیں بلکہ کچھ ہونا اور وہ
 داخل کرنے سے مستحق ہو جائیگا اور حضرت حسن بصری و آئمہ بعض شاکر دون نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن جبیر نے اسی
 کی نزدیک کہ بعض لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت سے انزال شرط کرتے ہیں اور میں تو فقط نکاح یعنی دخول شرط کرتا ہوں۔ و اللہ اعلم
 اعلم۔ م۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ۔ و العصبی المراءق فی التحلیل کا لباغ۔ اور ابن ہونے کے قریب جو لڑکا ہو وہ تحلیل کر دینا
 میں ابن کثیر ج۔ م۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح و ہو شرط بالنقص۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا یا لایگا اور یہی نہیں ہے
 سے شرط ہے۔ م۔ بلکہ مراءق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو مزہ چکھنے کے معنی بھی تحقق ہو گئے حتیٰ کہ جس بچہ کو شہوت نہیں اسکا دخول نہیں
 کافی ہے۔ و مالک بخلافنا فیہ و اکتھ علیہ بابینا۔ اور مراءق کے مسئلہ میں امام مالک ح جاری مخالفت کرتے ہیں اور انجبت
 وہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ م۔ کہ دخول نکاح صحیح بشرط ناقص یا لایگا۔ و فسرہ فی الجامع الصغیر و قال غلام لم یبلغ الکمل
 و مثله یجامع جامع امراة و جب علیہما الغسل و احلہما علی الزوج الاول۔ اور مراءق کی تفسیر امام محمد سے جامع طغیر ہیں
 اسطرح بیان کی کہ لڑکا جو بلوغ کو نہیں پہنچا حالانکہ ایسا لڑکا جماع کر سکتا ہے اسنے کسی عورت یعنی بالغہ کو جماع کیا تو عورت پر غسل واجب
 ہوگا اور اسنے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا۔ و معنی ہذا الکلام۔ اور سنتی اس قول کے کہ (جماع کر سکتا ہے) ان شجرک اللہ
 و شجرتی۔ یہ کہ اسکا عضو تناسل کھڑا ہوتا اور فو اہش کرتا ہو۔ و اما وجب الغسل علیہما لا انتقاء الختانین و ہو سبب
 النزول مانہما۔ اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہوا کہ دونوں خنان ل گئے اور یہی عورت کی منی آتے کے سبب ہے و
 الایجاب فی حقہما۔ اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق میں ہے۔ کیونکہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہیں۔ م۔

اما لا غسل علی البیہوش وان کان یومر بہ تخلقا۔ رہا طفل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اسکو نہانے کا حکم دیا جائے گا تاکہ عادت پڑی رہے۔ فت۔ پھر مذکور ہو چکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اسکو دو طلاقیں دیں تو حلالہ کے بغیر حرام ہے۔ و و الطولی انتہ لا یجہا۔ اور باندی کو اگر اسکے مالک نے وطی کر لیا تو اس سے وہ اپنے طلاق و نہادہ شوہر پر حلال ہوگی۔ لان العاتیہ نکاح الزوج۔ کیونکہ انتہائے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے۔ فت۔ اور مولیٰ تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس قولہ نکاح حتی تنسخ زوجا غیرہ۔ مولیٰ پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے۔ و اذا تزوجها بشرط التحلیل فان نکاح مکروہ اور اگر کسی عورت کو اس بشرط پر نکاح میں لیا کہ اسکو اول شوہر پر حلال کر دے تو یہ مکروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لعن المتحلل والتحلیل لہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انتہائے لعنت کوئے حلالہ کرنے والے کو اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا۔ فت۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور مخفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ غیر کی سلفۃ نکاح سے کوئی نکاح نکرسے کیونکہ جو نکاح کی گام ضرورہ محلل ہو جائیگا جب دخول کرے تو یہ معنی بالا جماع مقصود نہیں ہیں اور دوسری صورت یہ ہو سکتی کہ کتاب ہے۔ و ہذا ہو محملہ۔ اور یہی اس حدیث کا محمل ہے۔ فت۔ یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت و عداوت کے پیلے ہوتا ہے اور خالی اسواسلے کہ جفتی کھا کر چھوڑے تو جانوروں کی خنثی خنثیات سے مشابہہ مکروہ ہے لیکن نکاح چونکہ لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح ہو گیا۔ اور شرط باطل ہو گئی اور اس پر چھوڑنا لازم نہیں ہے۔ فان طلقھا بعد وطئھا حلت للاول۔ پھر اگر اسنے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دیدی تو اول شوہر کے واسطے حلال ہو جائیگی۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لا یطبل بالشروط۔ کیونکہ دخول کرنا صحیح نکاح میں آیا گیا کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے۔ فت۔ بلکہ بشرط تحلیل تو اسکے ارادہ کی راہ سے حرام ہے۔ وعن ابی ہریرہ انہ یفسد النکاح لانه فی معنی الموت فیه ولا یجہا علی الاول لفسادہ۔ اور ابویوسف سے روایت ہے کہ نکاح فاسد ہو گا کیونکہ یہ نکاح موقت کے معنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہ ہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے۔ وعن محمد انہ یصح النکاح لما بینا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائیگا بوجہ اسکے جو بیان ہو چکی ہے یعنی شرط فاسد لگانے سے وہ فاسد نہوا۔ و اما یجہا علی الاول لانه استعمل ما اشرع فیجازی بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث۔ لیکن ایسے نکاح وطی سے وہ شوہر اول کے واسطے حلال نہ ہوگی کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے تاخیر سے کیا تھا اسکو اسنے جلدی کر لیا تو اسکے نزاع میں اپنی مراد سے روک دیا گیا جیسے مورث کے قتل میں ہے۔ فت۔ توضیح یہ کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا کہ جب دوسرا شوہر اسکو طلاق دے تب اسکے ساتھ شوہر اول نکاح کرے لیکن اسنے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی شرط پر نکاح کیا کہ وہ فقط تحلیل کر دے یعنی ایک بار وطی کر کے طلاق دے پس اسکی نذر یہ کہ اپنی مراد کو نہ پہنچے اور محروم کیا جاوے جیسے وارث نے مورث کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود قاتل تو یہ وارث ہوتا اگر اسنے جلدی کر کے اسکو قتل کیا تاکہ جلدی میراث لیاوے پس محروم رکھا گیا۔ اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مصلحت صیح ہے کہ مالدار مورث قتل کیا جاوے۔ و اذا طلق الحرة تطلیقہ او تطلیقتین ولتقتل عتہا۔ اور اگر آزادہ عورت کے شوہر نے اسکو ایک یا دو طلاقیں دیں یعنی پوری تین نہیں دیں اور اسکی عورت گزری۔ فت۔ اور طلاق کی ضرورت نہیں ہوئی چاہے اس سے نکاح کرے مگر نکاح نہیں کیا۔ و تزوجت بزوج آخر۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا۔ فت۔ اور اسنے چند روز بعد اپنی مصلحت سے اسکو طلاق دیدی اور عورت گزری۔ ثم عادت الی الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس گئی۔ فت۔ شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا حالانکہ اول مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہی تھی تو کیا اب اسی ایک طلاق کا مالک ہوگا یا جدید طور پر تین طلاقیں کا مالک ہوگا تو جواب دیا کہ عادات ثلث تطلیقات ویہدم الزوج الثانی ما دون الثلث

کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزرے تو یہ ایک طلاق ہو اور عورت اپنی ذات کی اعلیٰ ہو۔ روایہ عبد الرزاق عن معمر بن قتادہ
یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مرسل کرنا مقبول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا ابو معاویہ عن الاعمش عن سعید بن جبیر
عن ابن عباس و ابن عمر قال الخ یعنی ابن عباس و ابن عمر نے فرمایا کہ حدیثنا ابو معاویہ عن الاعمش عن سعید بن جبیر
رجوع کیا یعنی وطی کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو یہ ایک یا بے طلاق ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمرؓ سے نقل کیا
کہ اس وقت تو نف کیا جاوے یعنی ایسے لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق یا نہ دے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس
و ابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و شعبی و مسروق و حسن بھری و ابن سیرین و قتیبہ بن ذبیہ و سالم
بن عبد اللہ و ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا۔ اور عبد الرزاق نے کہا کہ حدیثنا معمر بن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ
بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان و زید بن ثابت الخ یعنی عثمان و زید بن ثابت انھیں کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزر گئے تو
ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی اعلیٰ ہے۔ اس پر حدیثنا معمر بن عطاء الخراسانی نے کچھ کلام ہر وہ دور ہو گیا کہ ابوسلمہ کا
خود یہی مذہب ہے لیکن بخاری نے اس سے حضرت عثمان و علی و ابن عمر و غیرہم سے یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ طلاقین جعفر صادق
عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہما تو وقت مردی ہو لیکن اس میں انقطاع ہے کہ یہ یا نہ دے یا دے۔ حسین کہ نہیں پایا تو حضرت
علیؓ کو بدرجہ اولیٰ نہیں پایا پس جو دیا یا نہ دے کہ بقیہ اسناد سے صحیح ہیں وہ ارجح ہیں اور یہ تقدیر یہ تسلیم ہم کہنے میں کہ صرف
عثمان و علی و ابن عمر سے دونوں طرح کی روایات ہیں اور بر تقدیر کہ طلاق یا نہ ہو تو ایہ وطی کی یا حرام ہے اور بر تقدیر کہ تو نف
ہو تو اب بھی وطی کرے پس یہ بھی تحریم کی ترجیح دی کیونکہ بدون ضرر کے نکاح جاری نہ ہو سکتا ہے نہ ہی عورت کی بے حیاء ہو کر اس کے بدن
نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو ترک شاعت ہوگا لہذا یہی مختار ہوگا کہ چار ماہ گزرے نہ ہی طلاق یا نہ واقع ہوتی ہے۔ ولانہ
کان طلاقاً فی الجملۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمانہ جاہلیت میں ایلا کر طلاق تھا۔ کبھی سال اور کبھی دو سال
تک۔ حکم الشریع جہا جہا الی انقضای المدة۔ تو شریعت نے اس کی حد اس رت کو کر کے تک مقرر کر دی۔ پس
ایک مدت دراز مقرر کرنا اس کے غور و فکر کے واسطے کافی ہے۔ کبھی مدت کی وجہ بیان رہی۔ روایہ الواجدی عن ابن عباس
و حکم عن ابن اسباب۔ فان کان حلفت علی اربعۃ اشھر و قد قطعت لیسین۔ پس اگر چار ماہ پر قسم کھائی تھی تو
قسم بھی اتر گئی۔ لانہا کانت موقوتہ۔ کیونکہ قسم اسی مدت کے واسطے موقت تھی۔ یعنی جب چار ماہ بغیر وطی کے
گزرے تو زوجہ بابت ہو گئی اور قسم بھی اتر گئی بشرطیکہ اسی قدر ہو کہ واسطہ تجھے چار ماہ وطی نہ کر دے کہ اس نے قسم پوری کر دی
وان کان حلفاً علی الابد۔ اور اگر اس نے ابدی قسم کھائی ہو تو کہ واسطہ تجھے وطی نہ کر دے گا۔ فایمین باقیہ۔ تو قسم باقی
ہے۔ لانہا مطلقة۔ کیونکہ قسم تو طلاق ہے۔ پس۔ یونہی اگر کہہ دے کہ واسطہ تجھے کبھی وطی نہ کر دے گا۔ و لم یوجد الخشت لشرع بہ۔ اور
کبھی قسم تو انہیں پایا گیا کہ قسم دور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر ایک بار بھی وطی کرنا تو قسم ٹوٹ جاتی۔ پس اسکا مقتضایہ تھا کہ
ہر چار ماہ گزرنے پر طلاق پڑ کرے۔ الا انہ لا یتکرر الطلاق قبل التزوج۔ لیکن بات یہ کہ نکاح میں لانے سے پہلے طلاق
نہیں واقع ہوگی۔ لانہ کہ یوحید متع الحق بعد البیوہ۔ کیونکہ بعد بابت ہو جانے کے عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا کیونکہ
بابت ہو جانے کے اسنے نکاح جدید نہیں کیا۔ فان عاد فزوجها عاد الا یلا۔ اور اگر اسنے بعد بابت ہو جانے کے پھر اس
عورت سے نکاح کر لیا تو ایلا بھی پھر آیا۔ حتیٰ کہ یا تو اس عورت سے چار ماہ کے اندر وطی کرے یا چار ماہ گزرنے پر پھر بابت
ہوگی۔ کیونکہ قسم تو طلاق ہے۔ فان وطیہا۔ پس اگر وطی کر لی۔ تو خیر قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ قسم لازم آیا۔ والا وقت بخیر
اربعۃ اشھر لطلقة اخری۔ اور اگر وطی نہ کی تو چار ماہ گزرنے پر دوسری طلاق واقع ہوگی۔ لان ایمن باقیہ لا طلاقا۔ تو
قسم تو طلاق ہونے کی وجہ سے ابھی باقی ہے۔ وبالترجیح ثبت حقه فحق الظلم و یجوز انہذا الا یلا من وقت التزوج۔

اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثبوت ہو گیا تو ظلم مستحق ہو گا اور اس ایلام کی ابتداء دوبارہ نکاح میں لانے کے وقت سے شروع ہوگی۔ پھر جب دوبارہ بابت ہو گئی۔ فان تزوجها ثانیاً عا والایلا۔ پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو ایلا وعود کی جگہ فتنہ کی جگہ فتنہ مطلق ہو۔ ووقعت بمقتضیٰ اربعۃ اشهر آخری الن لم یقر بها لایلا۔ اور چار مہینہ گزرنے پر تیسری طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ چار مہینہ کے اندر عورت سے قربت نکلی ہو وکیل مذکورہ بالا قسم پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو پھر عورت حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ کے بعد اس کے نکاح میں آئے۔ م۔ فان تزوجها بعد نزوح آخر لم یقر بہ لایلا۔ الایلا وطلاق۔ م۔ اگر دوسرے شوہر کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو اس ایلام کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ لکن یہ لایلا وطلاق ہمارا طلاق۔ کیونکہ یہ ایلا نہ صرف پہلی نکاح کے ساتھ مفید تھا۔ کیونکہ ایلا تو بہر تعلیق طلاق کے حرم۔ وہی فرج مسئلہ التبیح والکفایۃ۔ اور یہ مسئلہ اختلافی تجزیہ مسئلہ کی فرع ہوتی۔ وقہ مومن قیل۔ اور یہ مسئلہ پہلے ذکر چکا۔ یعنی طلاق کے قسم کھانے کے بعد میں گزارا کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی اور چار مہینہ کے نزدیک باطل ہو جاتی ہے بیسوط میں لکھا کہ جس نے اپنی عورت سے ایلا کیا وہ انتہی سے قربت نہ کرے وگرنہ پھر اسکو تین طلاقین دین ہیں تو چار مہینہ کے نزدیک ایلا باطل ہو گیا اور زفر کے نزدیک نہیں باطل ہوا اور اس طرح اگر وہ اس ایلا سے تین بار یا تین سے زائد شوہر کے بعد اس سے نکاح کیا تو بھی چار مہینہ کے نزدیک ایلا مذکور ہو گیا۔ ولہٰذا باقیہ۔ اور قسم ابھی تک باقی ہے۔ لا طلاقا ولام احکام۔ کیونکہ قسم متعلق ہر کسی ملک کے ساتھ مخصوص نہیں اور حال یہ کہ ابھی تک اُسے قسم نہیں توڑی۔ تو برابر باقی رہیگی۔ ہاں وہی سے اسکو نہ توڑے۔ م۔ فان وظلہ۔ ا۔ کفر عن مہینہ۔ پھر اگر اس عورت سے وہی کہ یہ تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ لوجود الحنفیہ۔ کیونکہ قسم تو رتاب یا یا یا۔ فان حلف علی اقل سن اربعۃ اشهر لم یکن مولیاً۔ پھر اگر چار مہینہ سے کم وہی نہ کرے۔ یہ قسم کھانی تو ایلا کرنے والا نکاح نہ کرتی کہ اگر کہہ کہ والدہ میں تجھے ایک دن کم چار ماہ وہی نہ کرے گا تو یہ ایلا نہایت ہے بلکہ صرف قسم ہے حتیٰ کہ اگر درمیان میں وہی کی تو اس پر کفارہ قسم لازم ہو گا اور اگر چار ماہ گزرے تو قسم میں سچا رہا اور عورت بھی بابت نہ ہوگی کیونکہ یہ ایلا نہ ہے۔ لقول ابن عباس لا ایلا رہما دون اربعۃ اشهر۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ چار ماہ سے کم میں ایلا نہیں ہوتا ہے۔ مہینہ یعنی ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کی اور یہی چاروں فقہاء اور جمہور علما کا مذہب ہے۔ م۔ ولان التمساع لمن قریا نہما فی اکثر المہینۃ بلا نافع وبمشاکلہ لایثبت حکم الطلاق فیہ۔ اور اس دلیل سے کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت کی وہی سے باز رہنا بدون کسی مانع کے ہے اور ایسے یا زہرے میں طلاق کا حکم نہیں ثابت ہوتا۔ یعنی مثلاً ایک یا دو روز بہت کم ہونے کی قسم کھانی تو باقی چار مہینہ کی مدت میں وہ بہر کسی روک کے وہی کر سکتا ہے تو حکم طلاق نہ ہو گا۔ م۔ ولو قال واما بعد الاقربا شہرین وشہرین بعدہین الشہرین فمؤول۔ اور اگر کہہ کہ والدہ میں تجھے قربت نہ کرے گا تو والدہ مہینہ اور بعد ان دو ماہ کے بعد وہ میں تو یہ ایلا کرے والا ہو گیا۔ لایستحب جمع بینما یجوز الجمع۔ کیونکہ اُسے دو دن کو حرت جمع کے ساتھ جمع کر دیا۔ یعنی دو مہینہ کو حرت عظمیٰ جمع کیا۔ قصداً جمع لفظ الجمع۔ تو ایسا ہو گیا کہ یا اسے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی کہہ کہ والدہ میں تجھے دو مہینہ کے ساتھ ایک مہینہ والی دو مہینہ والی نہ کرے گا۔ م۔ ولو کانت یوما۔ اور اگر وہ ایک دن شہر اربع یعنی پہلے کہہ کہ والدہ میں تجھے دو ماہ قربت نہ کرے گا پھر ایک دن خاموش رہا۔ ثم قال والتمہ لا اقربا شہرین بعدہین الشہرین الاولین لم یکن مولیاً۔ پھر کہہ کہ والدہ میں تجھے قربت نہ کرے گا۔ م۔ بعد چار مہینہ کے میں تو وہ ایلا کرنے والا نہیں ہو گا۔ کیونکہ درمیان کا ایک روز چار ماہ سے کم ہو گیا۔ لان اکثر الجمع لا یثبت۔ کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے اوجاہ ہے۔ یعنی پہلی قسم سے ملحق نہیں ہے۔ وقہ صبار منوعاً بعد الاولیٰ شہرین۔ حالانکہ وہ پہلی قسم کے بعد دو مہینہ کی وہی سے منع ہوا۔ ولہٰذا ثانیۃ اربعۃ اشهر الا یوما کما مضی فیہ۔ اور دوسری قسم کے بعد چار مہینہ سے منع ہو گیا سوا۔ یہ ایک دن کے جمعین خاموش رہا تھا۔ یعنی کل قسم ایک دن کے چار ماہ کی ہوئی۔

فلنم نکاح منہ المنع۔ تو انکا کی مدت پوری نہوئی۔ پس۔ بلکہ یہ دو قسم ہوئیں کہ اگر اول کے دو ماہ یا دوسرے دو ماہ میں
 وطی کیا تو کفارہ قسم لازم نہوگا اور اگر دو مہینے گزر گئیں تو بدون ایلاہ کفارہ کے قسم میں سچا رہا۔ م۔ ولو قال والتمہ
 الاقر یک سنۃ الا یوما لم یکن مولیاً۔ اور اگر کہا دقتین تجھے قربت نہیں کر دنگا ایک سال سوا سے ایک روز کے بعد الا
 کرے والا نہوگا۔ خلافت لکھ فرود ہو یہ صرف الاستثناء کے آخری اعتباراً بالاجارۃ فقہت مہۃ المنع۔ اس میں زفر کا
 اختلاف ہے وہ استثناء کو آخر سال کی طرف پھیرنے میں بقیاس اجارہ کے تو انکار کی مدت پوری ہو جاتی ہے فقہت یعنی جیسے کہ ایک
 سال میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار لے کر اسی مہینے میں رہی ایک سال تک لیکن سال کا
 آخری دن مستثنی ہوگا اس طرح یہاں برابر سال بھر وطی سے منع ہوگا سوا سے آخری روز کے ہیں اجتہاد سے دبار چار چار ماہ کی مدت
 پوری منع ہوئی پس ایلاہ ہو گیا۔ ولما ان المولے من لا یکنہ المقر بان اربعۃ اشهر الا بشئ یزیدہ اور ہماری دلیل
 یہ ہے کہ ایلاہ کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدون اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وطی کر سکے۔ فقہت یعنی بغیر کفارہ قسم لازم
 ہو۔ نے وطی کر سکے۔ وہ ممکنہ ہوتا ہے سالانہ مستثنیٰ یوم منکر۔ اور یہاں سے لازم ہوئے وطی کر سکتا ہے کیونکہ بدون استثناء وہ
 دن نکروہت یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وطی کرے تو کوئی مدت پوری نہوئی۔ بخلاف الاجارۃ لان
 العرف الی الآخر فیصحیفاً فیما لا یصح التکیر اور یہ قسم کا معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے بقیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ اجارہ
 میں آخری سال کی طرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح نہیں ہو سکتا۔
 ولا ینکح الیمن۔ اور قسم کا یہ حال نہیں ہے۔ فقہت یعنی قسم ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے۔ ولو قرہا
 فی یوم والباقی اربعۃ اشهر واکثر صا مولیاً۔ اور اگر عورت سے کسی دن قربت کر لی حالانکہ سال میں سے چار مہینہ یا
 زیادہ باقی ہیں تو ایلاہ کرنے والا ہو جائیگا۔ لستوط الاستثناء۔ کیونکہ استثناء ساقط ہو گیا۔ فقہت یعنی اسے جو ایام باقی ہیں
 ان میں قربت نہیں کر سکتا کیونکہ استثناء کا دن پہلے گزر گیا۔ ولو قال وھو بالبصرۃ والحد لا دخل الکوفۃ وامر ابیہا
 لم یلین مولیاً۔ اور اگر ایسی حالت میں کہ وہ بصرہ میں موجود ہوئے اسے کہا کہ واسطہ میں کو ذہن داخل نہوگا حالانکہ اس کی زوجہ کو نکروہت
 ہو چکی وہ ایلاہ کرنے والا نہوگا۔ لانه یکنہ المقر بان من غیر شئ یزیدہ بالاجارۃ من الکوفۃ۔ اس واسطے کہ عورت سے
 قربت کر سکتا ہے بدون اس کے کہ اس کے ذمہ کچھ کفارہ لازم آوے اس طرح کہ عورت کو کو ذہ سے باہر نکال دے۔ فقہت یعنی ابنا دکیل یا ناب
 بیکر عورت کو کو ذہ سے باہر لا سکتا ہے۔ قال ولو طلق حج او بصوم او بصدقۃ او عتق او طلاق فهو مطلق شیخ مفسر
 نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ ایلاہ کرنے والا ہو گیا۔ فقہت یعنی مثلاً اپنی سہیلی
 جو رستہ کہا کہ اگر مہینے تجھے قربت کروں تو مجھ پر حج خانہ کعبہ لازم ہو یا ایک ماہ کے روزے لازم ہوں یا دس درم صدقہ لازم ہو یا
 ابنا کو غلام آزاد کرنا لازم ہو یا میری سہیلی بی بی کو طلاق ہو تو یہ ایلاہ ہو گیا۔ تحقیق المنع بالیمن وھو ذکر الشرط والیمن
 کیونکہ قربت سے باز رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم ہی شرط وجزا کا بیان ہے۔ فقہت یعنی اگر قربت کروں حج انجام دے۔ وھذا الاجارۃ
 مانعہ لما فیہا من المشقۃ۔ اور یہ جزا میں جو اپنے اوپر لازم کیں اس کو قربت سے مانع ہوئیں کیونکہ ان میں سخت تکلیف ہے
 ہوگی۔ فقہت حتی کہ اگر قربت کرے تو مثلاً حج کر جائز ہوے وطی ہذا بقیاس روزہ وغیرہ۔ وھوۃ الحلف بالعتق ان یلین
 بقراہندا عتق عمدہ۔ اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا متعلق ہے۔
 فقہت یعنی کہ اگر تجھے قربت کروں تو میرا کو غلام آزاد ہو۔ و فیہ خلاف ابی یوسف فانه یقول یمکنہ البیع غیر
 المقران فلا یزیدہ شئ۔ اور اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ چاہے غلام کو بیچ دے پھر زوجہ سے قربت کرے۔
 تو اس کے ذمہ کچھ کفارہ لازم نہوگا۔ فقہت اور جب کچھ کفارہ لازم نہوگا تو یہ ایلاہ بھی نہوگا۔ وھما یقولان البیع مہموم نہ مانع

المالغیۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیع کرنا امر مہوم ہو لینے شاید نہ ہو تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکھا۔
فت اور جب قربت سے مانع با یا گیا تو یہی ایلا رہی۔ و الحلف بالطلاق ان لعلق بقرب یا نہما طلاقا او طلاق فترہما
وکل ذلک مانع۔ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اسکی موت
کی طلاق ملحق کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات اسکے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے۔ مثلاً کہا کہ اگر
تجھے قربت کروں تو تو طلاق یا میری فلا نہ بی بی طلاق ہو تو بخوف طلاق اس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلا ہو گیا انجا چار ماہ
کی مدت ہو اگر اسنے قربت کر لی تو طلاق ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بابتہ ہو جائیگی۔ سو ان آئی من المطلقۃ
الرجعیۃ کان مولیا وان آتے من البائنۃ لم یکن مولیا۔ اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا کیا جسکا رجعی طلاق دیا گیا ہے
تو ایلا کرنے والا ہو جائیگا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا کیا جسکا طلاق بائنۃ دی ہے تو ایلا کرنے والا نہوگا۔ لان الرجعیۃ
قائمة فی الاولی دون الثانیۃ ومحل الایلا من نکون من نسائنا بالنص۔ اسواسطے مطلقہ رجعیۃ میں زوجہ ہوتا
موجود ہے اور مطلقہ بائنۃ میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلا کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں بقض قرآنی فت یعنی
تو کہ تھا۔ للذین یؤکون من نسائنا الایہ۔ تو اس میں ہماری زوجہ ہونا صحیح ہے جس میں مطلقہ رجعیۃ کے ساتھ عدت میں ایلا
صحیح ہے۔ فلما انقضت اعدۃ قبل انقضائ مدۃ الایلا سقط الایلا ولقوات الحلیۃ۔ پھر اگر ایلا کی مدت چار ماہ گذر
سے پہلے مطلقہ رجعیۃ کی عدت گزر گئی تو ایلا بھی ساقط ہو گیا کیونکہ وہ ایلا کا محل نہیں رہی فت کیونکہ عدت گزرنے سے بائنۃ
ہو گئی۔ ولو قال لا جنبیۃ وامر لا اقرک۔ اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر نکاح عورت سے کہا کہ دائرہ میں تجھے قربت نہ کر دنگا
فت یعنی غیر نکاح سے ایلا کر کیا۔ او انت علی کفر احمی۔ یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھ پر مثل ظہر میری مان کے ہو فت یعنی
اجنبیہ سے ظہار کیا۔ تم تزدوجہا لم یکن مولیا ولا مطاہرا۔ پھر اس عورت کے محل میں لایا تو اس عورت سے ایلا کرنے والا
نہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہوگا۔ لان الکلام فی مخبرہ وقع باطلا لانعدام الحلیۃ فلا یقلب صحیحاً بعد ذلک۔ کیونکہ جو
کلام بولادہ اپنے محل کے وقت لغو ہو گیا کیونکہ اسوقت اجنبیہ عورت کچھ ایلا یا ظہار کا محل نہیں تھی تو بعد اسکے یہ کلام پلٹ کر صحیح
نہو گیا فت لیکن اسکے ذمہ قسم لازم ہوئی۔ وان قر بہا کفر۔ اور اگر اس عورت سے قربت کیے گا تو قسم کا کفارہ دے
تحقق الحث اذا لیسین منعقدۃ فی حقہ۔ کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اسلئے کہ اس مرد کے حق میں قسم بندہ چکی تھی فت حتی کہ وہ کب
عورت سے اگر نہ کرتا تو بھی قسم میں چھوٹا ہوتا۔ و مدۃ الایلا والامۃ شہران۔ اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلا کی مدت دو ماہ ہے
فت چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلا کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائنۃ ہو جائیگی اگر دھمی نہ کرے۔ لان ہذا مدۃ تحریر اجل البیۃ
انقضت بالرق کمدۃ العدة۔ اسلئے کہ چار مہینہ کی مدت تو بائن ہونے کے واسطے سمیاد لگائی گئی ہے پس وہ زندگی ہو
کی وجہ سے آدمی ہو جائیگی جیسے عدت کی مدت کا حال ہے فت چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدمی ہے۔ وان کان امرا
مریضا لا یقدر علی الجماع او کانت مریضۃ اور تقار او صغیرۃ لا تجامع او کانت بنتیہا سافۃ لا یقدر ان یصل لہا
فی مدۃ الایلا نفیۃ ان یقول بانسانہ فیت الیہا فی مدۃ الایلا۔ اور اگر ایلا کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے
جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اسکو چیرایشی رت ہو یا ہنوز ایسی چھوٹی ہو کہ اسکے ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد
اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتا اور حالانکہ مرد نے چاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع
کروں تو اسکے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں۔ نہ اس عورت کی طرف رجوع کیا۔ فان قال فلان
سقط الایلا۔ پھر اگر ایسے کہ یہ ایلا کر سکتا تھا۔ وقال الشافعی رجۃ لا فی الا بالجماع۔ اور امام شافعی نے کہا کہ رجوع کرنا
کیسے صحیح نہیں ہوتا سو اسے جماع کے ساتھ۔ والیہ ذہب الطحاوی۔ اور شافعی حنفیہ میں سے صحابی بھی اسی طرف سے کہتے ہیں

لانہ لوکان فینا لکان ختم۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کنسار جمیع ہوتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہو جاتا۔ کیونکہ جب ایلا زین عورت سے دلی کی تکفارہ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی جمیع کرنے میں بالاتفاق تکفارہ نہیں ہے تو یہ جمیع بھی نہیں ہے۔ شیخ طہی نے کہا یہی قول مفتاح ہے۔ ۲۔ ولانما انہ اذا ما نکر المني فیکون ارضاء واما الوعد باللسان واذ ارضع النظم لا یجازی بالطلاق۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی زوجہ کو نکر کر کہہ کر اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائیگا اور جب ظلم دور ہو گیا تو طلاق ہو جائے گی۔ نیز اگر نہ دی جائیگی۔ کیونکہ شوہر جب جمیع سے عاجز ہو تو اسکا قصد عورت کو نکر نہ ہو چکا ہے۔ کیونکہ جاری میں عورت کا حق جمیع نہیں ہوتا تو جیسے زبانی برتھان کیا ویسے ہی زبانی راضی کر لیا۔ ولو قدر علی النکاح فی المدة بطل ذلک۔ الی وصدار فینہ یا جماع۔ ان اگر زبانی جمیع کے بعد اسی چار مہینہ کے اندر وہ جمیع کرنے پر قادر ہو گیا تو یہ زبانی جمیع کو مستحکم کیا اور اسکا جمیع کرنا جمیع کے ساتھ ہو گیا۔ لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالجماع۔ اسول سے خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا۔ یعنی جمیع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی جمیع کرنا اسکا خلیفہ کیا گیا ہے تاکہ پارہ گزر کر عورت طلاق نہ ہو جائے اور جب پارہ کے اندر وہ جمیع پر قادر ہو گیا تو خلیفہ جاتا اور حکم اصل جمیع کا رہا۔ واذ قال لامرأته انت علی حرام سل عن نیتہ فان قال اردت الکذب فهو کما قال۔ اور اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے تو اسکی نیت دریافت کی جائے پس اگر اسنے کہا کہ میں نے جھوٹ بولنے کا قصد کیا تھا تو یہ یہاں ہو گا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانہ فوسل حقیقہ کلامہ وقیل لا یصحب فی القضا لانہ یحین ظاہرا۔ کیونکہ اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے اور ظاہر ہی ذکر کرنے کے کہ قاضی اسکی قول کی تصدیق نہ کرے کیونکہ یہ ظاہرین قسم ہے۔ اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرعاً واجب ہے۔ وان قال اردت الطلاق فی تطلقہ یا نیتہ الا ان ینوی التلاک۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک۔ بانیہ طلاق ہوگی مگر اگر اسنے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ تو اسکی نیت کے موافق تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ وقد ذکرناہ فی الکتاب۔ اور ہم اسکو باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکا۔ وان قال اردت الظہار فهو ظہار۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا۔ اور ظہار یہ ہے کہ اپنی عورت کو بائیس کسی غنوکہ جسکا مال میں دن بچھنا حرام ہے کسی ایسی عورت سے مانند ان بن بیٹی وغیرہ کے جو آپس میں حرام ہے تشبیہ سے۔ وذا اعتدالی حیضہ والی یوسف اور اسکا ظہار ہو جانا امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لیس لظہار لا یند ام التشبیہ یا محرمۃ وولدت فیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ انھیں دائی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ نہ دار ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظاہرین میں ہے۔ ولہذا انہ اطلق المحرمۃ فی الظہار لرفع حرمتہ والمطلق یختل المقید۔ اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مطلق حرام کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور طلاق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے۔ تو اسنے اس کلام سے ایسے معنی مراد لیے جسکا احتمال موجود ہے لہذا اسکی قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التحريم او لم ارد تشبیہا فمکین یصیر بہ مولیا۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ہے کہ اسکی وجہ سے ایلا کہہ والا ہو جائیگا۔ حتی کہ اگر زوجہ سے قریبت کرے تکفارہ دے اور اگر چار مہینہ بغیر قریبت کرین تو بانیہ ہو جائیگی کیونکہ اس طرح حرام کرنا قسم ہو گیا۔ لان الاصل فی تحريم الحمل اما ہو یکن عندنا وسنذكرہ فی الامیان انشاء اللہ۔ کیونکہ حلال کو حرام کر لینے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہو جائیگی اور عنقریب اسکو ہم باب القسم میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ فت۔ اور بیان اسنے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تو قسم ہو کر ایلا ہو گیا۔ ومن المباح من یصرف لفظہ التحريم الی الطلاق من غیر نیت حکم العرفۃ والتمساع بالاصواب۔ اور مباح میں سے بعض لوگ لفظ تحريم کو بدین نیت کے طلاق کی طرف پھیرتے ہیں بوجہ راجح کے واللہ تعالیٰ اعلم بالاصواب۔ یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ تشبیہ اپنی

کہ جو کہ اپنے اور برہان کیا اسکی یہ مراد ہوتی ہو کہ طلاق ہے یہی قول شیخ ابو جعفر اور ابو بکر اسکانہ و ابو بکر بن سعید کا ہے فقیر ابو الیثی نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر حلال بچہ حرام ہو یا حلال البچہ حرام ہو یا حلال المسلمین بچہ حرام ہو تو بھی یہی حکم ہو اور اگر یہ کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہو ع۔ اور خلاصہ میں کہا کہ یہی اسبہ ہے شیخ ابن الامام نے کہا اسبہ ہے کہ اگر اسکے ایک ہر ہو تو حکم گذار اور اگر چار ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہ ہو تو کفارہ قسم لازم ہے۔ کافی الفتاویٰ ص ۱۸۸۔

باب الخلع

باب خلع کے بیان میں ہے۔ نعت میں خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے توہم تعالیٰ۔ فاخلع نعلیک۔ یعنی اپنی جوتیاں اندر سے اور شرع میں خلع کے یہ معنی کہ دو کرنا ملک نکاح کو بلفظ خلع۔ اسکا حاصل یہ کہ شوہر مال لیکر زوجہ سے ملک نکاح زائل کر دے اور خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہر اسے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور شوہر کو جانب سے خلع دینا قسم ہے تو قسم کا حکم لحاظ رکھا جائے اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہو تو اسکی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھا جائے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ دونوں طرف سے قسم ہے۔ واذ انشاق الزوجان وحالتان لا یفیا حدود اللہ فلا یاس مان تفتدی نفسہا منہ یال بخلہ ما یہ۔ اور جب شوہر زوجہ یا تم جھگڑا کریں اور دونوں یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کی ہوتی حد پر قائم نہ رہیں گے تو مضائقہ نہیں ہو کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے ف۔ یہ کہہ کر ملے ہندوچہ مال کے جیسے عوض شوہر اسکو خلع دیدے۔ یعنی اگر دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالیٰ نے زوجہ کے ذمہ لازم کیے ہیں وہ انکو پورا کر دے تو اسکو مال کے عوض خلع لینے میں مضائقہ نہیں۔ لہذا لے لے فلا یخرج علیہا فیما اتتہا منہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شوہر زوجہ پر گناہ نہیں اس معاملہ میں جسکے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو قدیم کر لیا۔ یعنی شوہر کہ مال لینے میں اور زوجہ کو دینے میں گناہ نہیں اور مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہیں ہے اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی وجہ کی تو اسے جہنم کی خوشبو حرام ہے۔ رواہ الترمذی و قال حدیث حسن۔ لیکن ضرورت کے وقت مضائقہ نہیں ہے چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہو کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس کے نیک برتاؤ اور خوبی دین میں کچھ عیب نہیں دیکھتی ہوں لیکن مجھے ایمان کے ساتھ اتفاق رکھنا ناگوار ہے۔ اُسکی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے نفرت کرتی تھی۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو اسکو اسکا باغ بچہ دے گی اسنے عرض کیا کہ جی ہاں پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کرے اور اسکو طلاق دیدے۔ مگر رواہ البخاری اور اسی بارہ میں قرآن کی آیت نازل ہوئی ہے اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام میں واقع ہوا اور اس عورت کا نام حبیبہ بنت سہل تھا۔ م۔ فاذا فصل ذلک وقع بالخلع تطلیقہ بائنہ و لزمہا المال۔ بچہ جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا۔ لہذا لے لے علیہ السلام الخلع تطلیقہ بائنہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہے کہ اسنے آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس عورت کی راہ چھوڑ دے اور عورت کو عدت کا حکم دیا تو یہ دلیل ہے کہ وہ طلاق بائنہ تھی ورنہ راہ نہ چھوڑتی۔ ولانہ عدت طلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال یعنی عن اللفظ بہتہا۔ اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے چنانچہ کہ وہ کنا یہ کی طلاق میں سے ہو گیا ہے اور کنا یہ کی لفظیت سے جو طلاق

پڑتی جو وہ بائینہ ہوتی ہو لیکن یہاں مال ذکر کرنے کی وجہ سے نیت کی حاجت نہیں رہی۔ فتیٰ و خلع میں بدو نیت کے طلاق یا نکی ہو گئی۔ ولا تزلوا تحلل الممال الا لتسل لهما نفسهما و ذلک بالبیئۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عورت اپنے ذمہ مال کو نہیں قبول کرتی مگر اس کے واسطے کہ اس کی جان اس کے قابو میں ہو جائے اور ایسا جیسا کہ وہ بائینہ ہو جاوے۔ فتیٰ اور یہی قول حضرت عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس و غیر ہم رضی اللہ عنہم کا اور حسن بھری و سعید بن جبیر و عطاء و غیر ہم دعا کر دیا۔ و باوجود اس کے ویرا ہیمن نفعی و نہ ہری و ادناعی رحمہ اللہ و سفیان ثوری و مالک و شافعی کا قول ہے تریذی رحمہ اللہ کے کہ اگر کثیر صحابہ و تابعین و فقہاء کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت مثل مطلقہ کے ہے اور یہی سفیان ثوری و اہل کو فہ کا مذہب ہے اور یہی احمد و اسحاق کا قول ہے اور بعض صحابہ و غیر ہم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے اور اسحاق نے کہا کہ یہ مذہب بھی قوی ہے و انکان النشوز من قبلہ لیکرہ لہ ان باخذ منہا عوضا۔ اور اگر کثرت شوہر گنجانے سے ہو تو شوہر کو مکروہ ہے کہ زوجہ سے عین کے فتیٰ یعنی زوجہ سے مال لینا مکروہ ہے بلکہ بدیہی طلاق ویدر۔ لقولہ لہا لے وان اردتم استبدال زوجکم فلا یجوز علیکم ان تاتوا بآثار ما تاتوا فیہ من قبلہ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اگر تم ایک زوجہ کی بجائے دوسری زوجہ بدلنا چاہو مگر اس کے لئے ایک زوجہ کو ڈھیر بھر دیا ہے تو اس میں کچھ بدیہی۔ ولا تہادوا فیہ بالاسکینہ۔ فلا یزید فی وحشتہا باخذ الممال۔ اور اس وجہ سے نہ لیسے کہ اپنے زوجہ کو بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی دلائی تو اس کی پریشانی پر مال لیکر زیادہ کرے۔ وان کان النشوز منہا کرہا لہ ان یاخذہا اکثر مما احتلایا۔ اور اگر کثیر شوہر کی طرف سے ہو تو طلاق ایسا ہے کہ وہ تمام شوہر کے واسطے مکروہ چاہئے ہیں کہ زوجہ سے اس سے زیادہ سے جو دیا ہے۔ یعنی مقدار ہر سے زیادہ نہ لے۔ و فی رد المحتار الجائز فی طلاق الفصل فی الطلاق ما لکنا بدلا۔ اور جانے صغیر کی روایت ہے کہ عورت بڑھتی ہے یا بھی جائز ہے کہ عین اس آیت کے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے۔ یعنی قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما افترتا بہ۔ کہ یہ کہ عین مطلقہ کی اجازت دی خواہ ہر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ و وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی امرأۃ تا بہت بن قیس بن شماس اما انہ یأخذونہ فلا و قد کان النشوز منہا۔ اور دوسری روایت ہے کہ عورت اس طلاق کے بعد کہ عین اس حدیث کو اور اس حدیث کے روایت سے مرسل روایت کیا اور طلاق نے ابو الیریر سے مرسل روایت کیا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں تھے قیس کی زوجہ سے کہہ کر آیا تو اس کو اس کا باغ واپس کر لی تو اس نے عرض کیا کہ جی ہاں اور اس پر زیادہ بھی تباہی فرمایا کہ کثرت زیادتی نہیں لکارت اس کا باغ واپس دے سہارے نزدیک حدیث مرسل مجتہد ہوتی ہے اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کی جس کے آخر میں مذکور ہے کہ آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ اپنا باغ واپس لے اور زیادتی مت لے و رواہ احمد اور یسئلہ علامہ سے صحابہ و تابعین انہم یمنون انہ فی فی تو اچھا خبری الزان نے ہر سے اسے عبد اللہ بن محمد بن عقیل سے روایت کی کہ بیع فیتہ ہو ذین عفرانہ مجھے بیان کیا کہ ابن سنان نے اپنے شوہر سے ہر ایسی چیز بیکہ چکی مین مالک بنی خلع لیا پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پہنچا اور آپ نے اس کی اجازت دی اور میرے شوہر کو فرمایا کہ اس کے سر کا وابت اور اس سے کم نہ لے لے اور عبد الزان نے ہر سے اسے لیسہ سے اسے سلم بن عقیبہ سے اسے حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے زیادہ نہ لیسے اور یہی طلاق کا قول ہے مترجم کے نزدیک۔ اور یہی یہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کو ہر سے زیادتی برخلع کھڑا نہجایے لیکن اگر زیادتی پر قرار دیا ہو کہ طلاق دی تو باقی عورت کے ذمہ لازم ہوتی ہے ہر کو کہ وہ زیادتی کو واپس کر دے واللہ تعالیٰ اعلم و لا یجوز الزیادۃ جاز فی القصار۔ اور اگر شوہر نے ہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں جائز عفت کیونکہ جب مرد نے اس کا مالی پر اس کو طلاق دی تو عورت کے ذمہ ہر سے اس کا ہوا تو لا محالہ قاضی ہی حکم دے گا۔ و کہ مالک اذا اخذوا النشوز منہا۔

اور اسی طرح جس حالت میں شوہر کی طرف سے سرکشی ہو تو بھی حکم قضا میں اسکو زیادتی لینا جائز ہے۔ لان مقتضی اتنا و تاشیہ
 الجواز حکما والا باحد و قدر ترک العمل فی حق الا باحد لمعارض فبقی معمول فی الیاقی۔ اسولے کہ جو آیت ہے جس سے
 کی وہ دو باتوں کو مقتضی ہے ایک تو حکم جائز ہوتا اور دوسرے مصلح ہوتا اور حال یہ کہ معارضہ کی وجہ سے اجابت کے حق میں
 عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہا۔ اسکی تفسیر یہ ہو کہ قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فی افتراء بہ۔ اس سے
 حکم ہے کہ زیادتی لینا حکم قضا میں جائز ہے اور گناہ نہونے سے یہ نکلتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بیگناہ کی دوسری
 آیت قولہ تعالیٰ فلا تاخذوا منہ شیئا سے یہ نکلتا ہے کہ لینا نہیں جائز ہے تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے ناجائز
 حکم تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا۔ وان طلقھا علی مال فقبلت قلع الطلاق ولزہما المال۔ اور اگر شوہر نے
 اسکو مال پر طلاق دی پس اسے قبول کر لی تو طلاق پُر گئی اور عورت کے ذریعہ مال لازم ہوا۔ مثلاً کہ اسکا بھوکا بھوسہ یا زخم
 کے یا ہزار درم پر طلاق ہو پس زوجہ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو واقع ہو جائیگی اور مال لازم ہوگا۔ لان الزوج یستبدل طلاق
 بتبخیرو لاو تعاقبا وقد علقہ بقبولہا۔ کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اور یہاں اسے
 طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہے۔ لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے لہذا اسکا قبول کرنا شرط ہے پس
 اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہو۔ والہذا طلاق علیک الاموال لولا تہاسر علی نفسہا۔ اور عورت کو اپنے ذمہ
 مال لازم لینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہے۔ وعلک النکاح عما یخیر الا علیما خض عتہ وان لم یکن الا
 کا نقصان۔ اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اسکا عوض لینا جائز ہے اگرچہ وہ مال نہ ہو جیسے قصاص۔ قصاص اگرچہ مال
 نہیں ہے مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہے کہ قصاص چھوڑ کر اسے عرض مال دے۔ جیسے قاتل منظر کر کے
 اسے بیچ کر بیان عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے پاس لیا تو جائز ہے اور طلاق واقع ہو جائیگی۔ وکان الطلاق بائنا
 اور یہ طلاق بائنا ہوگی۔ لہذا بیٹا۔ دلیل اس کے کہ جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی عورت تو جیسی مال اپنے ذمہ لیتی ہے کہ اسکی ذات مختار
 ہو جائے اور یہ جب بھی ہوگا کہ طلاق بائنا ہو۔ ولانہ معاوضۃ المال بالنفس وقد ملک الزوج احد الجہین فملک
 ہی الآخر و هو انفس تحتھا لیسوا واثق۔ اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ ذات کا معاوضہ ہے اور حال یہ ہے کہ دونوں
 جہ بن سے شوہر ایک کا ملک ہو یعنی مال کا تو عورت دوسرے جہ کی مالک ہوگی اور وہ اسکی ذات ہے تاکہ دونوں میں برابر
 ٹھیک ہو۔ قال وان بطل العوض فی النکاح مثل ان یخالیع المسلم علی خمر او خنزیر او مینہ فلا یصح للزوج والمفکرۃ
 بائنا وان بطل العوض فی الطلاق کان رجعیاً۔ قدوری نے بطل فرق طلع و طلاق کے بیان فرمایا کہ اگر طلع بن ہو
 بطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر طلع کیا تو شوہر کے لیے کچھ عوض نہوگا اور یہ حیالی بائنا ہوگی کہ
 اگر طلع میں عوض باطل ہوا تو طلاق رجعی ہوگی۔ مثلاً زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھکو ایک من شراب پر طلع دیا اور زوجہ
 نے قبول کیا تو طلاق بائنا واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہوگی اور اگر کہا کہ میں نے تجھے ایک من شراب پر طلاق
 دی اور عورت نے قبول کیا تو شراب کا عوض باطل ہے لیکن طلاق رجعی ہوئی حتیٰ کہ چاہے مروج کرے پس طلاق دو صورتوں میں
 واقع ہوئی اور عوض و طلع صورتوں میں باطل ہے لیکن طلع کی صورت میں طلاق بائنا ہے اور دوسری صورت میں رجعی ہے۔ فوقع
 الطلاق فی الوجہین للتعاقب بالقبول۔ پس دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہونا اسوجہ سے ہوا کہ وہ عورت کے قبول
 کرنے پر موقوف ہے۔ پس جب عورت نے قبول کی دفع ہو گئی۔ وافتراقھا فی الحکم لائنا لہا بطل العوض کان الطلاق
 فی الاول لفظ الخلع و ہو کائنۃ و فی الثانی الصیغ و ہو یقیم الرجعة اور دونوں طلاقوں کا حکم بن مختلف ہونا ایک
 بائنا اور دوسری رجعی ہے اسوجہ سے ہوا کہ جب عوض باطل ٹھہر تو پہلی صورت میں طلع کرنے والا لفظ طلع ہے اور یہ کہنا یہ کہ

مثل کتابات کے اس سے بائند طلاق ہوئی اور دوسری صورت میں عمل کرنے والا صحیح لفظ طلاق ہو اور صحیح طلاق کے کچھ رجعت لگی ہوئی ہو۔ واما لم یجب للزوج شئ علیہا لانہما سمعت الایقنوا حتی تعیر غارۃ لہ۔ اور رہا شوہر کے واسطے عورت پر کچھ واجب نہوا تو اسوجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہیں کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے۔ ولانہ لا وجہ اسے ایجاب المستحی للاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعوم الا التزام۔ اور اسوجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اسکو واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ شوہر مسلمان ہو وہ شراب وغیرہ مالک نہیں ہو سکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سوائے دوسری چیز کے لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ عورت نے اسکو اپنے ذمہ قبول نہیں کیا۔ تو معلوم ہوا کہ شراب یا سویرا مرد پر لازم نہیں آویں اور دوسری چیز بھی لازم نہیں ہوگی لہذا شوہر کے لیے کچھ لازم نہیں ہوا۔ بخلاف ما اذا خلع علی اخل بعینہ قطعہ انہ خیر لہا سمیت مالا فصار مخرورا۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کسی عین مثلی سرکہ پر اسکو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب ہو تو اس صورت میں اسے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہو گیا۔ و بخلاف ما اذا کاتب ادا عقی علی خیر حیث یجب قیمتہ البعد لان ملک المولیٰ فیہ مقوم وما رضی بزوج الہ حیوانا۔ اور بخلاف اس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ غلام کے مالک کی ملک قیمت سے موجود ہو اور مالک اس ملک کو قیمت زائل کرنے پر رضی نہیں ہوا۔ تو جو کچھ قیمت اس غلام کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑیگی پس غلام کے مالک میں اور زوجہ کے مالک میں یہ فرق ہو کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمت مال تھا۔ واما ملک البیوع فی حالۃ الخرج غیر مقوم علی ما مذکر۔ اور رہی عورت کی بیع تو وہ طلاق سے خلع ہونے کی حالت میں کچھ قیمتی مال نہیں چنانچہ ہم ذکر کریں گے۔ و بخلاف الخراج لان البیوع فی حالۃ الخول مقوم۔ اور بخلاف شراب پر نکاح کرنے کے لیے ہاں ضرور لازم آتا ہے اسوجہ سے کہ عورت کی بیع شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں قیمتی مال ہوئی ہو۔ والفقہ انہ شریعت علم لیشع تملکہ الابحوض الہا را فشرہ فاما الا۔ فہا طفقہ شریعت فلا حاجۃ الی ایجاب المال اور بحید اسے اندر سے ہے کہ بیع عورت ایک شریعت چیز ہے تو شرع نے اسکا مالک میں لانا بغیر عوض نہیں رکھا تاکہ اسکی شرافت ظاہر ہو اور ہاں اس سے ملک کو باق کرنا تو وہ اپنی ذات میں شریعت ہو پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ قال وما جازان یكون ہما بازان یکون بدلانی الخلع شیخ قدوری نے فرمایا کہ جو چیز ہر ہو سکتی ہو وہ بالاجماع خلع کا عوض ہو سکتی ہے۔ لان یصلح عوضا للمقوم اولی البیوع لیس مقوم۔ اسوجہ سے کہ جو چیز قیمتی بیع کا عوض ہو سکے تو بدیہ جادہ بغیر قیمتی کا عوض ہو سکتی ہے۔ فانما قالت لہ خالعی علی مانی یعنی خالہا وطمہ بین فی بدائی فلا شئ علیہا پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دیے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں ہے پس شوہر نے اسکو خلع دیدیا حالانکہ عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ لانہا لم تشرہ بسمیۃ المال۔ کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام دیا تو شوہر کا نہیں دیا۔ وان قالت خالعی علی مانی یدے ملن مال فخالعہا فلم یکن فی یدہ شئ ردت علیہا ہر ہا۔ اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دیے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں ہے تو شوہر نے اسکو خلع دیدیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت اسکو ہر داپس کرے۔ لانا لہما سمیت مالا لم یکن الزوج راضیا بالزوال الابحوض ولا وجہ الی ایجاب المستحی و قیمتہ للجمالہ ولا الی قیمتہ البیوع یعنی ہر امثل لانہ غیر مقوم حالۃ الخرج فتین ایجاب ما قام بہ علی الزوج دفعا للمضرعہ۔ اسواسطے کہ ہر گاہ عورت نے مال بیان کیا ہے تو شوہر بغیر عوض سے ملک نکاح دور کرنے پر رضی نہیں ہوا پھر عوض میں جو مال جان کیا وہ لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں اور نہ اسکی قیمت لازم ہو سکتی ہے کیونکہ وہ تو بالکل قبول ہے اور عورت کی بیع کی قیمت یعنی مثل لازم کرنے کی بھی صورت نہیں ہے کیونکہ ملک سے نکلنے وقت بیع کی قیمت نہیں ہوتی تو یہی ٹھہرا کہ بیعت میں شوہر کو پڑی ہو وہ واجب کیا جائے

یعنی ہر تاکہ شوہر سے ضرر دور ہو۔ ولو قال خالعتی علی مافی یدی من دراہم او من الدرہم ففعل فلم یکن فی یدہ ما شئ
 فعلیہا ثلثۃ دراہم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چتر پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درم ہو پہل شوہر نے ایسا کیا
 عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درم واجب ہونگے۔ یہ اس وقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لاناہما سمیت الجمع
 و اقلہ ثلاثۃ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنی دراہم اور کتر جمع تین ہیں۔ اس سے کم نہیں ہو سکتے تو یہ تین لازمی ہیں۔
 و کلمۃ من ہنالمصلیہ دون التبعیض لان الکلام یختل۔ اور حرف من اس مقام پر صلہ کے واسطے ہے اور بعض بیان کرنے
 کے لیے نہیں ہے کیونکہ بدوت اس کے کلام میں خلل پیدا ہوا جاتا ہے۔ اور جس کلام میں حرف من نکالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان
 کے لیے ہوتا ہے۔ وان اختلفت علی عیدہا ما ابق علی ہنسا برتہ من ضمانہ لم یشرأ و علیہا التسلیم علیہ ان قدرت و تسلیم
 قیمۃ ان عورت۔ اور اگر زوجہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے
 پاک ہے تو وہ پاک ہوگی اور اگر وہ واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ ہی غلام پسردکے اور اگر عاجز ہو تو اس کی قیمت دیدے۔ لایعقل
 المعاد و ضمتہ فیقتضی سلامۃ العوض و اشتراط البراءۃ عنہ شرط فاسد فی بطل۔ کیونکہ خلع یا بھی معاوضہ کا معاملہ ہے تو
 ہے کہ جو عوض بظہر اسے پسردکے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہو تو وہ باطل ہو جائیگی۔ الا ان الخلع لا یطیل بالشروط
 الفاسدۃ۔ لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطین لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ و علی ہذا التکلیح۔ اور اسی تفصیل سے
 تکلیح کا حکم ہے۔ چنانچہ اگر بھگے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہو تو وہ ضمانت
 سے بری نہ ہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکاح صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آوے تو یہی دے ورنہ اس کی قیمت دے۔ و اذا قالمت
 طالقنی ثلاثا بالث فطلقہا واحدا۔ فعلیہا ثلث الالفت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تو مجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دیکھ
 بس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی۔ لاناہما طلبت الثلاث بالث فھذا طلبت کل
 واحدا ثلاث الالفت۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاقین بعوض ہزار کے مانگیں تو اس نے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی۔
 و ہذا لان حرف الیس التبعیض الا عوض و العوض یتلیم علی المتعوض۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ حرف باعوضون پر
 داخل ہوتی ہے اور عوض اپنے عوض پر تقسیم ہوتا ہے۔ تو ہزار درم تین طلاقون پر تقسیم ہوئے پس ہر طلاق کے عوض ہزار
 کی تہائی پڑی۔ و الطلاق یا بک لوجوب المال۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اس کے عوض مال واجب ہوا ہے۔ وان قالمت
 طلقنی ثلاثا علی الف فطلقہا واحدا۔ ثلاثۃ فلا شئی علیہا عن الی حلیفۃ و یکلیک الرحیۃ و قالہا ہی واحدا۔ بائنہ ثلاث الالفت
 اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے تین طلاق ایک ہزار پر دیدے پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو ابو حلیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر
 کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہو اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق یا بئنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی۔ لان کلمۃ
 علی بمنزلۃ البائی المعاد و ضات حتی ان قولہم حمل ہذا الطعام بدرہم او علی درہم سوا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے
 کہ حرف علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلہ حرف بکے ہوتا ہے حتی کہ لوگوں میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اٹھالے بعوض ایک درم کے
 یا ایک درم پر یہ دونوں یکساں ہیں۔ ولہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالیٰ سادہ ابو حلیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی واسطہ شرط
 کے آتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یا اے اللہ شکر کن یا اللہ شکیا۔ یعنی اے رسول اللہ یہ عورتین تجھے بیعت کریں کہ
 شرط پر کہ شریک نہ بنائیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو۔ پس اس میں حرف علی بمعنی شرط آیا ہے۔ ومن قال لامرأۃ
 انت طالق علی ان تدخل الدار کان شرطا۔ اور جس نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طلاق ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں گھسے تو یہ شرط
 ہے۔ یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو تو طلاق ہے۔ و ہذا لانه الم لازم حقیقۃ و استعیر للشرط لا تیلزم الجواز۔ اور اس کی وجہ یہ
 ہے کہ حرف علی درحقیقت لازم کے لیے آتا ہے اور اس کو شرط کے لیے اس واسطے استعارہ کیا کہ شرط لازم و غیرہ کے ساتھ لازم دونوں درستی

جہا نہیں ہوتی چنانچہ جب شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائیگی۔ واذکان لاشرط فالمشروط لا یتوزع علی اجزاء بشرط
بخلات الباء لانه للعوض علی ماہر۔ اور جب کلمہ علی شرط کے واسطے پڑے تو جس چیز کی شرط ہو وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی
یعنی ہزار درم تین ملا تو تین پر تقسیم نہ ہوئے بخلات حوت بائے کہ وہ تو عوض کے لیے ہوا کرتی تو جیسا کہ گذشتہ اور عوض اپنے عوض
پر تقسیم ہوتا ہے۔ واذالم یجب المال کان مبنیاً فوقع الطلاق ویملک الرجعة۔ اور جب مال واجب نہ ہو تو یہ طلاق شوہر
کی طرف سے ابتدائی ہوگئی نہیں طلاق پڑ جائیگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا۔ ولو قال الزوج طلاقاً فکالتشا بالعت او
علی الف فطلعت نفقہا واحده لم یفسخ شئ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار سے
یا ہزار پر دیدے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ الا ان الزوج یارضی بالبیعۃ لایسئل الا ان
کما یختلف قولہما طلاقاً فکالتشا بالعت لانہما لمارضیت بالبیعۃ فکالت کانت لبعضہما رضی۔ اسوجہ سے کہ شوہر اگر کلمہ
کہنے پر رضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درم ملین بخلات اسکے جیب عورت نے درخواست کی کہ توبہ مجھے
تین طلاقیں بعوض ہزار درم کے دیدے تو ایک واقع ہوئی تو کیونکہ عورت جب ہزار درم کی عوض بائہ نہ ہونے پر رضی ہوئی تو
ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بائہ ہونے میں بدرجہ اولیٰ رضا مند ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درم مال ہو تو
ہزار کے جزو بر رضامندی ظاہر نہ ہوگی اور عورت کا مقصود بائہ ہونا تو حقیقتہً مکمل مال پر حاصل ہوا اسکی عین خوشی ہے۔ ولو قال
انت طالق علی الف فطلعت طلقاً وعلیہا الالف وھو کقولہ انت طالق یا لعت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار
درم پر طلاق کر پس عورت نے قبول کیا تو طلاق ہو جائیگی اور اُس پر ہزار درم لازم ہونگے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار
کے طلاق کر۔ ولا بد من القبول فی الوجدان لان معنی قولہ یا لعت بعوض الف یجب لی علیک ومعنی قولہ علی الف
علی شرط الف یقول لی علیک والعوض لا یجب بدولت قبولہ والمعلق بالشرط لا یتزل قبل وجودہ والطلاق
بائن لما قلنا۔ اور خواہ ہزار پر سکے یا ہزار کے عوض کے دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضروری ہے کیونکہ بعوض ہزار کے سکے
یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے پیچھے واجب ہونگے اور ہزار پر کہنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے پیچھے لازم ہونگے
اور عوض بغیر قبول کے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرط ہے جوہر جیسے لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے اور واضح ہو کہ یہ طلاق بھی
بائہ ہوگی اور اس دلیل کے جسکو ہم بیان کر چکے۔ یعنی یہ طلاق معاہدہ یا مال لازم ہو کہ پڑی تو بائہ ہوگی تاکہ مرد کو مال
اور عورت کو اسکی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو۔ ولو قال لامرأۃ انت طالق وعلیک الف فطلعت او قال
لعیدہ انت حر وعلیک الف فقبل عتق العید وطلعت المراقۃ ولا شئ علیہما عند الیٰ حنفیہ۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ
کہا کہ تو طلاق کر اور پیچھے ہزار درم ہیں اُس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہو اور پیچھے ہزار درم ہیں تو غلام
نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طلاق ہوئی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ فلما اذالم
یقیل۔ اور اس طرح اگر دونوں نے قبول کیا ف یعنی عورت طلاق اور غلام آزاد ہو جائیگا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب
نہو تھا تو قبول کرنے میں بدرجہ اول واجب نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال علی کل واحد منہما الالف اذا قبل
واذالم یقبل لا یقع الطلاق والساق۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درم لازم ہونگے جبکہ اُس نے
قبول کر لیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق ہوگی اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ لکن ہذا الکلام لیس یستعمل للمعاوضۃ فان قولہم حمل
ہذا المتناع واک ودرہم نہ ہو تو قیام بدرجہ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام معاہدہ میں نہ ہوتا ہے کہ یہ آتا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو
اس سبب سے کہ کلمہ طلاق کے واسطے ایک درم ہی ہوتا ہے اس قول کے ہر کہ تو اسکو اٹھا لیجی بعوض ایک درم کے۔ ولہذا جملة
تاسرہ شرط بائہ لایدر لایدر الاصل فیہا الاستقلال ولا دلالة لان الطلاق والمعاوضۃ شیطان عن المال

بخلات البیوع والاعارة لا تنحل الا بوجہ ان دوہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھ پر ہزار درہم کننا پورا جملہ ہی خودہ اپنے سابق کلام سے نہیں باندھا جائیگا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اس واسطے کہ پورے جملہ میں اصل یہ ہو کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس واسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بغیر مال کے بھی ہوا کرتے ہیں بخلات بیع کے اور گراہیہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں اپنے جلتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لینے کہ تجھ پر طلاق ہو اس حالت میں کہ تجھ پر ہزار درہم ہیں یا تو آزاد ہو درہم تجھ پر ہزار درہم ہیں مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال ٹھہرانا بغیر دلیل ہے لہذا طلاق وعتاق واقع ہونے کے بعد اپنے دونوں پر ہزار درہم رکھے حالانکہ اسے رکھنے سے اپنے لازم ہو جائیگا اگرچہ وہ قبول کر لیں۔ ولو قال انت طالق علی اللہ علی انک بالخیار وعلی انک بالخیار ثلثہ ایام فقبالت فانخیار باطل اذا کان للزوج وهو جائز اذا کان للیمۃ۔ اور اگر کسی نے کہا کہ تو طلاق ہزار درہم پر اس شرط پر کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا پس اگر چہ خیار شوہر نے اپنے لیے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طلاق ہو جائیگی۔ اور اگر یہ خیار عورت کے واسطے ہو جائے تو۔ قال ابو یوسف الخیار فی الثلث لطل و ان لم تزد طاعت ولا جہا الا لعت و ہذا عند ابی حنیفہ و یقول الخیار باطل فی الوتہین و الاطلاق واقع و علیہما الفت درہم پھر اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر آٹھ روز نہ کیا تو وہ طلاق ہوئی اور اس پر ہزار درہم لازم ہوئے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں پر خیار باطل ہے تو ہر دو کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق ٹھہری اور عورت پر ہزار درہم لازم ہیں۔ لان الخیار للزوج و لا لیمۃ لا لیس من اللعنۃ و المستعرات لا یحلان الفسخ من الخیار لیس لانہ فی جائزہ من ومن جائزہ شطر۔ کیونکہ خیار مرد بعد منقذ ہونے کے معاملہ تو مرد نے اپنے لیے ہونا ہے اور اس واسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منقذ ہو اور یہاں شوہر کا کننا اور عورت کا قبول دونوں طرف سے دونوں طرف اس قابل نہیں کہ ٹھہری کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع یا قسم ہو اور مرد کو اختیار ہے قبول کرنا شرط ہے۔ اور یہ کہ قابل فسخ نہیں ہے۔ ولای حنیفہ مخرج ان الخلع فی جائزہ منقولہ البیوع حتی یصح رجوعہا ولا یتوقف علی ما وراہا لجلس فیس شرط الخیار فیہ اما فی جائزہ من حتی لا یصح رجوعہ یا یتوقف علی ما وراہا لجلس ولا خیار وجاہب البیوع فی البیوع و الا فی الخیار۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کو رجوع کا خلع لینا بمنزلہ چیز مملو لینے کے ہے حتی کہ عورت کا در خواست خلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد اس کا رجوع نہیں ہوتا۔ اور خلع میں خیال شرط کرنا صحیح ہوا اور ہر شوہر کی جانب تو خلع قسم ہی حتی کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوا اور یہاں پر بتو توقف ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہر دو ہی عتاق تیرے ہوا ہے ہوتا ہے۔ توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر خلع دیا تو گویا یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم رہا قبول کر تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اس میں شوہر جا کر ٹھہرے طور پر اپنے اس لیے کسی وقت تک خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتی کہ اگر عورت بعد اس مجلس کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہو گئی۔ طلاق شرط لیکن عورت کا اس کو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بونہ ہزار کے زینا ہوا تو اس کے حق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اسے ہزار درہم اور اپنی بضع بائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہوئے چنانچہ اگر اس مجلس سے آٹھ ٹھہری ہوئی تو مرد کا انجام باطل ہو گیا اور بیع میں خیار جائز ہے بیعہ مشتری جا کر لیتا ہے اس طرح عورت کو بھی تین روزہ جا کر کرنا جائز ہے اور سیلہ اگر غلام ہے اسے خیار ہے اور اس سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روزہ خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہو بشرطیکہ مجھے تین روزہ خیار کا خیار باطل ہے اور اگر کہا کہ بشرطیکہ مجھے تین روزہ خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب سے ہے عتق مالی میں غلام کی جانب ہے۔ ومن قال لامرأۃ طالق کسب اس علی الفت درہم فلم یقبل فقہاء۔ فانما یقبل

ال غیرہ۔ امام محمدی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک خلع و مبارات ایک معاوضہ ہے اور جملہ معاوضات میں اسی امر کا اعتبار ہوتا ہے جو شرط کر لیا جائے اور ان کے سوا سب معتبر نہیں ہوتے۔ تو جس حق کا ساقط ہونا شرط نہ کیا ہو وہ ساقط ہوگا۔ ولای علی یوسف ۷۰
 ان المباراتہ مقادیر من الیاریۃ فمقتضیہا من الجائزین واثۃ مطلق قیارتاہ بحقوق النکاح لذلک لایزالہ الفرض
 الخلع فمقتضیہ الاخلع وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرر ورة الی الاخلع الاحکام۔ اور ابو یوسف کی دلیل
 یہ ہے کہ مبارات کے معنی یہ ہیں کہ بری ہونا جائزین سے ہو تو یہ یقینی ہے کہ شوہر حق زوجہ سے اور زوجہ حق شوہر سے بری ہو جائے
 لیکن حق مطلق تھا جسے اس کو حقوق نکاح سے مقید کیا بدیل انکی غرض کے اور یہ خلع تو وہ بالکل الگ ہو جانے کو یقینی ہے اور
 یہ بات نکاح ٹوٹنے سے حاصل ہوگی تو دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی۔ ولای علی خلیفہ ۷۱ ان الخلع ینتفی
 من انفصل ومنہ خلع النعل وخلع النعل وینقطع الخلع کا المبارۃ فیصل باطلا تھا فی النکاح وادھامہ وحقوقہ۔ اور امام
 ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنی سے جدا کرنا نکلتا ہے جسے خلع النعل کے معنی جوتے پازن سے الگ کرنا اور خلع النعل کے
 معنی نام سے الگ ہونا اور وہ مطلق ہے جسے مبارات تو نکاح اور اس کے احکام اور اس کے حقوق میں خلع و مبارات کی الطلاق پر عمل
 کیا جائیگا۔ یعنی مطلقا ہر ایک حق و تکم نکاح سے خلع و بریت ہو جائیگی۔ ومن خلع ابنتہ وہی صغیرۃ کا الیہ الخلع
 علیہا۔ اور جس شخص نے اپنی دختر کا خلع بغرض دختر کے مال کے کر لیا حالانکہ دختر صغیرہ ہے تو یہ معاملہ دختر پر جائز ہوگا۔ فلیست
 لکہ خلع کا مال باپ اپنے پاس سے ادا کرے۔ لانه لا یطرق لہا فیہ اذ البیعت فی حالۃ الخرج غیر مقوم والہیہل مقوم بخلاف
 النکاح لان البیعت مقوم عند الذحل ولہذا البیعت خلع البیعت من الثالث وخلع المریض بہر اشل من جمیع
 الدال داذا لم یجر لایسقط المہر ولا یستحق مالہا۔ اسوجہ سے کہ خلع لینے میں دختر صغیرہ کے واسطے کوئی بہتری نہیں ہے اسوجہ سے
 کہ نکاح سے نکلتی حالت میں عورت کی بیعت کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی اور خلع کا جو عوض دیا گیا وہ قیمتی مال ہے جو خلاف نکاح کے
 لینے باپ کا اپنی دختر صغیرہ کو کسی کے نکاح میں دینا جائز ہے اسوجہ سے کہ ملک نکاح میں جاتے وقت عورت کی بیعت ایک قیمتی مال
 ہوتی ہے اور اسوجہ سے کہ عورت نے ایسے مرض میں خلع لیا جس میں وہ مرگئی تو اسکا خلع اس کے تہائی ترکہ
 سے معتبر ہوگا اور اگر کسی ایسے مرض نے نکاح کیا جو اسی مرض میں مر گیا تو مہر اشل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہے
 کہ جو بے سلام ہوگا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہیں ہے تو دختر کا ہر ساقط ہوگا اور شوہر کے مال کا ساقط ہوگا۔ فلیست الطلاق فی
 ردائہ وفی روایۃ لا یقع والاول اصح لانه تعلیق بشرط قبولہ فیعتبر بالتعلیق بسائر الشرط۔ اور واضح ہے کہ باپ کے اپنے
 دختر کے اس طرح خلع لینے میں ایک روایت میں طلاق واقع ہوگی اور دوسری میں نہیں اور ردائہ اول اصح ہے کہ شوہر کا طلاق دینا زوجہ کے باپ
 کے قبول کرنے پر بشرط اتفاق اسکا قیاس دیگر شرطات پر ہوگا۔ یعنی جیسے ہر شرط اپنی شرط پائے جانے پر واقع ہوتی ہے اور اگر
 شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر باپ قبول کرے تو میں نے طلاق دی حالانکہ باپ نے قبول کر لیا تو
 طلاق واقع ہوگئی صدر شہید و شیخ عتابی نے شرح جامع صغیر میں اسی کو اصح لکھا ہے۔ وان حالہما علی الف علی
 خاص من فاخلع واقع والالف علی الایہ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ہزار درم پر اس شرط سے خلع دیا کہ زوجہ کا باپ اس مال کا
 خاص ہو تو خلع واقع ہو جائیگا اور باپ پر ہزار درم لازم ہونگے۔ لان اشتراط بدل الخلع علی الابن صحیح فلی الایہ
 والایہ شرط ہر مال نہ کم نہ غل جیسے ولایۃ الایہ کیونکہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر بشرط لگانا صحیح نہیں
 اول صحیح ہے اور عورت کا ہر ساقط ہوگا کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہوتی۔ فلیست خلع صغیرہ اگر شوہر زوجہ کے ہوا اسے شوہر
 نے شوہر سے کہا کہ تو اگر اپنی زوجہ کو خلع دے دے تو ہزار درم خلع کا عوض مجھے دیں شوہر نے اس شرط پر خلع دیا تو خلع صحیح ہے جو خلع کا
 عوض خلع ایک اجنبی شخص پر ہو کر نہیں اگر نہ جو کہ باپ نے عوض خلع اپنے شوہر کا تو بدرجہ اولیٰ صحیح ہے اور باپ کا جو عوض دینا جائز

یہاں پر امام محمدی کی روایت ہے کہ اگر شوہر نے اپنے شوہر کو خلع دیا تو خلع صحیح ہے بشرط لگانا صحیح ہے اور اگر شوہر نے اپنے شوہر کو خلع دیا تو خلع صحیح ہے بشرط لگانا صحیح ہے اور اگر شوہر نے اپنے شوہر کو خلع دیا تو خلع صحیح ہے بشرط لگانا صحیح ہے

چونکہ بیٹھ سواری کی چیز اور زور و جبر اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام اور
 پس تشبیہ دینا ظہار میں رکن ہے، حتیٰ کہ اگر تشبیہ ہو جیسے زوجہ کہنے کہ تو میری ماں ہے تو ہر چیز یہ لفظ غش ہے اگر ظہار نہیں ہو گا
 حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا بھوپتی نسب یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظہار ہے
 خواہ نیت ہو یا نہ ہو اسطرح زوجہ کے کسی عفو کو محرمہ کے کسی عفو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عفو ایسا ہو جسکے ساتھ تمام بدن کی
 تفسیر کرنا جائز ہے یا جزو شایع ہو جیسا کہ طلاق میں مذکور ہوا یا بھی ظہار اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو تو کافر کا ظہار صحیح نہیں اور
 شرط ہے کہ عورت مذکورہ ہو تو اپنی یا رضاعی یا ام ولد سے ظہار نہ کرے اور شرط یہ ہے کہ شوہر کو تمام تصرفات کی لیاقت ہو یعنی عامل بلوغ ہو
 لہذا بالاجل طفل کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار مستحق ہو تو مکمل یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جب تک کفارہ نہ دے۔ یہ عورت
 سے وطی کرنا ایسی بات جس سے وطی تک نوبت پہنچ جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ **وَأَقَالُ الرَّوْلَ لَا مَرَاتَةَ**
أَنْتَ عَلَى كَظْمِ مَرَاتَةِ نَقْدِ تَرْتَمِ عَلَيْهِ لَإِخْلَافِ لَهْ وَطَيْهَا وَلَا اسْمَ وَلَا تَقْبِيلًا حَتَّى يَكْفُرَ عَنْ ظَهَارِهِ۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ
 سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی بیٹھ کے مانند ہے تو یہ عورت اس پر حرام ہو گئی تو اس کے ساتھ اسکو وطی کرنا یا اسکو ساس کرنا یا اسکو بوسہ کرنا
 حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ **لَقَوْلِهِ تَقَالُ**۔ والذین یظاہرون من نسائکم ثم یعودون لما قالوا فتقریب
 رقبۃ من قبل ان یتیمسوا فکم تر غفلون یہ والذین یظاہرون من نسائکم ثم یعودون لما قالوا فتقریب
 فمن لم یستطع فاطعام شتمین مکینا۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے بھڑائی کام کی طرح
 جھکتے ہیں جبکو شتم سے کہا تو گنہگار فرض ہے کہ ایک مرد آلا دیکھ باہمی ساس سے پہلے یہ ایسی بات ہے جو جسکی تم نصیحت کیے جاوے ہو اور ان کو
 تو جو تم کہتے ہو اس سے خوب آگاہ ہے پھر جیسے مرد نہ بایا تو اس پر دو ماہ کے بے درپے روزے واجب ہیں باہمی ساس سے پہلے پھر جبکہ
 یہ طلاق خود اس پر سنا سکے کہ کو کفارہ کفارہ تا فرض اور **ف**۔ اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المؤمنین عائشہ
 رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خواتین نے اعلیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ میں
 اپنے شوہر کے پیچھے اپنا شباب کھو گیا جب میں بڑھی ہوئی تو اب اس نے مجھے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں
 حضرت ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہٹی نہ تھی کہ جبریل علیہ السلام آیا تو لیکر نازل ہوئے۔ **فَدَمَعْنَا قَوْلَ النِّسَاءِ**
نَحْنُ دَلَّكَ فِي زَوْجَاهُ تَشْتَكِي اسے اللہ الایہ۔ ع۔ والظہار کان طلاقاً فی الجاہلیۃ فقرر الشَّعْءُ اصلہ وقل حکم الی
 تحریم وقت الکفارۃ غیر منزل للکناح۔ اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کرنا طلاق ہوتی تھی پس شرع نے اسکی اصلیت برقرار
 رکھی اور اسکا حکم بدل کر حرام کر دینا کفارہ کے وقت تک رکھا درحالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے **ف**۔ یعنی ظہار کو قائم رکھا
 لیکن زمانہ جاہلیت میں ظہار کرنا طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا
 لہذا اس قول غش کا کفارہ دینا تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ **وَمَا لَانِ جَنَاحَ لَکُمْ مَنَکَرُ الْمَنْ الْقَوْلِ وَزَوْرَافِیَا**
الْمَجَازَۃِ عَلَیْہَا بَاکِحَ مَرَّتَ۔ اور ایسا حکم اسوجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک عزم تو اسی جہت سے ہوا کہ یہ قول ایک غش و جھوٹا زور تھا
 کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کیے جانے سے نہ زور دیا جاسکے۔ **ف**۔ کیونکہ درحقیقت یہ عورت اسکی ماں کے بیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ
 مرد و عورت کا ملاکہ پہلا وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اسے مجھوٹ کہا اور ان سے تشبیہ دینے میں غش گفتگو کی پس حرام کو کوئی پہنچا کہ
 وہ کفارہ دے۔ **وَارْتَضَا عَمَّا یَاکْفُرَ مَرَّتَ۔** اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ **فَمَطِی** اذ احرم حرم مرد و عظیم
 کیسے البقیع فیہ کما فی الاحرام بخلاف الحائض و العاصم۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ
 حرم ہوا جو وطی کی جانب پہنچتی ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے ذریعہ سے وطی میں مبتلا نہ ہو جاسکے جیسے احرام میں ہے بر خلاف
 حائضہ کے اور زور دار کے۔ **ف**۔ چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اسکا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے صائم کو جائز ہے سوا سے فرج

داخل کئے کہ یہ حرام ہو اور احرام میں فوج کا دخول حرام اور بوسہ و مساس وغیرہ جن سے دلی میں بڑ جانے کا خوف ہوتا ہے یہ بھی حرام ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے دلی میں مبتلا نہ ہو جاوے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک صاف موجود ہے اگر بوسہ وغیرہ سے قوت نہ کہ دلی میں مبتلا ہو جاوے۔ لہذا جیسے دلی حرام ہے اسی چیزیں جو دلی کی طرف پہنچاتی ہیں وہ بھی حرام ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ ظہار میں کفارہ۔ یہ پہلے دلی کی طرح وہ چیزیں بھی حرام ہیں جو دلی تک نہایت پہنچاتی ہیں۔ اور عاتقہ کا بوسہ و مساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ کا بوسہ لینا و مساس کرنا جائز ہے۔ لہذا نہ یکسر وہ دھما فلو حرم الدواعی یفنی الی الحجج ولا کذا لک الظہار والاحرام۔ کیونکہ حیض اور روزہ کا دھوا بار ہوتا ہے پس اگر بوسہ و مساس وغیرہ دلی تک پہنچانے والی چیزیں جن حرام کی گئیں ہوں تو کتب میں ایک نہایت پہنچ جائے اور ظہار و احرام کا یہ حال نہیں ہے۔ یعنی انکا وقوع کبھی کبھی شاذ و نادر ہوتا ہے۔ فان دلیہا قبیل ان کیفر استغفر اللہ ولا شئی علیہ غیر الکفارۃ الا دلیہا وحقی کیفر لقولہ علیہ السلام للذی والحق فی المارۃ قبل الکفارۃ استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر۔ پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے دلی کرے تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے اور سوائے پہلے کفارہ کے اُسپر کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی اور چاہیے کہ پھر دلی کرے جب تک کفارہ نہ دے کیونکہ جس شخص نے ظہار میں قبل کفارہ کے دلی کر لیا تو اُسکو کثرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر اور پھر ایسا کرنا یہاں تک کہ کفارہ دیدے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم مذکور نہیں ہے اور اسی پر جو زہد کا عمل ہے۔ ولو کان شئی آخر و اجبا لیمینہ علیہ السلام۔ اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو کثرت صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اُسکو بیان فرماتے۔ قال و ہذا للفظ لا یكون الا ظہار الا نہ صرح فیہ۔ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا کہندے ہیں تو مجھ میری ماں کی بیٹھ کے مانند ہے یہ صرف ظہار ہی ہو گا کیونکہ یہ ظہار کے معنی صریح ہے۔ ولو فی یہ المطلاق لا ینحی اور اگر اُس نے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے۔ لہذا منسوخ فلا یتکون من الاشیاء یہ۔ کیونکہ اسکا طلاق ہوتا ہے تو اُسکو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہو گا۔ یعنی شہر نے اس لفظ کو ظہار کے معنی میں موقوف کیا ہے تو اسکو طلاق کے معنی میں لینا شرع کا بدلنا ظہار اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہیں ہے اور وضع ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے باپ یا چچا کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ و تمثیل کے موافق یہ ظہار ہو گا۔ و اذا قال انت علی کبطن امی او کفخذ یا او کفر جافو مطاہر۔ اور اگر زوجہ سے کہا تو مجھ پر میری ماں کے شکم یا ران یا فوج کے ہر ذرہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائیگا۔ لان الظہار لیس بالاشبیہ لکلمۃ لظہار و ہذا المعنی تحقیق فی عضو لا یجوز النظر الیہ۔ کیونکہ ظہار تو ہر نام ہے کہ حلال زوجہ کو اپنی عورت کے ساتھ تشبیہ سے بجا ہے و انھی حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو میں ہو جائیگی جسکو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ و کذا ان شہرہا من لایحل النظر الیہا علی التامین من محارمہ مثل اختہ او عمتہ او اسہ من الرضاۃ۔ اور اس طرح ظہار ہو جائیگا اگر زوجہ کو اپنے محارم میں سے ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اُسکو شہوت سے دیکھنا دلی حرام ہے جیسے اپنی بہن یا بھوپھی یا رضاعی ماں۔ فان باؤد شہوت کی بہن غرض کہ جو عورتیں رضاعت سے مثل نسب کے دلی حرام ہو جاتی ہیں۔ لہذا انت فی التحکیم اللہ علیہ کالام۔ کیونکہ یہ عورتیں ان کی طرح دلی حرام ہیں۔ و کذا لک اذا قال را سک علی لہرامی او فرجک او وہجک او رقتک او نصفک او شکک۔ اور اس طرح اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھ پر میری ماں کی بیٹھ کے یا تیری فوج یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیرا بدن یا تیرا ہاتھ یا تیرا دل میری ماں کی بیٹھ کے ہے تو یہ ظہار ہے۔ لہذا یہ تشبیہ ہر ماں میں جمع البدن وقت الحکم فی انسان ہے۔ یعنی کہ بابتناہ فی المطلاق۔ کیونکہ یہ اعضا ایسے ہیں کہ اپنے تمام بدن میں بولا جاتا ہے اور نصف وغیرہ جزو بدن میں پہلے حکم اس جزو میں ثابت ہو کہ تمام بدن میں ثابت ہو جائے جو یہ کہ ہم طلاق میں بیان کر چکے۔ و لو قال انت علی مثل امی او کافتی یرجع الی النیت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کے مثل یا میری ماں کے مانند ہے تو اسکی نیت کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ لیکن

کہ تاکہ اسکا حکم ظاہر ہو۔ یعنی جیسی نیت بیان کرے وہی حکم ہوگا۔ فان قال اردت الکراۃ فهو کما قال
 پس اگر اسنے کہا کہ میں نے کراۃ مراد لی تھی تو اسنے کہنے کے موافق ہوگا۔ یعنی اسنے کہا کہ جیسے میں اپنی مان کو منکر کیا
 مجھتا ہوں اسی طرح تو بھی کر۔ یہ تو یہ ظاہر ہوگا اور نہ کوئی گناہ ہو۔ لان التکرم بالتشبیہ فان فی الکلام یکون بالظن
 میں کراۃ کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے۔ وان قال اردت الظہار فهو ظہار۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے ظہار کی
 نیت کی تھی تو یہ ظاہر ہے۔ لانہ تشبیہ کچھ عموماً و فیہ تشبیہ بالعضو لکنہ لیس بصریح فیتفق الی النیت۔ کیونکہ یہ مان کے پورے
 بدن سے تشبیہ ہے اور اس میں عضو کی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہیں ہے تو نیت کی حاجت ہوئی۔ پس اگر اسنے کہا کہ حرام ظہار
 پر اسکا تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہو کر ظہار ہو گیا۔ وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بان۔ اور اگر اسنے کہا
 کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو یہ بان طلاق ہے۔ لانہ تشبیہ بالام فی الحرام فی الحرامتہ فان انت علی حرام ونوی الطلاق
 کیونکہ حرام ہونے میں یہ مان کے ساتھ تشبیہ ہو تو گویا اسنے کہا کہ تو مجھے حرام ہے اور اس سے طلاق کی نیت کی۔ فان قال
 طلاق بانہ یوجاتی جویسا کہ کنایات الطلاق میں گذرا۔ وان لم یکن لہ نتیجہ فایس تشبیہ الی حقیقۃ و الی یوسف
 اور اگر اسکی کچھ نیت نہ ہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے۔ یعنی اس پر کفارہ متعلق نہیں ہوگا۔
 لان احتمال اطلاق علی الکراۃ۔ کیونکہ شاید کراۃ کے معنی پر تحمل ہو۔ لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے۔
 وقال محمد یکن ظہار الا ان التشبیہ لعضو منہا لکان ظہاراً بالتشبیہ کجیسا کہ اولی۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول
 ظہار ہو جائیگا کیونکہ جب زوجہ کو مان کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہو جائے تو مان کے پورے بدن سے تشبیہ دینا ہرگز
 ظہار ہوگا۔ اور یہی قول مالک وشافعی و احمد کا ہے اور ظہار عظیم میں اسکو ترجیح دی۔ وج۔ وان عنی بہ التحکم لا غیر
 فقند الی یوسف ہو اطلاق لیکون الثابت بہ ادلی الحکمین و محمد محمد ظہار لان کاف تشبیہ یقتضی۔ اور اگر
 تشبیہ مثل مان یا منہا مان کہنے سے زوجہ کو فحرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلا ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور اطلاق کی
 حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو۔ یعنی اس قدر لینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کہ نیت
 یا نذر کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ لیکن یہ اختلاف بعض شایع کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ
 باطل ہے ظہار ہی اور قاضی خان نے کہا کہ اسکا ظہار ہونے میں اختلاف نہ چاہیے۔ دت۔ ع۔ و لو قال انت علی حرام ونوی
 ظہار او طلاقا فو علی مانوی۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھے حرام ہے جیسے میری مان اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اسکی نیت
 کے موافق ہوگا۔ لانہ یتمثل الوجہین الظہار لکان التشبیہ و الطلاق لکان التحکم والتشبیہ تاکید لہ وان لم یکن
 کہ نیت فعلی قول الی یوسف ج۔ ایلا و علی قول محمد ج۔ ظہار و الوہان بنی ہما۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا
 احتمال رکھتا ہے ظہار کا اسوجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اسوجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو
 اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو ابو یوسف کے قول پر ایلا ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونوں میں ہم بیان کر چکے۔ وان قال انت
 علی حرام ظہار و نوی بہ طلاقا او ایلا لم یکن الا ظہار عند الی حنیفہ ج۔ وقال ابو علی مانوی لان التحکم یتمثل کل ذلک
 علی ما بینا غیر ان عند محمد اذ نوی الطلاق لایکن ظہاراً عند الی یوسف ج۔ کیونکہ مان جمیعاً وقد عرفت فی موضعہ
 و الی حنیفہ انت صریح فی الظہار فلا یتمثل غیرہ تم ہو محکم قیر و التحکم الیہ۔ اور اگر شہد ہے کہ کہا کہ تو مجھے حرام ہے جیسے میری مان
 کی پیٹھ اور اس سے اسنے طلاق یا ایلا کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ سوائے ظہار کے اور کچھ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ ظہار کا
 نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اسکی بیان کی جگہ صرف صاحبین میں اتنا اختلاف ہے کہ امام
 کے نزدیک اگر اسنے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائیگا اور یہ اپنے موقع پر

ہو کہ اگر امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ یہ کلام ظہار کے معنی میں صحیح ہو تو دوسری چیز نہیں ہو سکتی پھر وہ حکم ہو تو یہ حرام کرنا ظہار کی حرمت پر بھیج دیا جائیگا۔ شمس الامانیہ شری نے امام ابو یوسف کے قول کو ضعیف کرنا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد ظہار نہیں ہو سکتا تو وزن جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قال ولا یكون الظهار الا من الزوجه حتی لو طاهر من امته لم یکن مظاهرا بقوله تعالیٰ من نسائکم ولان الحمل فی الامتہ تابع فلا تلحق بالمسکوة ولان الظهار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المسکوة امام محمد نے جامع معفرین فرمایا کہ ظہار کسی عورت سے نہیں ہو تا سوائے زوجہ مسکوة کے حتیٰ کہ اگر اپنی باندی سے ظہار کرے تو ظہار کرنے والا ہو گا کیونکہ استدلال سے فرمایا۔ یطاهر من نسائکم۔ یعنی نساء کا اطلاق مسکوات پر ہوتا ہے اور اس سے دلیل ہے کہ مسکوة کی حلت اس کے مملوک ہونے کے تابع ہے تو اس کو مسکوة کے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے اور اس دلیل سے کہ ظہار کو طلاق سے نقل کیا گیا ہے یعنی عرب کی سنت میں ظہار جی طلاق تھا وہ نقل ہو کر ظہار کے شرعی معنی میں آیا اور حال یہ ہو کہ مملوکہ عورت کے بارہ میں طلاق ندارد صرف توجب اصل ندارد تو منقول یعنی ظہار بھی نہیں ہو سکتا۔ فان تزوج احرارہ بغیر امر یا غیر مظاهرا ثم اجازت النکاح فالظہار باطل لانه صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکر امین القول والظہار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتقاد اشتراکی من الغاصب لانه من حقوق المملک۔ اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا اس طرح کہ کسی نفولی نے بدن عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا پھر اس مرد نے اس عورت سے ظہار کیا پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو ظہار باطل ہو گا کیونکہ حیثیت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ دی تھی اس وقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دے اس کی مسکوة نہ ہو گی تو اس مرد پر حرام تھی تو اس کا ظہار کرنا کوئی بد قول نہیں ہو گا اور یہ ظہار متوقف بھی نہیں رہا کیونکہ ظہار کوئی حق شوہر کے حقوق میں سے نہیں ہے نہ اس وقت رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی ہے صحیح ہو جاتا برخلاف اس مسئلہ نکاح موقوف کے بیچ موقوف کی یہ صورت کہ جسے دوسرے کا غلام غضب کیا اور اس سے کسی شہری نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا بھی متوقف رہتی کہ اگر صلی مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی و آزادی نافذ ہو جائیگی اس واسطے کہ آزاد کرنا مالک کے حقوق میں سے ہے۔ کیونکہ جسے غلام آزاد کیا تو یہ جب ہی صحیح ہو گا کہ یہ غلام اس کی پوری ملک ہو جائے اس واسطے کہ بغیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا پس خلاصہ یہ ہو گا کہ بیع موقوف میں غلام آزاد کرنا حق ملک ہے تو متوقف رہتا ہے حتیٰ کہ بعد اجازت کے نافذ ہو جاتا ہے اور نکاح موقوف میں ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں لہذا موقوف نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔ ومن قال لیساء انتن علی کظہاری کان مظاهرا منهن جمیعاً لانه اضاف الظہار لهن فصار کما اذا اضاف الطلاق۔ اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھے میری ماں کی بیٹی کے مانند ہو تو ان سب سے ظہار کرنے والا ہو جائیگا جو تم سے کہہ سکتے ظہار کو ان سب عورتوں کی طرف نسبت دیا تو ظہار ایسا ہو گیا جیسے سب عورتوں کی طرف طلاق کو نسبت کیا۔ اور اگر تم سب طلاق ہو تو سب پر طلاق پڑ جائیگی اگر سب ظہار کیا تو سب سے ظہار ہو جائیگا۔ وعلیہ لکل واحدة کفارة۔ اور اگر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہو گا۔ لان الحرمة تثبت فی حق کل واحدة۔ اس واسطے کہ حرمت تو ہر ایک عورت کے حق میں ثابت ہو گئی۔ والکفارة لانها وحرمة فیتحد وتبعدوا۔ اور کفارہ اس واسطے ہوتا ہے کہ حرمت کو ختم کر دے تو جتنی محرمین ہوں گی اس قدر کفارہ ہونگے۔ بخلاف الایلا نہ من لان الکفارة فیہ لیسانہ حرمة الاسم ولم یتحدوا فوکر الاسم۔ برخلاف ظہار کے اگر ان زوجات سے ایلا کرنا تو ایک ہی کفارہ لازم ہو گا کیونکہ ایلا میں کفارہ لازم ہونا لیسانہ لیسانہ کے نام کی تعظیم و حرمت نگاہ رکھنے کے لئے ہے اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلا کرنے میں استدلال کا نام متعدد مذکور نہیں ہوا۔ وبلکہ ایک بار مذکور ہوا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فروع) کہ اگر تو مجھے شری فلن یا شراب یا سور یا غلبت یا جعلی یا زنا یا ہون یا شہوت یا زنا یا مسلمان قتل کرنے کے ہو پس طلاق یا ظہار کی نیت کی تصحیح یہ کہ اس کی نیت کے موافق ہو گا الخانیہ۔ اگر تجھے نکاح کر دیا

تو بچہ شل میری مان کی بیٹھ کے ہو تو ظہار صحیح ہو حتیٰ کہ اگر نکاح میں لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سو بار ایسی ہی ہو تو سو کفارہ لازم ہونگے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسوں میں تو ہر ظہار میں کفارہ لازم ہوگا اور اگر اس نے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو قصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہیں۔ ت۔ ر۔ واضح ہو کہ ایلا ظہار میں کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہو کہ وطی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار میں جو بخش قول زبان سے نکالادہ محض کبیر گناہ ہے جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اس وقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے وطی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے ظہار سے کہا کہ تو بچہ میری مان کی بیٹھ کے شل ہی یا بولی کہ میں تجھے چری مان کی بیٹھ کے شل ہوں تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے اور یہی قول امام مالک وشافعی و احمد و اسحاق وغیرہم کا ہے اور اگر شوہر نے کہا کہ تو میری مان ہو تو ظہار نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے میں تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اسے شوہر کو مجبور کرے گا اور عورت کو اختیار ہے کفارہ سے پہلے شوہر کو وطی کرنے اور مس دہ و غیرہ لینے سے منع ہوگا شوہر نے کہا میں نے کفارہ ادا کر دیا تو اسکے قول کی تصدیق کی جائیگی بشرطیکہ جھوٹ بولنے میں معروف نہ ہو اور اگر اس نے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اسے کفارہ دینے سے بھر اگر انکار کرے تو اسکو مارے پس اس مطالبہ میں مارا جائیگا حالانکہ قرضہ کے بارہ میں نہیں مارا جاتا۔ ت۔ ر۔

فصل فی الکفارة۔ یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے۔ شیخ نے اختلاف کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جہتوں کے نزدیک اسکا سبب ظہار اور وطی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ قول بخش صرف توبہ سے معاف ہوگا فعلی ہذا کفارہ کا سبب صرف وطی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہیں ہے اس واسطے کہ وطی کی طرف رجوع کرنا جب ہی اس کفارہ کا سبب ہو کہ اس نے بخش قول زبان سے نکالا تھا تو ظہار و رجوع دونوں اس کفارہ کا سبب ہیں۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا تو کتاب میں بیان فرمایا کہ۔ وکفارة الطہار عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسکینا۔ اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا بجز اگر بردہ نہ پائے تو پہلے دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اسکو یہ طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکین کو کھانا دے۔ للنفص الوارد فیہ فانه یقید الکفارة علی ہذا الترتیب۔

بہل نص قرآن کے کفارہ ظہار کے باب میں وارد ہے کیونکہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہے۔ یعنی روزے اس وقت جائز ہیں کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہ ہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تب اسکو ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہے۔ قال وکل ذلک قبل اس میں۔ اور یہ ہر ایک امر اسکے وطی کرنے سے پہلے ہے۔ و ہذا فی الاعتاق والصوم طہر للتخصیص علیہ۔ اور وطی سے پہلے ہونا آزاد کرنے و روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ ہر صریح نص ہوتے ہیں تو اس قبل ان بیجا سا۔ یعنی فرمایا کہ باہم مساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونوں صورتوں میں مخصوص فرمایا بیجا آیت اور گزری۔ وذلانی الاطعام لان الکفارة فیہ نہیہ للحرمۃ فلا بد من تقہ یہا علی الوطی لیکون اکو حلالا۔ اور یہی حکم طعام دینے میں ہے کہ قبل مساس کے طعام دے اس واسطے کہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہے تو اسکا وطی سے مقدم ہونا ضروری تاکہ وطی حلال واقع ہو۔ یعنی جب معلوم ہو کہ ظہار کرنے سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ پاک ہو جاوے پس معلوم ہوتا کہ جب تک کفارہ دے وطی حلال نہیں پس بردہ و روزہ و طعام ان میں سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ کفارہ کے وطی حلال واقع ہو۔ قال و تجزی فی العتق الرقبة الکافرة والمسلمة والذکر والانثی والمصغیر والکبیر اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے میں ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو اور خواہ مذکر ہو یا مادہ ہو اور خواہ بالغ ہو یا بالغ نہ ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق رقہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہے۔ لان اسم الرقبة یطلق علی ہولاء

اور ہی عبارت عن الذات المرقوقہ المملوکہ من کل وجه کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسان کی
ذات جو رقیق اور ہر طرح ملک کی ہے۔ غواہ صغیر یا کبیر خواہ غرض ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو۔ وانشائی یعنی نیا نیا بنی لگا
و یقول الکفارۃ حق اللہ تعالیٰ کے خلاف جو صرفہ اسے عہد و امان کے لئے کاڑھ کوٹا۔ اور امام شافعی ہم رقبہ کا ذہن کی
صورت میں ہماری مخالفت کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الہی ہے تو اسکو دشمن خدا یعنی کافر کی طرف منسوب کرنا نہیں
جائز ہے جیسے کافر کو کڑھ کوٹ دینا نہیں جائز ہے۔ لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ سونے کی قید ہے وہ بیان بھی معتبر ہوگی اور
ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ سونے صریح مذکور ہے اور بیان مطلق رقبہ ہر کوئی قید نہیں ہے تو کفارہ قتل میں ہی طرح رہا
اور بیان مطلق رہا۔ وکن نفول المنصوص علیہ اعتقادی الرقبۃ وقد تحقق۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نفس وارد ہو
وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہو گیا ہے۔ ان کا فرض ہے کہ رقبہ وہ البتہ گمراہی بڑھ گئی سو قصد من
الاستغاثۃ النکاح من الطامع۔ اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر ملک کے آزاد کرنے سے بھی کہہ اپنے خالق
عز و جل کی طاعت پر آتی طرح قابو پاوے۔ پھر اگر بعد از ازدواج ہو جانے کے اسنے ایسا کیا تو یہ اسکی بدعتی ہے نہ آخر یا یا
ثم مقارنتہ الموصیۃ بحال یہ اسے سوا اختیار ہے۔ پھر وصیت سے طار ہوا اس رقبہ کافر کے بدراہ اختیار کرنے پر محمول تھا
نہ اسے اپنی ملک کافر نے بعد از ازدواج ہونے کے راہ طاعت الہی اختیار کی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدعتی سے اختیار کی اور
اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے۔ ولا تجزئ البیہار ولا المقطوعۃ الیہین والرجلین۔ اور ایسا رقبہ
آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اسکے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں۔ لان الفائمۃ جنس المنفقۃ وہی البیہار
او البیہار او المشی وہو المانع۔ کیونکہ اس رقبہ میں نفقت کی جنس باقی رہی اور وہ بیانی یا گرفت یا چال یا روٹی یا
کفارہ سے نفع ہے۔ یعنی جب کسی نفقت کی جنس زائل ہو تو یہ مرد نہیں جائز ہے۔ واما اذا اختلت المنفقۃ فہو
غیر مانع۔ اور اگر اسکی نفقت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ حتیٰ یجوز العوراء و مقطوعۃ احدى الیہین و احدى الرجلین
من خلاف۔ اور یہی یہ صورت کہ نفقت میں خلل واقع ہو تو وہ اسے کفارہ سے مانع نہیں ہے حتیٰ کہ کانا بردہ یا جاکہ ایک ہاتھ
اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہو اور مردہ جائز ہے۔ لانه ما فاق جنس المنفقۃ بل اختلت۔ کیونکہ جنس نفقت بالکل زائل
نہیں ہوئی بلکہ خلل پڑ گیا ہے۔ بخلاف ما اذا کان مقطوع عینین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفقۃ
المشی فہو علیہ مشہور۔ بخلاف ما اذا کتب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز
کیونکہ چیلے کی نفقت اپنی جنس سے زائل ہو گئی اسلئے کہ ایسے بردہ پر چلنا مستحذر ہے۔ و یجوز الاضم والقیاس ان لا یجوز
وہو روا چالو اور لان الفائمۃ جنس المنفقۃ الا انما استحسننا الجواز لان اصل المنفقۃ باقی فانه اذا صح علیہ
یسع حتی لو کان رجلاً لا یسعی واصل بالاموال و اضم و ہواخرس لا یجوز۔ اور بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا
کہ جائز نہ ہو اور یہی روایت ہے کہ چونکہ جنس نفقت زائل ہو گئی لیکن ہنرے نقصان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل نفقت
باقی ہے چنانچہ جب چاکر اس سے کلام کیا جادے تو وہ سن لیتا ہے حتیٰ کہ اگر اسکی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سمجھتا مثلاً مادر زاد بہیم
ہے اور وہی گونگا ہوتا ہے تو اسکا آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز مقطوع ابہامی الیدین۔ اور جسے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے
کٹے ہوں اسکا آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ لان قوۃ البطش بہما فیفو اتما یفوت جنس المنفقۃ۔ کیونکہ گرفت کی قوت انھیں
دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو انکے زائل ہونے سے جنس نفقت زائل ہو جائیگی۔ ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل۔
ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جسکو عقل نہ ہو۔ لان الاستفاد بالحوارح لا یكون الا بالعتل وکان فائمۃ المنافع۔ کیونکہ
اعضا سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ سے تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اسکی نفقت بالکل زائل ہے۔

فیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارہ ظہار سے جائز ہو۔ یعنی صورت یہ ہے کہ ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہو مگر اسکا باپ کسی شخص کا غلام ہو جس سے اسنے اس فیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جائے یا اسکی زوجہ کسی غیر کی باندی ہو کر اس سے بولے کا بیٹا ہو اور اس غیر کا غلام ہو اب اس سے اپنا بیٹا اس فیت سے خرید کیا کہ اسکا آزاد ہونا کفارہ ظہار میں واقع ہو تو دونوں صورتوں میں کفارہ ظہار ادا ہو جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک میں اسکو تودہ ملک میں نہیں رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے لہذا اگر سو اب باپ بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خرید اس فیت سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یجوز علی ہذا الخلاف کفارۃ الیمین والمسا لہما تاتیک فی کتاب الایمان النشار المصلح۔ اور امام شافعی نے کہا کہ کفارہ ظہار ادا نہیں ہوگا اور اگر اسطرح کفارہ قسمین کیا تو بھی یہی اختلاف ہے اور غرض یہ کہ کتاب الایمان میں النشار المصلح آدیکھا ہے اور مثل شافعی کے قول امام مالک رحمہ اللہ وزفر کا اور بلا قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اسکی نقل کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا بیعہ قبول کرے یا وصیت میں قبول کرے اور اگر اسنے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے بربریہ شہ کے ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ آزاد ہو جائیگا مگر کفارہ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ فان عتق نصف عید مشرک و ہو موسر و ضمن قیمۃ باقیہ لم یجز عن ابی حنیفہ و یجوز عند ہما۔ اور اگر اسنے اپنے غیر کے درمیان میں مشرک غلام میں سے نصف کفارہ میں آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالدار ہو پس باقی غلام کی قیمت اپنے مشرک کو تادان دیدی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ لانه ملک نصیب صاحبہ بالنضمان فصا متقاکل العبد عن الکفارۃ و ہو ملک بخلاف ما اذا کان الموقوف معسر لانه وجب علیہ السعایہ فی نصیب الشریک فیکون اعتقا بوجہ رضی ولابی حنیفہ رحمہ ان نصیب صاحبۃ یقتضی علی ملکہ ثم یتحول الیہ بالنضمان و مثله مشرک الکفارۃ رحمہ اللہ میں کی دلیل یہ ہے کہ وہ ضمان دیکر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے خلافت۔ اور ایسی حالت میں کہ وہ غلام اسکی ملک میں تھا بر خلاف اسکی اگر یہ آزاد کرنے والا ملک دست ہو تو بائز نہیں اسلئے کہ اگر شریک کے حصہ کے لیے کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہے تو یہ آزاد کرنا بوجہ ہو جائیگا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اسکی ملک میں ناقص رہ گیا پھر کہیں کہ بربریہ ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک میں آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے منع ہے۔ اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا ابتدا سے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضمان کے حق میں ہے اور کفارہ کے حق میں نہیں ہے پس جو وقت کفارہ میں آزاد کیا اسوقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہ ہوا۔ وان عتق نصف عید عن کفارۃ ثم عتق باقیہ عنہا جائز۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ میں آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو جائز ہے۔ اور فیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو لیکن یہ دلیل استحسان جائز ہے۔ لانه اعتقہ بکلا میں و انقصان متکین علی ملک بسبب الاعتاق بجمہ الکفارۃ و مثله غیر مانع من اجماع شافعی لانه نصیحتۃ فاصاب السکین عینا بخلاف ما تقدم لان النقصان متکین علی ملک الشریک و ہذا علی اصل ابی حنیفہ رحمہ و اما عند ہما الاعتاق لای تجزی فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا یكون اعتقا بکلا میں۔ کیونکہ اسنے غلام کو دو دفعہ کلام کر کے آزاد کیا اور جو نقصان اسکی ملکیت میں پیدا ہوا وہ کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہو گیا اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہیں ہو سکتا ہے اور یہی قول شافعی صاحب ہے اور اسکی نظریہ ہے کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو بچھاڑا پس بکری کی آنکھ میں چھری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہیں بخلاف اس نقصان کے جو سسکہ سابقہ میں گذر گیا کہ وہ نقصان تو شریک کے ملک میں پیدا ہوا ہے اور یہ تقریر امام ابو حنیفہ کی اصل پر ہے کہ آزاد کرنا مکسرے ہو تا ہے اور صاحبین کی اصل پر کہ آزاد کرنا مکسرے نہیں ہوتا پس حکم یہ ہے کہ آدھا آزاد کرنا بھی

غلام نے اپنی زوجہ سے نکاح کیا تو اسکو کفارہ دینے میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ پہلے درپے روزے رکھنے کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہیں ہے تو اس سے کفارہ دینے کی بیعت ہی نہیں رکھتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب اور اگر غلام کی طرف سے اس کے مولیٰ نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دیدیا تو بھی اسکو کافی نہیں ہے۔ لہذا لیس من اهل الملك فلا یصیر مالکاً بتملیک۔ کیونکہ اسکو مالک ہونے کی بیعت نہیں ہے تو وہ مولیٰ کے مالک کرنے سے مالک نہ ہوگا۔ اور یہی قول شافعی و احمد و حسن بصری کا ہے۔ واذالم یستطع المطا ہر الصیام اطعم مسکیناً۔ اور اگر بیمار کرنے والے کو روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ساتھ مسکینوں کو کھانا دے۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یستطع فاطعام مسکیناً۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر جگہ روزوں کی طاقت نہ ہو تو ساتھ مسکینوں کو کھانا دینا اسکا کفارہ ہے۔ ولطعم کل مسکین نصف صاع من یرا و صاعاً من یرا و شعیراً و قیمۃ ذلک۔ اور ہر مسکین کو آدھا صاع گیہون (یا اسکا آٹا یا سکوتو) یا ایک صاع چھوڑا ہوا یا جو دیسے یا اسکی قیمت دیسے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت و سہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من بردلان المستعیر دفع حاجۃ الیموم لکل مسکین فیعتبر بصدقة الفطر وقولہ قیمۃ ذلک مذہبنا وقولہ کما ہ فی الزکوۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت میں اور حدیث سہل بن صخر میں بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے واسطے گیہون کا آدھا صاع ہے اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اسکا تیس صدقہ فطر پر ہوا اور یہ جو فرمایا کہ یا اسکی قیمت دیسے تو یہ ہمارا مذہب ہے اور ہم اسکو کتاب الزکوۃ میں ذکر کر چکے۔ وضع ہو کہ اوس بن صخر نے حدیث روایت نہیں کی بلکہ انکی بی بی خولہ بنت ثعلبہ سے اسنے ظہار کرنے کا قصہ ابوداؤد نے روایت کیا اس میں اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہیں پاؤں گا آپ نے فرمایا کہ پہلے درپے دو ماہ روزہ رکھے اسنے کہا کہ وہ بہت بڑا آدمی ہے روزہ نہیں رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے اسنے کہا کہ اسے کچھ نہیں ہے جو صدقہ کرے آپ نے فرمایا کہ میں اسکو ایک عرق چھوڑا ہوا کا دوں گا اسنے عرض کیا کہ میں اسکو ایک عرق چھوڑا ہوا کی مدد کروں آپ نے فرمایا کہ خوب ہے اسکو ساتھ مسکینوں کو تقسیم کر دے۔ ابوداؤد نے دوسری سند سے روایت کی کہ عرق میں تیس صاع ہاتھ میں اور کہا کہ یہ صبح ہے اور تیس سے طریق کی روایت میں پندرہ صاع کا بیان مذکور ہے اور دوسری حدیث سہل بن صخر کی نہیں ہے بلکہ سہل بن صخر یا غنی کی ہے اور یہی بیسوط میں مذکور ہے اور اس حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے سلمیٰ بن صخر کو ایک جھابہ خریدا جس میں پندرہ صاع سہلے ہیں رواہ الترمذی وغیرہ لیکن ان دونوں حدیثوں میں جو کچھ معقودات نے ذکر کیا مذکور نہیں ہے۔ م۔ ع۔ فان اعطی مناسن تیرہ منویں من تمر او شعیر جائز۔ اور اگر اسنے جو کھائی صاع گیہون دیسے اور اسنے ساتھ نصف صاع چھوڑا ہوا یا جو دیدیے تو جائز ہے۔ لم یحصل المقصود واذ اجلس مستحدر بوجہ مقصود حاصل ہو جانے کے کیونکہ جنس مستحدر۔ واللہ اعلم بالصواب یہ علم غنہ من ظہارہ ففصل اجزائہ۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارہ ظہار میں میری طرف سے کھانا دیدے اور اسنے دیدیا تو کفارہ ادا ہو گیا۔ لہذا استقر اض معنی والفقیر قابض لہ او لا ثم لنفسہ فتحقق تملیک ثم تملیک۔ کیونکہ یہ فرض لینے کے معنی میں ہے اور چونکہ اس میں قبضہ جاہل ہے تو فقیر نے پہلے اس کے واسطے قبضہ کر لیا یعنی بطور نیابت اس سے بھرا پہلے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک میں لینا پھر فقیر کے ملک میں دینا تحقق ہو گیا۔ فان غدا ہم وعشاء ہم جائز فلیلا کان ما کلا ولا کثیراً۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ساتھ فقیر دن کو اول وقت کا کھانا دیدیا پھر شام کا کھانا دیدیا تو جائز ہو گیا خواہ ان دونوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو۔ یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گیہون سے کم کھایا تو بھی ادا ہو گیا۔ وقول الشافعی رحمہ لا یجوزہ الا تملیک اعتباراً بالزکوۃ وصدقة الفطر و ہذا لان التملیک ادفع للحاجۃ فلا یجوز سنا بہ الا بائنا و لئلا ان المنصوص علیہ ہو الا طعام وهو حقیقۃ فی التملیک من الطعام و فی الاباح ذلک کما فی التملیک اما الحاجب

فی الزکوۃ الا یتارونی صدقۃ الفطر الادار و ہما للتعلیک حقیقۃ۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا
 نہیں جائز ہے سو اسے مالک کر دینے کے یعنی کہ اسے یہ کھانا میں نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھادین یا لہجہ میں جسے
 زکوۃ و صدقۃ فطر میں ہے اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ مالک کر دینے سے فقہ کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھانے
 مباح کر دینا اسکا قائم مقام ہوگا اور تمہاری حجت یہ ہے کہ انص قرآن میں کھانا کھلا نہ کر رہے اور اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اگر کو کھا لینے پر
 قادر دیا جائے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کر دینے میں حاصل ہوتی ہے رہی زکوۃ تو اس میں خیر
 یہ ہے کہ دینی جاوے اور صدقۃ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنی مالک کر دینے کے ہیں۔ و
 لو کان قنین غنا ہم حبسی فطیم لا یخیر یہ۔ اور اگر ان لوگوں میں جنکو شام کا کھانا کھلایا نہ کوئی طفل شیر خوار ہو تو کفار وہ
 اور انہو کا۔ لانه لا یتونی کا ملا۔ کیونکہ وہ پورا طعام نہیں کھا سکتا ہے۔ یعنی اسکی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام
 اور کچھ دردہ پیتا ہے پس اسکو پورا طعام کھانا صادق نہوا۔ ولابد من الادام فی خیر الشیم لیکونہ الاستیفار الی الخیر
 فی خیر الخیطۃ لا یشرط الادام۔ اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرر دے جسکے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ بھرنے والی روٹی
 کھانا ممکن ہو اور گیہوں کی روٹی کھانے میں ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ وان اعطی مسکینا واحد اسکتین لہما
 احرازہ وان اعطاہ فی یوم واحد لم یخیرہ الا عن یومہ۔ اور اگر اسنے ایک ہی مسکین کو ساتھ روز تک طعام دیا تو کافی ہو گیا
 اور اگر اسنے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا۔ یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دو دن وقت
 پت بھر کیا ساتھ دن تک کھلا یا تو کفارہ طہاراد ہو گیا اور اگر اسنے ایک ہی دن میں اسکو ساتھ بار دو دن کھانا دیا تو سوائے اس
 ایک دن کے کہیں جائز نہ۔ لان المقصود سد خلۃ المحتاج و لیس بوجہ تجدد فی کل یوم فالفطر الی فی یوم الثانی کالرفع الی غیرہ و یوم
 فی الایام من غیر خلاف و اما تعلیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقہ قبل لا یخیرہ و قد قبل یخیرہ لان کما
 الی التعلیک تجدد فی یوم واحد بخلاف ما اذا رفع بدفعۃ واحدۃ لان التفرق واجب بالنس۔ اسواسطے کہ مقصود یہ ہے
 کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز تہی پیدا ہوتی ہے تو اسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے شل ہو گیا اور
 یہ حکم طعام کو بطور مباح کھانے میں بلا خلاف جائز ہے اور ہر ایک مسکین کو ایک ہی روز ساتھ دفع دینے میں بعض کے نزدیک نہیں
 جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں تہی پیدا ہو جاتی ہے بخلاف اسکا
 اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دید یا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ متفرق کر کے دینا جس قرآنی واجب ہے۔ وان قرب الی
 ظاہر نہما فی خلال الاطعام لم یستأنف۔ اور اگر طعام دینے کے درمیان اسی عورت سے وطی کر لی جس سے ظاہر کیا ہے
 اسے سر سے طعام نہیں دیکھا۔ لانه لیس فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیس قبل
 لازمہ بقدر علی الاعمال او الصوم فیقعان بعد المسیس و المنع المعنی فی غیرہ لا یجوز ان یمنع و یمنع من غیرہ
 کیونکہ اندر و جل نے طعام دینے میں یہ شرط نہیں فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اسکا طعام دینے سے پہلے ہی کرنے سے
 منع کر دیا جائیگا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان پرہیز آدا کرنے یا روزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتی کہ اسی
 سے کفارہ دینا پڑتا ہے تو وہ دن بعد وطی کے واقع ہو جائیگا اور جو بات کہ ایسی وجہ سے منع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو وہ
 بات بذاتہ مشروع ہونے کو نہ مانی نہیں ہے۔ جیسے عید کے دن روزہ رکھنا منع ہے کیونکہ وہ دن اپنی ذات سے روزہ کے
 قابل ہے تو اسکی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اسوجہ سے منع ہے کہ اس روز لوگ نظر کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے
 خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اسوجہ سے منع ہے اور یہی حال اذان جمعہ کے وقت خرم فرشت
 کرنے کا اور مکہ اوقات میں نماز پڑھنے کا۔ م۔ ع۔ و اذا طعم عن ظہارین ستین مسکین لکل مسکین صاعا من بر

المحرم الا عن واحد منها عن ابی بنیة والی یحکم فی وقتال محمد بن یحیی عنهما وان اطلع ذلک عن افطار وظهار
اخره عنهما - اور اگر آئینہ اپنے دو ظہار دین کا کھانا ساڑ سکیزن کو دیا اس طرح کہ ہر سکین کو ایک صاع کھون دیکے تو بوجہ فیہ واپس
کے نزدیک و دونوں میں سے صرف ایک سے ہی ظہار کا کفارہ ادا ہو گا اور امام محمد نے فرمایا کہ دو دن ظہار کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور اگر آئینہ
اس طرح رمضان کے ایک روزہ عید آؤں گے بکافرا - اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بالاتفاق دو دن سے ادا ہو جائیگا - لہذا ان بالحدیث
وفاء بہما و البصر و فی الجملہ محل ایما فی جمع عنہما کیا تو اخصا بہ اسباب او فرق فی الشیخ ولہما ان النیة فی الجنس الوہم
انہو فی الجنسین معتبرہ و ان النیة والحدیثی لیس فی کفارۃ واحدة لان نصف الصاع اولی المقساویہ فی جمع
التقصان دون الزیادۃ فقیع عنہما ان فی الشیخ اصل الکفارۃ بخلاف ما اذا فرق فی الشیخ لانه فی الشیخ انما فی
فی حکم سکین آخر - اور امام محمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ طعام آئے اور کیا وہ دو دن ظہاروں کے واسطے کافی ہو اور جن لوگوں کو
دیا وہی اسکا عمل ہیں تو دونوں ظہاروں سے ادا ہو جائیگا جیسے اس صورت میں ادا ہو جائے جب کفارہ کا سبب مختلف ہو یعنی
شکا ایک ظہار اور ایک روزہ رمضان تو نہ سبب ہو اس صورت میں جب متفرق کر کے دیا ہو اور بوجہ فیہ واپس کی دلیل یہ کہ
کہ ایک ہی جنس میں نیت لغو ہوتی ہے اور دو جنسوں میں معتبر ہوتی ہے اور جب نیت لغو ہوئی حالہ کہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ
کے واسطے ہو سکتا ہے تو ایک ہی ادا ہو گا کیونکہ آدھا صاع کھون سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہیں ہو تو نصف صاع
سے کم کر کے نہیں منع کیا جائیگا اور زیادہ کر کے منع نہیں کیا جائیگا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہو گا جیسے اگر ایک نیت خالی کفارہ کی
ہوئی بالاتفاق ایک ہی ادا ہو گا جو بوجہ فیہ واپس کی دلیل یہ کہ دو دن ظہاروں سے ادا ہو جائیگا کیونکہ دو دن سے زیادہ منع نہیں
دوسرے فیہ کہ جو - ورنہ وجہ سے ضابطہ کفارہ ظہار فاعنی رقبۃین لا یجوز عن احدہما لیسنا جاز عنہما و کذا اذا
صام امر لیسنا - اور امام محمد نے فرمایا کہ ایک صاع کھون سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہیں ہو تو نصف صاع
دو دن سے آٹا دیکھنے حالانکہ ان دو دنوں میں سے ایک سے ایک صاع کھون کی نیت نہیں کی تو یہ دو دنوں سے جائز ہے اور اس طرح
اگر بارہا دیکھ دیکھ روزہ رکھ لے یا ایک صاع کھون سکیزن کو کھانا دیدیا تو بھی جائز ہے - لان الجنس متحد فلا حاجۃ علی نیت عینہ
اسو اس طرح کہ جنس واحد ہے معین نیت کر کے کی حاجت نہیں ہے - وان ائتق عنہما رقبۃ واحدة او صام شہرین کان لہما
میزان ذلک عن ایما شاعر ان ائتق عن ظہار یقتل لم یحرم عن واحدینہما - اور اگر آئینہ دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ
میں سے ایک کو بردہ آٹا کیا یا دھینے کے روز سے رکھے تو اسکو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دو دن ظہار میں سے جس ایک کی طرف جائے
قرار دے کہ اگر آئینہ ایک ظہار اور ایک قتل کی طرف سے ایما کیا تو وہ ان دو دنوں میں سے کسی کی طرف نہیں جائے - وقال
تر فرح لا یحرم یہ عن احدہما فی الغسلین وقال الشافعی رحمہ اللہ ان یصل ذلک عن احدہما فی الغسلین لان الکفارۃ
کلما باعتبار اتحاد الفحص و جملہ واحد - اور زفر جہا سے کہ کہ دو دن ظہاروں میں سے کسی ایک کی طرف سے نہیں جائے کہ
اور شافعی رحمہ اللہ سے کہ دو دن ظہاروں میں سے کسی ایک کی طرف سے جبے قرار دے کیونکہ سب کفارہ سے باعتبار مقصود کے
ایک ہی جنس ہیں - وجہ قولی تر فرح ان ائتق عن کل ظہار نصف البصر و لیس لہ ان یصل احدہما بعد ائتق عنہما
تخرج الا صرین سن بدہ ولما ان نیتہ التعمین فی الجنس المتحد غیر مفید فنانو فی الجنس المختلف مفید و اختلاف
الجنس سے انکس - اور کفارہ ہونا با اختلاف اسباب نظیر الاول اذا صام یومانی قصار رمضان عن یومین یحرم
عن قصار یوم واحد و نظیر الشافعی اذا کان تکلیف الصوم القصار والندفانہ لا بد فیہ من التمییز والقد اعلم - زفر نے قتل
کی وجہ سے کہ آئینہ ہر ظہار سے آدھا غلام آٹا کیا اور جب وہ غلام کہ دو دنوں کی طرف سے راز کر چکا تو اب اسکو یہ اختیار نہیں کہ ہر
غلام کو ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دے کیونکہ یہ امر اس کے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ کہ جس متحدین معین کر کے کی

لعنت ملانی اگر وہ چھوٹا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہو اور عورت کی جانب غضب ملا اور یہ عورت کے حق میں حد نہ اس کے قائم مقام ہو۔ اذا ثبت هذا القول لا بد ان يكون من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولا بد ان يكون اهل من يحذر قاذفها لانه قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد من احصائها ويجب بنفي الولد لانه لما بنى ولد باصا قاذفها لم يظاها لولا الاعتبار احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذ نفى اجنبی نسبہ عن ابیہ المعروف و هذا لان الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد بنفي به فنفی عن الفراش الصحيح قذفت حتی يظهر الملاحق به ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كما سائر الحقوق۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ شوہر و زوجہ دونوں کا لائق شہادت ہونا ضروری ہے کیونکہ شہادت تو لعان میں رکن ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ زوجہ ایسی عورت ہو جس کے تہمت لگانے والے کو حداری جاتی ہے کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان بجائے حد قذف کے ہے پس زوجہ کا محض ہونا ضروری اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتا ہے کیونکہ جب اس نے زوجہ کے کچھ سے انکار کیا تو بھلا کیلئے اس کو دنیا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہیں ہے کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے دھوکے میں و طی کر لی کہ جس سے یہ بچ پیدا ہوا تو ایسا ہو جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچ کا نسب اس کے مشہور باپ سے مثلاً یا بی بی یہ اس بچ کی ماں کو صریح نہ کی تہمت ہو اور ایسا احتمال معتبر نہیں ہے کی یہ وجہ ہے کہ نسب میں اصل یہ ہے کہ بستر صحیح ہو اور بستر فاسد سے جو بچ ہو وہ صحیح کے ساتھ ملا گیا ہو پس اگر نسب کو بستر صحیح سے مثلاً یا تو یہ تہمت لگانا قرار پادیا جتنا کہ طاہر نہ ہو کہ یہ بچ بستر فاسد سے پیدا ہوا ہے یعنی خالی احتمال کافی نہیں ہے بچہ زوجہ کا مطالبہ کرتا بشرط ہو کیونکہ لعان کرنا کسی کا حق تو دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی اس کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔ فان امتنع منه حبسه الحاکم حتی یلاعن او یکذب بنفسه۔ پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اس کو قید کر گیا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو چھوٹا بنا دے۔ لانه حق مستحق علیه و هو قادر علی ایفاء صحیح تبس بہ حتی یاتی بما ہو علیه او یکذب بنفسه لیرفع النسب۔ کیونکہ شوہر پر یہ حق واجب ہے اور اس کو یہ قدرت حاصل ہے کہ اس کو پورا کرے تو اس کے عوض قید کیا جائیگا یا ناک کہ یا تو وہ اس کو پورا کرے یا اپنے آپ کو چھوٹا دے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جاوے سو لولا عن وجوب علیه اللعان لما تلوناسن النفس الا انه پیدا یا لا زوج لانه ہو الحمد علی۔ اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہو گا بدلیل نفس قرآنی کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتداء شہد ہر سے کیا جائیگی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ فان امتنع حبسها الحاکم حتی تلاعن او تقصد لانه حق مستحق علیه ما وہی قادرة علی ایفاء صحیح تبس فیہ۔ پھر اگر عورت نے انکار کیا تو حاکم اس کو قید کر گیا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہے اور وہ اس کو پورا کر سکتی ہے تو اس کے عوض قید کیا جائیگی۔ و اذا كان الزوج غایب او كافرا او مجرودا فی قذف نقد ذنب امرأه فعليه الحد لانه تقدر اللعان اعنی من جهة فیضار الی الموجب الاصلی و هو الثابت بقوله تعالى والذين یرمون المحصنات الآية واللعان خلف عنہ۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے میں حدارت ہو پس اس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائیگا یعنی لعان نہ ہو گا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا منع ہو گیا یعنی وہ گواہی کے قابل نہیں ہے تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی یعنی اس پر حد قذف واجب ہوگی اور یہی حکم الہی ثابت ہے کہ فرماو الذین یرمون المحصنات ای آخرو یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو زنا کا عیب لگا دیں اور گواہ نہ ہوں تو ان کو انہی کوڑے مارو اور ان کی گواہی ہمیشہ کے لیے کسی قبول نہ کر والے آخرہ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہے۔ وان كان من اهل الشهادة وہی اہل او کافر

و محمد و دہ فی قذف او کانت لایکد قاذفہا بان کانت صبیۃ او مجنونۃ او زانیۃ فلا حد علیہ ولا لعان لائقہ
 البتۃ الشہادۃ و عدم الاحصاء فی جانبہا و امتناع اللعان لئلا یمن جہما فیسقط الحد کما اذا صدقتہ
 اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندہی یا کافر یا کسی کو نہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو جس کی نہمت
 لگانے والے کو حائضین ماری جاتی یا ان طور کہ صغیرہ لڑکی یا عورت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اس کے شوہر پر حد یا لعان کو جو نہمت ہو گا تو نہمت
 یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس صورت کی جانب احصاء نہیں ہے اور لعان مطلق ہو یا ایک ایسی بات کی وجہ سے یہ عورت
 کی طرف موجود ہو تو شوہر کے دوسرے حد قذف ساقط ہوگی جیسے اس وقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اس کے قول کی تصدیق کرے۔
 والا اصل فی ذلک قولہ علیہ اسلام اربعۃ لالعان یمیم و بین و اہم الیہود و ینصرانیۃ تحت مسلم و المملوکہ
 تحت المملوکہ تحت المملوکہ۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چار ہیں جنہیں اور ان کی زوجہ
 میں لعان نہیں ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت ہیں، اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت ہیں، اور مملوکہ جو مرد آزاد کے تحت ہیں
 ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت ہیں، ہر قسم اس حدیث کو ابن ماجہ و ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا اور اس کے مستند میں ضعف ہے
 لیکن اسکی متابعت موجود ہے پس طرق متعدد وہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے۔ م م م م م۔ و لو کاتا محمد و بنی
 قذف علیہ الحد۔ اور اگر شوہر زوجہ وہ دونوں کو نہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد ماری جائیگی۔
 و ہفۃ اللعان ان یتبدی القاضی بالزوج ففسدہ اربع مرات یقول فی کل مرۃ اشد باللعان انی لمن یضار
 فیما یشہا بہ من الزنا و یقول فی الخامسة لعنہ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین فیما ما ہا بہ من الزنا یشہا
 فی جمیع ذلک ثم تشہد المرأۃ اربع مرات یقول فی کل مرۃ اشد باللعان انی لمن الکاذبین فیما ما ہا بہ من الزنا یشہا
 الزنا و یقول فی الخامسة غضب اللہ علیہا ان کان من الصادقین فیما ما ہا بہ من الزنا۔ اور لعان کا
 بیان یہ ہے کہ شوہر زوجہ کو حاضر کے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار کہہ کرے ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ
 کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اس میں سچ بولنے والا ہوں میں سے ہوں اور
 باجوہن بار کہے کہ اس نے جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اس میں اگر وہ جھوٹ بولنے والا ہوں میں سے ہوں تو اس پر اللہ تعالیٰ
 کی لعنت ہے اور ان سب دفعات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت گواہی دے چار بار ہر بار کہے کہ میں
 اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زنا کاری کا عیب لگایا اس میں سچ بولنے والا ہوں میں سے
 ہوں اور باجوہن بار کہے کہ اس نے جو عیب زنا کاری کا مجھ کو لگایا اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والا ہوں میں سے ہوں تو اس پر اللہ تعالیٰ
 کا غضب ہے یعنی شوہر و لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے۔
 والا اصل فیہ ما لکناہ من النقص۔ اور اصل وہیل اس بارہ میں وہ نقص قرآنی ہے جو ہم سابق میں قیامت کے کچھ
 سے یعنی قولہ تعالیٰ والذین یرمون اہم و اہم و لم یکن لہم شہد الا انفسہم الا یہ کہ کچھ کیفیت بیان فرمائی ہیں
 نے عورت کو یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی نہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یوں کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا
 ہے ایک نے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا صرف انکی طرف اشارہ کر دیا۔ و روی الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ بانی
 بلفظہ المواجهۃ لیس فیہ من الزنا لانہ لا یقطع الاحتمال وجہ ما ذکر فی الکتاب ان لفظہ المقتضی
 انقصت الیہما الا اشارۃ انقطع الاحتمال۔ اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے اپنے
 یوں کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے مجھ کو لگایا کہہ کہ اس میں احتمال بالکل جاتا ہے تاہم جو اور ہوتا ہے میں نے ذکر کر رکھی ہے یہ ہے کہ
 غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ لگایا تو بھی احتمال جاتا رہا ہے۔ اور حاکم کے سامعین ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے۔

قال و اذا اتعنا لا تقم الفرقة حتى يفرق القاضي بينهما و قال زفر فرج تقع بتلاعهما لا تثبت الحرمة المبردة بالحدیث و لنا ان ثبوت الحرمة یفوت الامساك بالمعروف فیلزمه انصریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه و فعله للظلم دل علیه قول ذلک الملاعن عنده النبی علیه اسلام کذب علیہا یا رسول اللہ ان مسکته فی طالق ثلاثا قال لعبد اللہ ان - قدوری نے فرمایا اور جب شوہر و زوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دونوں میں جدائی نہ ہو جائیگی جب تک کہ قاضی دونوں میں تفریق نہ کرے اور زفر نے کہا کہ دونوں کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہو جائیگی کیونکہ حدیث سے ثابت ہو کہ لعان کرنے سے حیثیت کے واسطے حرام ہونا ثابت ہو جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہونا بطور معروف رکھنے کو رہتا ہے تو ضرور لازم آئے کہ اسکو احسان کے ساتھ چھوڑ دے پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اسکا قائم مقام ہو گیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اس صحابی کا قول ہے جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی زوجہ سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر آپ میں اس عورت کو رکھوں تو میں نے اس عورت پر جھوٹا باندھا پس یہ تین طلاقات سے ملا ہے - اسنے یہ کلام بعد لعان کے کہا - حسن - یہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے ابن سعد سے عمر بن عبد اللہ نے قصہ غلامت میں روایت کی ہے اور آخرین ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں لاعنت ہو و دونوں کبھی جمع نہ ہوں اور پھر تفریق کر دیا جائے اور یہی حضرت علیؑ ابن مسعود و عمر و غیر ہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے - م - و تكون الفرقة تطلیقاً نہ عنہ ابی جانیفہ و محمد رحمہ - اور یہ جدائی دونوں کے درمیان طلاق یا نہ ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے - لان فعل الطلاق انصب الیہ کمافی النہین و ہو خالی اذ اکذب بنفسہ عنہما و قال ابو یوسف رحمہ ہو تحریم مود لبقولہ علیہ السلام المتلاعنان لا یجتمعان ابدال النص علی التامید لہما ان الاکاذ اب رجوع و الشہادة بعد الرجوع لا حکم لہا ولا یجتمعان ما دامتا عنین و لم یبق التلاعن ولا حکم بعد الاکاذ اب یجمعہما - کیونکہ قاضی کا جاکر اس مرد کی جانب منسوب ہو گا جیسے عنین شوہر کی صورت میں ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک شوہر اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوئی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہ ہوں گے - یہ دائمی حرمت پر لفظ ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہوا اور جس کو اہی سے گواہ پھر جائے اسکا حکم کچھ نہیں رہتا ہے اور ہم بھی جانتے ہیں کہ جب تک دونوں لعان کرنے والے ہیں تب تک کبھی جمع نہ ہوں گے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہیں ہوا اور نہ اسکا حکم باقی رہا تو اب دونوں جمع ہو سکتے ہیں - ولو کان القذف نفی الولد نفی القاضی نسبہ و الحقہ بامہ - اور اگر زنا کا عیب لگانا اسطرح ہو کہ یہ بچہ میرے لطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دیا اور بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ لای کرے گا - وصورۃ اللعان ان یامر الحاکم الرجل فیقول اشہد بانک لیس المصدقین فیما یشیک بہ من نفی الولد و لذانی جانب المرأة - اور اس میں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے کہ وہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والا ہوں میں سے ہوں اس بات میں کہ میں نے تجھے بچہ کے نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کیسی قسم لیتی عورت یوں کہیگی کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ تو نے جو مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات میں تو جھوٹ بولنے والا ہوں میں سے ہے - ولو قد قہما بالزنا و نفی الولد ذکر فی اللعان اھرم ثم نفی القاضی نسب الولد منہ و الحقہ بامہ - اور اگر شوہر نے زنا کو زنا کا اور فرزند کے نفی کا عیب لگایا تو لعان میں دونوں باتیں ذکر کجا دیں پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی کر کے بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ ملتی کرے - لما روى ان ابی النبی علیہ السلام نفی ولد امرأۃ ہلال ابن اسہ عن ہلال

والحق یہ ہے۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ انصاری کی جورو کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے اس کی ماں سے لاحق کیا۔ اس کا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان میں سے ایک شخص ہیں جنہی قریب اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بقولہ تعالیٰ علی الثلثہ الذین خلفوا الا یہ نازل فرمائی ہو یہ رات کو اپنے گھیت سے اپنے گھر آکر بیان اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جسکو آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنایا جس کی کچھ نہیں بولے یہ وہ بھالک گیا اور اسکا پیچھا نہ کیا جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا ہے میں آپ کو یہ امر ناگوار اور دشوار کدرا اور صبح کی روایت میں ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے ہلال نے عرض کیا کہ ایسی حالت دیکھ کر گواہ کون شخص لاسکتا ہو مگر آپ یہی فرماتے تھے کہ گواہ لایا تیری بیٹی پر حد پڑ گئی ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں سچا ہوں اور غضرب اللہ عزوجل نازل فرمایا جو میری بیٹی کو حد سے بچا دے پھر اُسکے بعد جبریل نازل ہوئے ان آیات کے ساتھ واللہ ینیر مون از دھم ولم یکن ام شہدا والا انفسہم شہادۃ احمد ہم اربع شہادات اسے آخرہ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال جھک کر تشریف لے ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کشائش نکال دی۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ کو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بچھڑا کر انکی عورت کو بلوایا جب وہ آئی تو دونوں کو آیات پڑھ کر سنائیں اور انکو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان ہے ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ میں نے اس پر سچ کہا ہے وہ عورت بولی کہ نہیں بلکہ جھوٹا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کر لو پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اُسے اللہ کی قسم کے ساتھ جارگو اہیان دین کہ وہ سچ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں بار کی فوبت آئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے ہلال تو اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کیونکہ عذاب دنیا بہ نسبت عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچویں کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے ہلال نے عرض کیا کہ اللہ جھک کر اللہ تعالیٰ اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمایا جیسے میری بیٹی کو حد سے بچا یا پس پانچویں کلمہ ادا کیا کہ اگر وہ جھوٹوں میں سے ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اُسے اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ جارگو اہیان دین کہ یہ مرد جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ اسے تو اللہ تعالیٰ سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب کا واجب کرنے والا ہے پس وہ ایک ساعت ٹھٹھکی پھر بولی کہ واللہ میں ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو نصیحت کر رہی ہوں پانچویں کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں جدائی کر دی اور حکم دیا کہ اسکا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہ ہو اور اس عورت کو یا سکا بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو یا سکا بچہ کو عیب لگائے اس پر حد واجب ہوگی اور حکم دیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ دسکنہ نہیں ہے اس جہت سے کہ ان دونوں کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی۔ اور آنحضرت نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اسکا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو ہلال ابن امیہ کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحار کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو یہی نشانہ لگے جو آپ نے شریک ابن سحار کی صورت میں بیان کیے تھے پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم الہی دربارہ لعان کے نہ گذرا ہو تا تو میں اس عورت کے حق میں کرتا جو کرتا مگر میں نے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اسکے ملک بھڑے حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہیں پکارا جاتا تھا۔ رواہ ابو داؤد و احمد و الاصل فی التبیح۔ بالکل اس حدیث سے بہت ہے کہ آپ نے اس عورت کے اس کے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کر دیا۔ واللہ ان المقصود من ہذا اللعان نفی الولد فیہ و علی المقصود من فیہ فیمنہ القضاہ بالافتراق وعن ابی یوسف رحمہ ان القاضی یفرق ویقول قوالہ اللہ اللہ و آخر حدیث

من نسب الاب لانه یفک ما عینہ فی بدین ذکرہ۔ اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب شادے کہ اس لعان سے مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے بچہ حاصل ہو جائیگا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود شامل ہے۔ یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اس کے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی لغزنی کو اسے اور مرد بھی یہ حکم دیدے کہ میں نے بچہ اسکی ماں کو لازم کیا اور اس مرد سے اسکا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے قطع ہوتا تو اسکا ذکر کرنا ضروری ہے۔ فان عاد الزوج و اکذب نفسه حده القاضی لانه لا یزالہ بوجوب الحد علیہ۔ پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو چھوٹا بتایا تو قاضی اسکا حد قذف مارے کیونکہ اُس نے اپنے اوپر بہتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا۔ وحل لہ ان یتزوجہا وہ اعندہ حالانہ لما حلیم یجوز اهل اللعان خارج قطع حکم الحد علیہ وہو التحريم۔ اور اس مرد کو تلال ہر جائیگا کہ پھر اس عورت سے نکاح کرے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جب اسکا رجوع کرنا گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا تو جو حکم اس کے ساتھ بندھا ہوا تھا یعنی دائمی حرام ہونا وہ بھی اٹھ گیا۔ اور ابو یوسف کا کہہنا کہ حد قذف مارا جاتا تو وقت ہے کہ عیب لگانے کے بعد عورت کو بابتہ طلاق نہ دی ہو اور اگر بابتہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپ کو چھوٹا بتا دیا تو پھر یہ لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان کا مقصود یہ ہے کہ اگر دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بابتہ کے یہ مقصود نہیں حاصل ہو سکتا اور اس پر بھی واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی حالت لگانے سے صرف لعان واجب ہو تا تو قاضی قہر سے کہہ دے کہ اگر دن کی حد واجب ہوئی تو کذب الہ قذف غیر باقی ہے۔ اور اسی طرح اگر مرد نے کسی عورت کو نکاح کی نفی لگائی جسکے عرض حد بار گیا۔ تو بھی اسکو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کرے۔ لہذا بیانیہ بوجہ اس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی وہ قابل لعان نہیں رہا۔ واکذا اذا انقضت فیموت لا یتقار اہلیہ اللعان من جانہما۔ اور اسی طرح اگر اس عورت سے زنکار یا جسکے سبب حد مار گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی۔ اور اسکی صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور بھی اسکے ساتھ وہی نہیں گئی کہ اس پر زنکار نے کا عیب لگا یا بس دونوں میں لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنکاریا کرنا کہ ثابت ہو کہ حاکم نے اسکو حد زنکارین کوڑے مارے اور یہی اسکی ہے کیونکہ رجم اسوقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اس کے ساتھ وہی کی جائے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا۔ واذا قذف امرأۃ وہی حنفیہ او مجنبۃ فلا لعان بینہما لانه لا یحکم قاذم لولا کان اجنبیا فلذا لا یلعن الزوج لقیامہ بمقامہ۔ اور اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ کو کہہ بابتہ نہیں ہے یا مجنبہ نہ زنکاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان نہ ہوگا کیونکہ مجنبہ نہ یا غیر بالفکر عیب لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ اجنبی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائیگا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے وکذا اذا کان الزوج حنفیہ او مجنبۃ لہم اہلیہ الشہادۃ۔ اور اسی طرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں کیونکہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے۔ وقذف الاخرس لا یتعلق بہ اللعان لانه یتعلق بالصریح کحد القذف و فیہ خلاف الشافعی جہ و ہذا لانه لا یصری عن الشہرۃ والحد وہ منہری بہما۔ اور اگر گنہگار نے اپنی زوجہ کو زنکار عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق نہ ہوگا کیونکہ لعان متعلق ہونا اشارہ سے نہیں بلکہ صریح کئے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں صراحت ضروری ہے اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گنہگار کا کہنا شہرہ سے خالی نہیں ہوتا اور حد و کافہ حال ہے کہ وہ شہرہ کی وجہ سے دور کر دیجاتی ہیں۔ واذ اقال الزوج لیس حاکم منی فلا لعان۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ میرا محل مجھے نہیں ہے تو دونوں میں لعان نہ ہوگا۔ و ہذا قول ابی حنیفہ وزفر لانه لا یقین بقیامہ العمل فلم یصر قاذم۔ اور یہ ابو حنیفہ وزفر کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد رحم اللعان یجب نفی العمل اذا جازت

بہ لائق من ستمہ اشہر و ہوسنی ما ذکر فی الاصل لانا تمینا بقیام الحبل عنده فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفاً فی الحال یصیر کالمعلق بالشرط فیعیر کما قال ان کان بک حل فلیس منی والقذف لا یصح تعلیقہ بالشرط۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ حل نفی کرنے سے بعد واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چوبیسین میں جو پیدا ہو اور یہی منی اُس قول کے ہیں کہ جو موقوفین ذکر کیا کہ قذف کے وقت تک حل موجود ہونے کا یقین ہوگا تو تمت لگانا صحیح ہو گیا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جب یہ تمت نکاتانی الحال ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی بشرط پر بعلق کیا گیا پس گویا اسے کہا کہ اگر تجھے حل ہو تو وہ مجھے نہیں ہے حالانکہ قذف کو بشرط پر بعلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ بشرط تو خطرین ہوتی ہے کہ شاید واقع ہو یا نہ ہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنی اگر زنا کیا تو وہ واقع ہو گیا اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کیونکہ شبہ کے ساتھ قذف نہیں تو قذف کا بشرط بعلق ہونا صحیح نہوا۔ فان قال لہا زنیۃ و ہذا الحبل من الزنا مطلقاً لوجود القذف حیث ذکر الزنا مریحاً۔ اور اگر گھوہرنے زوجہ کہہ کہ تو نے زنا کیا اور یہ حل زنا سے ہو تو دو زنا کرین کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا کیونکہ اسے زنا کا لفظ صحیح ذکر کیا۔ ولم یصح القاضی الحبل۔ اور قاضی اس حل کا نسب اس مرد سے نفی کر گیا۔ و قال انما فی صنفیہ لانه علیہ السلام نفی الولد عن ہلال وقد قذفما حاصل۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حل کی نفی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اُس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت میں عیب لگایا تھا۔ ولنا ان الاحکام لا ترتب علیہ الا بعد الولادۃ لکن الاحتمال قبلہ والحدیث محمول علی انہ عرفت قیام الحبل بطریق الوحی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حل پر حکم سترت نہیں ہوتا مگر جبکہ پیدا ہو جائے کیونکہ یہاں سے پہلے شبہ موجود ہے یعنی شاید حل ہو بلکہ مرض سے خون جمع ہو گیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کر لیا تھا۔ واذا نفی الرجل ولہ امراتہ عقیب الولادۃ او فی الحالۃ انہ لقبل التہنئۃ وتبتلع آکۃ الولادۃ صح نفیہ ولا عن بہ وان نقاہ بعد ذلک لا عن ویسب النسب ہذا عند ابی حنیفہ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہم نفیہ فی مدۃ النفاس لان النفی یصح فی مدۃ تعقیر ولا یصح فی مدۃ طویۃ ففصلنا بینہما بمدۃ النفاس لانه اثر الولادۃ ولہ اذ لا یصح التقعیر لان الزمان التام و احوال الناس فیہ مختلفۃ فاعتبرنا ما یدل علیہ و ہو قبولہ التہنئۃ او سکوتہ عند التہنئۃ او ابتیاعہ متلع الولادۃ او منعی ذلک الوقت و ہو متمنع عن النفی ولو کان غائبا ولم یعلم بالولادۃ ثم قدم تعقیر المدة التي ذکرناہا علی الاصلین۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کی جاتی یا بعد ایش کی چیز خریدی جاتی ہیں نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے پھر نسب ثابت ہوگا اور اسکی وجہ سے لعان کر گیا اور اگر اسکی بعد نفی کی تو لعان کر گیا مگر نسب ثابت رہیگا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف ومحمد نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی مدت میں صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت میں نہیں صحیح ہوتا ہے تو ہم نے تھوڑے اور بہت سے درمیان مدت نفاس کو جو فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدا ایش کا اثر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت بھر کرنے کے بچہ منی نہیں اس واسطے کہ زمانہ تو غور و تامل کے لیے ہوتا ہے تا کہ سرسری حرکت سرزد نہ ہو اور اس میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں تو ہم نے ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار تک نہ پہنچے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اسے مبارکباد قبول کی یا مبارکباد دی دیکھ جانے کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہوئے ہیں جو چیزیں کہ خریدی جاتی ہیں انکو خریدایا یا اس وقت اس حالت سے گذر گیا کہ اسکو بچہ سے انکار نہیں۔ اور اگر گھوہر غائب ہوا اور اسکو ولادت کا حال معلوم نہ ہوا پھر وہ سفر سے آیا تو ہم نے اصل امام دہل جہاں ہر ایک کے موافق ہو مدت ذکر کی وہاں معتبر ہوگی۔ یعنی جو وقت وہ آگیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا عورت بچہ

جنی از پس دہاویہ کے نزدیک بقدرت نفاس۔ اگر وہ انکار کرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کر سکتا اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گزر جائے کہ حیضین مبارک بادی قبول کرے تو پھر انکار نہیں کر سکتا۔ قال واذ اولدت ولیدین فی یمنی واولی فی یمنی الاول واعترفت بالثانی فثبت نسبہما لہما تو انان خلقتا من ماء واحد شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب زوجہ بچہ کو ایک ہی بیٹے سے جنمی پس شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونوں کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بچہ کو باوجود ان میں دو ایکس ہونے پر پیدا ہوا ہے۔ وحده الزوج۔ اور شوہر کا قدرت ماری جائیگا لہذا کہ نسب بنفسہ بدعوئے الثانی۔ کیونکہ اُس نے دوسرے بچہ کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے آپ کو جو بیٹا بنا لیا ہے۔ تو اقرار کیا کہ میں نے زوجہ کو زنا کی تمت بھڑکائی تھی لہذا تمہارا نسب ان کے نسب کی حد قدرت ماری جائیگی۔ وان اعترفت بالاول ونفی الثانی فثبت نسبہما لہما ذکرنا ولا عن لہا نہ تاؤت شیعی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالذمہ سابق علی التہذیب فصار کما اذا قال انہا حقیقۃ ثم قال ہی زانیۃ وفی ذلک التامین کذا ہذا۔ اور اگر شوہر نے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونوں کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا یہ دلیل مذکورہ بالا یعنی وہ دونوں بچہ کو ان میں سے ایک ہی لطفہ سے پیدا ہونے پر شوہر ہر لعان کر گیا کیونکہ اس نے زوجہ کو زنا کی تمت لگائی اس طرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور پھر اپنے قول سے نہیں بچا حالانکہ زوجہ کی عقیقہ ہونے کا اقرار اس کو تمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہو گیا یہ صورت ہوئی کہ اُس نے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عقیقہ ہی پھر کہا کہ وہ زانیہ ہی اور اگر اُس کو ایسی کہتا تو اُس پر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اُس نے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو یہی لعان واجب ہوگا۔ فقہ حنفیہ میں ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی پھر ایک بچہ مر یا مار ڈالا تو دونوں اس کی نسب سے لازم ہونگے اور اگر زوجہ ان دونوں میں سے ایک کو مردہ جنمی تو بالاتفاق لعان کرے اور دونوں بچوں کا نسب اُس کو لازم ہوگا اور اگر شوہر کہ بچہ پیدا ہونے کی مبارکباد دی گئی پس اُس نے دعا پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو بھی ایسا بچہ دے تو اپنا بچہ اُس کو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ جس صورت میں بچہ کا نسب اُس کو لازم ہو جائے تو چاروں ائمہ فقہاء کے نزدیک اس کے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا، اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھے نہیں ہے لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہیں کیا تو اُس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگی اور اس طرح اگر کہا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو یہی کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر زوجہ کو زنا کی تمت لگائی یا حرام طور پر اُس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی لیکن اعادہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہی امام الکب کا قول ہے اور امام شافعی داند نے کہا کہ لعان کا دہرانا واجب ہے اور ذبیحہ میں ہے کہ اگر زوجہ کو زنا کی تمت لگائی اس طرح کہ بچہ پیدا ہوا اُس کی نفی کی پھر دونوں نے لعان نہیں کیا یہاں تک کہ اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے یہ بچہ جنمے کی تمت لگائی پھر اس غیر شخص کو تمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور اس کے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا، م۔ ع۔

باب عین وغیرہ

یہ باب عین وغیرہ کے بیان میں ہے۔ عین وہ شخص ہے جو عورت پر قابو نہ پاسے باوجودیکہ آگے متنازل ہو جو دہرے اور اگر وہ شخص باکرہ پر قادر ہو مگر ثیبہ پر قادر ہو فوادہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی نقص یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ جس عورت پر قادر ہو سکے عین عین ہے حتیٰ کہ اُس عورت کو اختیار ہے کہ حکم سے اپنی جائی کا مطالبہ کرے۔ محبوب وہ شخص جس کے آگے متنازل کا زیادہ حصہ کٹا ہو اور خصی وہ جس کے دونوں خصیہ کٹے یا کٹے ہو۔ م۔ ع۔ واذ کان الزوج عینا اجلہ الحاکم سنہ۔ اور اگر کسی

عمر کی کیونکہ مستغنیہ تو عورت سے ظلم و درک نہ حالانکہ یہ بات صرف بائینہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائینہ نہ ہو جائے تو شوہر کی رجعت کر لینے سے پہلے وہ بالکل رہیگی۔ لہذا کمال جہر ہا ان کان خلا ہا فان خاوة العینین مستحیة۔ اور عورت کے راستے پر اگر پورا مرد واجب ہو گا بشریکہ شوہر نے اس کے ساتھ شریک یا براسکی وجہ یہ کہ عینین کی غفلت صحیح ہوتی ہے۔ بحسب العدة لما بینا من قبل۔ اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحصاء اقل ما یوجب اس دلیل کے جو ہم پہلے بیان کر چکا۔ فست یعنی ایسا کرنے میں ذکر ہو چکا۔ ہذا اذا اقر الزوج انہ لم یصل الیہا۔ اور یہ یہ اس وقت ہر کہ شوہر اقرار کرے کہ میں اس عورت کا عینین نہیں پہنچا ہوں۔ ولو اختلف الزوج والامراة فی الوصول الیہا فان كانت ثیبا فالقول قولہا یعنی عینین لائیکہ استحقاق حق الفرقہ والاصل ہوا اس بات میں الجحیم۔ اور اگر شوہر و زوجہ نے مل جل کر دیکھ لیا ہو تو عینین اس وقت تک نہیں کہیں اگر یہ عورت ثیبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا اگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ عدلی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا اور اگر عورت حلیہ کی اصلیت یہ کہ تندرستی ہو وقت۔ تو جب اس نے کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے مل کر لی تو یہ قول قبول ہوگا اگر اس سے قسم لیا ہوگی۔ ثم ان اختلفت بطلان حقہا وان نکل یوجب سنتہ پھر اگر شوہر نے قسم کھالی تو شوہر کا حق باطل ہو گیا اور اگر اس نے قسم کیا۔ نے ہے انکار کیا تو اس کا ایک سال کی عدت دینا چاہیگی۔ فست یعنی اس مرتبہ اول میں اس کا ایک سال کی عدت اسی روز سے دینا چاہیگی۔ وان کا سنت بکرا نظر الیہا النساء فان قان ہی بلحاظ عدت نہ ظہور کذبہ۔ اور اگر عورت بکرہ ہو تو عینین اس کا دو دیکھیں یعنی دو عورتیں یا ایک ہی کافی ہے اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ عورت بکرہ ہو تو وہ کہ ایک سال کی عدت دینا چاہیے کیونکہ اس کا جھوٹہ ظاہر ہو گیا۔ وان قلن ہی ثیبہ یختلف الزوج فان حلیہ لاحق لہا وان نکل یوجب سنتہ وان کان عینو بافرق عینیا فی الحال ان طابست لائیکہ لافا عدة فی التامیل اور اگر عورتوں نے کہا کہ ثیبہ ہو گئی تو اس کے شوہر سے قسم لیا چاہیگی پس اگر وہ قسم کھائی تو عورت کے واسطے کچھ دن نہیں رہے اور اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو اس کا ایک سال عدت دینا چاہیگی یہ سب عینین کا بیان تھا اور اگر شوہر محبوب ہو تو وہ دونوں میں فی الحال تقریر کر دینا چاہیے بشریکہ عورت و شوہر سے کہے کیونکہ عدت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ وان خصی یوجب کما یوجب العینین لانہ یملیکہ مروج۔ اور خصی کو بھی ایک سال عدت دینا چاہیگی جیسے عینین کی دیکھائی کیونکہ وہ مل کر لے گی اس سے بھی ایسا ہی وقت۔ یعنی اگر تمنا مل موجود ہو شاید کسی وقت اس میں دل کی قوت پیدا ہو۔ واذا اجل العینین سنتہ وقال قد حلیہ وانکرت نظر الیہا النساء فان قلن ہی کہ خیر استلان شہا و تهن تأیید ہو کر وہی البکارۃ۔ اور جب عینین ایک سال کی عدت دی گئی پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے جماع کر لیا اور اس عورت بکرہ نے انکار کیا تو اس عورتین دیکھیں پس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ بکرہ موجود ہے تو عورت مختار کیا چاہیگی کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے بکرہ ہونے سے قوی ہو گئی۔ وان قلن ہی ثیبہ حلف الزوج فان نکل خیر استلان شہا و تهن تأیید ہا بالانکول۔ اور اگر عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہو گئی ہے تو شوہر سے قسم لیا چاہیگی پس اگر اس نے انکار کیا تو عورت مختار کیا چاہیگی کیونکہ شوہر کے انکار سے اس کی تائید ہو گئی۔ وان حلف لا ثیبہ وان كانت ثیبائی الاصل فالقول قولہا یعنی عینین وہ قد ذکرہ ناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھائی تو عورت مختار ہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قبول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اس کو پہلے ذکر کر کے فست یعنی شوہر اس امر سے متاثر ہو کہ عدلی کا استحقاق ثابت ہو اور شوہر کی کا قبول قسم سے قبول ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ یہ انسانی حالت میں عضو سلامت ہو۔ فان اختارت زوجہا لم یکن لہا بعد ذلک خیار ولا نہار ضیعت بطلان حقہا و فی التامیل یعنی استغنیہ القیمۃ ہوا صحیح و بختیہا باہم البیض و بشہر رمضان لوجود ذلک فی السنۃ ولا یکتب علیہم فہم و رضاعان

زود کہ جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو ملانے پر راضی ہو گئی ہے اور مدت مہلت میں سال
 قمری بمطابق قریباً چھ سال ہیں اور اس سال میں سے تین کے ایام اور رمضان کا مہینہ سہ ماہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ یہ ال میں انکار و جبر
 ضرور ہے۔ اہل عدلیہ کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام سہ ماہ ہونگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے مثلاً صفر
 ماہ ہر سب میں سال قمری بمطابق اسی واسطے امام محمد نے اصل میں سال کو مطلق رکھا اور قمری یا شمسی کی قیاسین لگائی ہیں۔
 ولما یجئ لکما کہ سال قمری بمطابق چھ سال ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہوتا ہے اور شیخ طحاوی میں ہے کہ یہی علماء ہر روایت پر
 مبرہہ رمضان و ایام حیض ہر سال کے اندر تین وہ سال میں شمار ہونگے یعنی ان کے فرض دوسرے ایام نہیں دیکھے جاتے کیونکہ
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان کو سہ ماہ نہیں کیا حالانکہ ان کو سال کے اندر انکا ہونا ضرور معلوم تھا بھلا ان ایام میں مرض کے کہ یہ ال میں
 مرض ہونا ضرور نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ بقدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیکھے جاتے اور اسی پر فتویٰ ہے کہ
 مع و اذا کان بالزوج عییب فلا حرج للزوج۔ اور اگر زوج میں کوئی عییب ہو تو شوہر کو منع نکاح کا اختیار نہیں ہے۔
 فقہ بلکہ باہر ہے طلاق دے اور چاہے رہے۔ وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسة وہی الجنون والبرص والجذام
 والرق والقرن۔ اور امام شافعی نے کہا کہ پنج عیوب کی وجہ سے نکاح منع ہو سکتا ہے اول جذام۔ دوم برص۔ سوم قرن
 چہارم رقی۔ خمسہ قرن۔ رقی یہ کہ عورت کے سوا بے پٹیاب کے دوسرے مردان ہو۔ قرن یہ کہ منیج وجہ ہڈی وغیرہ کے
 استقد تک ہو کہ آمین ذکر داخل ہونے کی راہ نہ ہو۔ لہذا منع الاستیفاء حساً وطبعاً کیونکہ ایسے امراض بوجہ کسی نفرت
 یا طبی نفرت کے نفع لینے سے منع ہیں فقہ کہ نکاح عورت کو رقی و قرن ہو تو طبیعت اس سے دلی نہیں چاہتی اور اول
 کرنا ممکن نہیں ہے اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے۔ والطبع موند بالشرع قال علیہ السلام
 فرس المجذوم فرارک من الاستفاد۔ اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اس کی تابعداری نہیں چاہی آنحضرت صلی اللہ علیہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے فقہ اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا۔ اور
 دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رہتے میں کہا
 کہ تم لوٹ جاؤ کہ بیعت تیری بیعت نہ تھی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طواف کرتے دیکھا کہ فرمایا کہ وہ اپنے
 گھونٹن کیون نہیں بیٹھی کہ لوگ تو اپنا رخ نہ دیتی۔ چنانچہ پھر وہ کبھی طواف کو نہیں آئی۔ رہا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مجذوم
 کے ساتھ کھانا کھا یا کھانا اور دوا چھو گیا تو یہ آپ کا مجروح تھا۔ ولنا ان فوت الاستیفاء صلاً بالہیئت لا یوجب
 الفسخ فاختلاہ بہذہ العیوب اولی۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ عورت کی وجہ سے جب بالکل نفرت حاصل کرنا ضرور ہو جائے
 تب تک منع نہیں ہوتا ان عیوب سے جب فعل کے ساتھ نفع لینا ضرور ہو تو بوجہ اولی نکاح منع نہیں ہوگا۔ و ہذا لان
 الاستیفاء من الشتر استحقاق المستحق ہو المستحق ہو المستحق۔ اور مجیب یہ ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے
 اور استحقاق عورت اس قدر کہ نفع اٹھانے کا قابل ہو حالانکہ یہ حاصل ہے فقہ کہ نفرت کی وجہ سے حاصل نہ کرے اور اس کو
 اختیار نہ نہیں طلاق دیکھو کہ رقی و قرن میں بھی علاج ہو سکتا ہے اور عیوب میں لکھا کہ جذام سے فرار کے معنی یہ کہ طلاق
 دیکر اس کو اپنے پاس سے دور کر دے مترجم کہتا ہے کہ اوپر سے منع حاصل کرنا ضرور ہے تو غایت یہ کہ نقص ہو پس اس کو طلاق
 دینے کا ہر وقت اختیار ہے۔ اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد میں عیوب ہوں اور مانند امراض ہو تو زوجہ کو منع کرانے کا اختیار ہے
 اور جب زوجہ میں جذام برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو ان کی وجہ سے شوہر کو منع کا اختیار نہیں بلکہ طلاق وغیرہ کا اختیار
 ہے۔ و اذا کان بالزوج عیوب او جذام فلا حرج لہما عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد لہما
 اختیار۔ اور جب شوہر کو جنون ہو یا برص یا جذام ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح منع کرانے کا اختیار

نہیں ہو اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہے۔ دفع الضرر عنہا کہافی الحجب والغتہ بخلاف جابہا
 مشکان من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمد کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اسکی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے
 محبوب یا غنیم ہوئے یا صورت میں زوجہ کو اختیار دیا گیا ہو برخلات شوہر کی جانب سے کہ کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور
 کرنے پر اس طرح قادر ہے کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دیدے۔ پس اگر عیوب شوہر کی صورت میں مثلاً زوجہ کو فسخ اختیار
 نہ تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور عین اسکے حق میں ضرر ظاہر ہو۔ ولہذا ان الاصل عدم اختیار لما فیہ
 من البطلان حق الزوج۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف نے اسکی دلیل یہ ہے کہ زوجہ کو اختیار نہ ہو اسی اصل پر کہ زوجہ کو اختیار ہو
 میں شوہر کا حق نہ ہو لہذا لازم آتا ہے خصوصاً اگر وہ ہم ہو کہ یہی محبوب و غنیم میں لازم آوے گا حالانکہ وہ ان بالاتفاق زوجہ کا اختیار
 مسلم ہے تو جواب دیا۔ واما فی غتہ فی الحجب والغتہ لا ینہی عن الطلاق بل یشترط فی الکساح۔ اور محبوب و غنیم
 کی صورت میں اسی وجہ سے عورت کو اختیار حاصل ہو کہ غنیم ہوئے اور محبوب ہوئے۔ سے وہ مقہور و نادر ہو جسکے لیے نکاح
 کرنا مشروع ہوا ہے۔ و ہذا العیوب بہ شیعہ مختلفہ یہ فاقہ و العیوب انہم اور عیوب وغیرہ ایسے عیوب ہیں کہ اس مقہور و
 محل نہیں ہیں پس غنیم و محبوب ہونے میں اور عیوب ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
 فت۔ اور امام محمد نے شاید ایسے قاریوں کو ناراض کیا کیونکہ عورت کے حق میں اس سے ضرر و خوف ہے جیسے اولاد کے
 حق میں خوف ہے لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب العدة

یہ باب عدت کے بیان میں ہے۔ عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملکیت زائل ہونے
 کے بعد اسکو انتظار میں گزارنے لازم ہو۔ تے ہیں بشرطیکہ وہ عورت ہو کہ کسی یا خنوت ہوئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ
 عورت سے شہدہ میں دلی کی گئی ہو وہ کسی عدت کے حق میں شامل ہے فافہم۔ م۔ واذ طلق الرجل امراته طلاقاً بائناً
 اور حیاً او وقعت الفرة فیہا لغير طلاق رہی ہر قسم کی حیض فعدتہا ثلثہ اقراء۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو
 طلاق یا تنہا طلاق، حیض دیدی یا دو تو تین جہائی بغیر طلاق کے واقع ہوتی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہے جو نکاح
 ہوتا ہے تو اسکی عدت تین حیض ہیں۔ فت۔ یعنی جبکہ آزادہ عورت ہو اور اسکو شوہر نے طلاق دیدی یا بلوغ پر اسکو نکاح
 توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اسنے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خرید یا شوہر کو نہیں تھا اس سے جہائی ہوتی یا بعد اللہ
 وہ مرتد ہو گیا اور یہ عورت بالذات ایسی ہے کہ اسکو حیض آتا ہے تو عدت میں وہ تین حیض بیٹھے۔ لقولہ ثلثہ والمطلقات
 حیض لخصن بالنفس ثلثہ قرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والمطلقات الم یلین طلاق پائی ہوتی عورتیں اپنے نفوس
 کو تین حیض انتظار میں رکھیں۔ فت۔ لہذا جب تک عدت کے ایام نگزین تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح
 نہیں کر سکتا۔ اور اگر اسکے پاس تین زوجات موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ والفرقة اذا كانت بغیر طلاق
 فی فی معنی الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن برائة الرحم فی الفرقة الطاریة علی النکاح و ہذا
 تحقیق فیہما۔ اور اگر بغیر طلاق کے جہائی ہو تو وہ طلاق کے معنی میں ہے کیونکہ نکاح پر جو جہائی طاری ہو اس میں رحم کو عمل سے
 پاک پہچاننے کے واسطے عدت واجب ہوتی ہے اور یہی معنی ایسے جہائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو بغیر طلاق واقع ہو۔ والاقراء
 حیض عتہا۔ اور ہمارے نزدیک قرو سے حیض مراد ہیں۔ وقال الشافعی الا طہار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہار
 فت۔ یعنی تین طہر گزین تب عدت پوری ہو۔ واللفظ حقیقۃ فیہا۔ حالانکہ لفظ قرو و لان معنی میں حقیقت ہے فت۔

یعنی قر کے حقیقی معنی حیض اور خفیسی معنی طہرین۔ اذ ہومن الاصل و کذا قال ابن السکیت۔ کیونکہ یہ لفظ خدا
 میں سے ہے یعنی اسکے ایسے دوستی ہیں جو باہم منہ ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے۔ ولایطعنہما جملہ
 لا مشترک۔ اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکبارگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہر قسم اور
 مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور خصوص یہاں تو باہم منہ ہر دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں
 پس لا محالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔ واکمل علی حیض اولے۔ اور حیض کے معنی لینا یہاں بہترین
 اما علما باللفظ الجمع لانہ لو حمل علی الاطلاق لوقع فی طہر لم یبق جمعا۔ یا تو اس دلیل سے کہ حیض
 مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنی قر کے لفظ جمع ہر تو تین کم سے ہو جائے ہیں اس واسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لین
 اور طلاق خود طہر میں دیکھائی ہو تو جمع نہیں رہیگا۔ کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کر دے تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ
 کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا۔ اور اگر اسکو شمار نہ کر تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہیں اور اس سے حد
 رانہ ہو جائیگی۔ پس حیض مراد ہے۔ اولانہ مصروف لہ اودہ الرحم و ہو المقصود۔ یا سوچو جسے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی
 رحم کا پاک ہونا بتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے کہ حد سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔ اولقولہ علیہ السلام وعلیہ السلام
 حیضتان۔ یا دلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہیں۔ یہ حدیث حسن حجت ہے اور
 باب الطلاق سے کچھ پہلے گوری۔ حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزادہ عورت کی عدت بھی حیضوں
 ہے۔ کیونکہ یہ حد کا بیان ہے۔ فیالحق بیاننا یہ۔ تو یہ حدیث اس لفظ قر و رکایاں اسکے ساتھ لاحق ہوا ہے۔ یعنی جب
 قرآن میں لفظ قر و وار د ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اسکے قرینہ سے لیے جاتے ہیں تو
 حدیث سے معلوم کیا کہ قر و سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہو گیا۔ وان کانت ممن لا تحيض من
 حدیث او کبر فعدتھا ثلثہ اشھر۔ اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جنکو بوجہ صغر سنی یا بڑھاپے کے حیض نہیں آتا ہو تو اسکی
 عدت تین مہینہ ہیں۔ یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے۔ لفظ لہ تعالیٰ و اللہ فی یومین من الحیض منینا لکم
 آیتہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لیے جنکے حق میں حیض سے باہر سی ہو تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے۔
 وکذا التی بلغت باسن و لم تحض۔ اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے بالغ ہو گئی مگر جنوز اسکو کچھ حیض نہیں آتا
 ۔ تو اسکی عدت بھی تین مہینہ ہے۔ باخرا آیتہ۔ بدلیل آخر آیت کے۔ یعنی قولہ تعالیٰ و اللہ فی یومین من الحیض منینا لکم
 وان کانت حاملہ فعدتھا ان تضع حملھا۔ اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل کرے۔ یعنی اگر
 حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مر گیا غرض کہ جن امور سے عدت لازم آتی ہو وہ واقع ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل ہو پس
 اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہو تو عدت گزر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہو تو اب عدت گزری۔ لفظ
 تعالیٰ واولات الاحمال اجلسن ان یضعن حملھن۔ یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنین۔ یہ سبب
 اس عدت میں کہ عورت آزادہ ہو۔ وان کانت امہ فعدتھا حیضتان۔ اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اسکی عدت دو
 حیض ہیں۔ لفظ علیہ السلام طلاق الامہ تطبیقتان وعدتھا حیضتان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا کہ باندی اگر کسی کی زوجہ ہو تو اسکی پوری طلاقین دو ہیں اور اسکی حدت دو حیض ہیں۔ یعنی زوجہ باندی کو اگر
 دو طلاقین دیں تو اسکی طلاقین سب ہو گئیں اور وہ غلط ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اسکو طلاق دی تو جب اسکو
 دو حیض آجائیں تو عدت پوری ہو گئی حتیٰ کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ولان بالرقی مصف و الحیضۃ لاہ یجزی۔
 اور اس دلیل سے کہ مملوک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ فلکلت فصار

حیضتین۔ پس وہ پورا ہو گیا تو دو حیض ہو گئے۔ والیہ اشارہ عمر رضی اللہ عنہ لقولہ لو استقلت بحملہما حیضتہ ونصفہا۔ اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر کچھ ہو سکتا تو میں اسکی عدت کو ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا۔ یعنی باندی کی عدت دراصل ڈیڑھ حیض ہو لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہیں تو اس عدت سے وہ دو حیض ہو گئے۔ تو سعد بن سعد رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اور شافعی دہیقی نے لیسندہ جید روایت کیا ہے۔ وان كانت لا تحيض فقد تها شھر ونصف۔ اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اسکو حیض نہیں آتا تو اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے۔ کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے۔ پھر حیض نہ ہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت ہو یا کسی ہو جانے سے ہو یا کسی عمر چند برس کی ہو جاوے مگر حیض نہیں آتا مگر عدت اسکی ڈیڑھ مہینہ ہے۔ لا ینقض فاکن یتضمنہ عللا بالرق۔ کیونکہ ہمیشہ کا جزو ہو سکتا ہے تو اسکو ادھیان کرنا ممکن ہوتا کہ ملکیت پر عمل کیا جاوے۔ نہت یعنی لونڈی ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحقہ ہوتی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا جزو ہو سکتا ہے۔ پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ نامکن ہے۔ وعدۃ الحرة فی الوفاۃ اربعۃ اشھر وعشر۔ اور آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں چار ماہ دس روز ہے۔ لقولہ تعالیٰ والذین یتوفون منکم ویزوون ازواجہن لم یحصنن بالفسن اربعۃ اشھر وعشر۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ تم میں سے جو لوگ مرین اور زوجات چھوڑین تو یہ عورتیں اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کریں۔ وعدۃ الامۃ شھران وخمسۃ ایام۔ اور باندی کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں در ماہ پانچ روز ہے۔ لان الرق منصف۔ کیونکہ ملک ہو نا ادھیان کرتا ہے۔ وان كانت حاملۃ فمدتھا ان توضع حملہا۔ لاند عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ حل ہے نہت۔ پس معلوم ہوا کہ کہ اوپر جو چار ماہ دس روز کی عدت مذکور ہے وہ ایسی عورت کے واسطے جو راند ہونے کے وقت حاملہ ہو اور اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت وضع حل پر پوری ہو جائیگی حتیٰ کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حل ہوا تو عدت پوری ہو گئی اور اگر اسوقت چند روز کا حمل تھا جو نو ماہ پورے ہونے پر جناتا اسوقت پوری ہوگی جب وضع حل ہوا۔ لا طلاق قولہ تعالیٰ واولات الاحمال احسن ان یحصن حملن۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورت کی مدت عدت یہ کہ اسے اپنے حمل نہیں نہت۔ یہ آیت سورہ نسا میں واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ میں وقال عبد اللہ بن مسعود من شارب یا بلۃ ان سورۃ النساء القصیری نہلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے میں اس سے بیابالہ کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورہ نسا بعد اس آیت کے نازل ہوئی جو سورہ بقرہ میں نہت۔ تو سورہ بقرہ کی آیت کے یہ معنی ہوتے کہ جو لوگ مرین اور اپنی زوجات کو بغیر حل کے چھوڑین تو ان عورتوں کی عدت چار ماہ دس روز میں اور سورہ نسا کی آیت حاملہ عورتوں کے بارہ دن ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن میں مروی ہے۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجہا علی سریرہا لا تقضت عدتہا وحل لہا ان تنزل۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں نہت کیا کہ کہ ہنور اسکا مردہ شوہر اپنے تختہ تابوت پر ہے تو بھی اسکی عدت گزر گئی اور اسکو حلال ہو گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ فتہ رواہ مالک فی الموطا۔ یعنی مثلاً حاملہ عورت پورے دنوں تک پہنچی کہ اسہیں اسکے شوہر نے انتقال کیا اور وہ نہت دفن نہیں کیا گیا تھا کہ جسے وضع حل کیا تو عدت وفات پوری ہو گئی اور عورت کو اختیار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرے۔ واذا ورثت المطلقة فی المرض فمدتھا الیحد الاجلین۔ اور جب شوہر نے مرض الموت میں زوجہ کو طلاق دی حالانکہ یہ عورت

دارث ہوئی یعنی ایسی عورت ہوئی کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی دارث ہوئی تو اسکی عدت دو دنوں
 مہر توں میں سے دراز مدت ہوگی۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض میں بیمار ہو کہ جس سے وہ آخر مر گیا اور اسکی زوجہ
 حاملہ نہ ہو تو شوہر نے حالت مرض میں اسکو طلاق دیدی اور اس عورت کی عدت طلاق نہیں گزری کہ شوہر مر گیا حتیٰ کہ عورت
 اسکی دارث ہوئی غرض کہ یہ عورت اپنے شوہر کی دارث ٹھہرائی گئی نہیں آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وقات پوری
 کرے تو حکم دیا کہ دو دنوں عدتوں کی مدت میں سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اسکو چار ماہ دس
 مہین ہوئے تو نہ پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد اور
 یحکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ و قال ابو یوسف ثلث حیض۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اسکی عدت ہیں۔ و
 فہا چار ماہ دس روز میں پورے ہوں یا اس سے زیادہ یا کم ہیں۔ و معناه اذا كان الطلاق بانثاء او ثلثا اما اذا كان
 رجساً فلیہا عدۃ الوفاۃ بالاجماع۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بانثاء ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ اور
 اگر طلاق رجسی دی گئی ہو تو بالاتفاق اسپر عدت وقات لازم ہے۔ لایلی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت
 بالطلاق ولہا ثلث حیض۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح فوت سے پہلے منقطع ہو گیا اور عورت
 کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ و انما تجب عدۃ الوفاۃ اذا زال النکاح فی الوفاۃ۔ اور وقات کی عدت
 بھی لازم ہوئی کہ جب وقات پر نکاح زائل ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہو بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہو گیا۔ الا انہ
 یقتضی فی حق الارث لانی حق یتغیر العدۃ بخلاف الرجس لان النکاح باق من کل وجہ۔ لیکن بات یہ ہے کہ میراث
 بانثاء کے حق میں یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بانثاء کے حق میں باقی نہیں رہا بلکہ عدت رجسی طلاق کے اسلئے کہ رجسی طلاق
 میں ہر طرح سے نکاح باقی ہے۔ لیکن اس میں خدشہ ہے کہ شاید فراہ کی طلاق بمنزلہ رجسی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے
 ولہا انہ لما یقتضی فی حق الارث بحمل باقیانے حق العدۃ احتیاطاً لجمع بینہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے
 کہ جب میراث کے حق میں نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاطاً اس کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا پس دو دن میں بھی میراث کا
 حق اسطرح کہ وہ عورت عدت وقات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت زیادہ ہو جاوے تو اسی سے
 پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرور پوری ہو۔ پھر بیان ہے مسئلہ کہ اگر شوہر مرتد ہو گیا تو بھی اسکی زوجہ پر عورت عدت لازم
 و لو قتل علی روثہ حتی و رثتہ امرأتہ فعدتہا علی ہذا الاختلاف۔ اور اگر اسکا شوہر اپنے فرزند ہونے پر قتل کر دیا گیا
 حتیٰ کہ زوجہ اسکی دارث ہوئی تو اسکی عدت بھی اسی اختلاف پر ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک عدت طلاق و عدت
 وقات میں سے جو زیادہ ہے اسی عدت کہ پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔ و لی
 عدتہا بالحیض بالاجماع لان النکاح حیثہما اعتبر باقیانے وقت الموت فی حق الارث لان المسلمۃ
 لا ترث من الکافر۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی اسولئے کہ میراث کے حق
 میں شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں ٹھہرایا گیا اسولئے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہیں
 ہوتی۔ و نہ بلکہ جو وقت اسکا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہے لہذا اسکی دارث سے جائز
 ہے مرض الموت کے ریض سے طلاق ہے پس عورت دارث ہوئی اور اسوجہ سے وارث نہیں کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ
 ہونے سے وارث نہ ہو کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہیں ملتا ہے جیسے برعکس نہیں جائز ہے۔ فان اعتقت اللاتۃ فی عدتہا
 من طلاق رجسی انتقلت عدتہا الی عدۃ الحائزہ۔ اور اگر باندی زوجہ رجسی طلاق کی عدت میں آزاد کی گئی تو اسکی
 عدت نقل ہو کر آزادہ عورتوں کی عدت پر ہو جائیگی۔ یعنی مثلاً اگر باندی کے نکاح میں خالہ کی باندی ہو جائے تو اسکو

طلاق رجعی دیدے اور بانی عدت میں ہر کہ خالد نے اس باندی کو آزاد کر دیا تو وہ بجائے باندیوں کی عدت کے آزادہ عورتوں کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجه۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان عفتت وہی مبتوتہ اور متوفی عنہما زوجہا لم یقتل عدتہا لے عداۃ الحرام۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تنقیح کی عدت میں ہو یا۔ کاشوہر اسکو چھڑا کر تو اسکی عدت منتقل ہو کر آزادہ عورتوں کی عدت پر نہ جائیگی۔ لزوال النکاح بالبیعتہ او الموت۔ کیونکہ قطعی جہائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہو۔ فت۔ لواب آزاد ہونے سے اسکی عدت منتقل نہوگی۔ وان کانت استے فاعتد ربہا بالشہور ثم رات الدم اتقص ما مضی من عدتہا وعلیہا ان تستال العدة بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے جنس سے ایوس ہو پس اسنے مہینوں سے عدت پوری کر لی شروع کی پھر اسنے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو کچھ مدت اسکی عدت میں سے گزری وہ ٹوٹ گئی اور اسپر واجب ہو کہ نہ سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناہ اذ رات الدم علی العادة لان عدوہا یبطل الیاس ہو۔ اجمع قطر اندلم یکن خلطہا۔ اور اسکی معنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اسواسطے کہ خون عود کرنا پوری کا حکم بناتا ہے اور یہی صحیح ہے لظاہر ہو گیا کہ یہ عدت اسکا خلیفہ نہیں تھی۔ یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے پوری کیا جیسے پھر اگر حیض بوجہ ف۔ یا بڑھاپے کے نہ تو اسکا خلیفہ تین ماہ ہیں پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے ایوس ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت ایوس ٹھہری لیکن اگر اسکو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم ہو گیا کہ اسکا گمان غلط تھا اور حیدہ اسکا خلیفہ نہیں رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہو گیا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ و ہذا لان شرط الخلیفۃ تحقق الیاس وذلک باسناد انتہی العجر الی المہارت۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اسوجہ سے ہو کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے ایوسی تحقیق ہو اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے یاس رہے۔ فت۔ حالانکہ بیان آئینے موافق عادت حیض کے خون حیض دیکھا تو دائی ناجزی نہیں ہوئی۔ کالفدیۃ فی حق الشیخ الفہانی۔ جیسے بڑھے ہو پس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہر روز یعنی جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بجائے ہر روز کے فدیہ دیدے لیکن فدیہ جیجی کا آمد ہو گا کہ موت تک وہ روزے سے عاجز ہو اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہو گیا تو فدیہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو ناسک کے واسطے سب جیجی حج جائز ہو گا کہ موت تک عاجز رہے۔ ولو حاضت حیضتین ثم ایست اعتد بالشہور۔ اور اگر عورت کو دو حیض آگے پھر وہ حیض سے ایوس ہو گئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے۔ فت۔ یعنی نہ سے تین ماہ سے عدت پوری کرے۔ تخریرا عن الجمع بین البدل والمبدل۔ تاکہ بدل اور سبدل دونوں کے جمع کرنے سے احتراز ہو۔ فت۔ یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض میں یا مہینے میں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے ادا کرے کیونکہ اس میں اصل حیض اور اسکا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے۔ و المنکوحۃ نکاحا فاسدا۔ اور جس عورت کا بطور ناسک نکاح کیا گیا۔ فت۔ پھر خلوت یا وطی ہو گئی۔ و الموطوۃ لبشیرۃ۔ اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی۔ فت۔ یعنی نکاح نہیں ہوا اگر کسی مرد نے اس سے اپنی زوجہ کے دھوکے میں وطی کر لی۔ تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہے۔ عداۃ الحیض فی الفرقة والموت۔ ان دونوں کی عدت حالت جہائی اور موت میں حیض ہو۔ فت۔ یعنی تین حیض سے عدت پوری کرین خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا جہائی کر دی گئی ہو۔ لانہما للفرقة عن برارة الرحم لا تقضار حق النکاح و الحیض ہو المعروف۔ اسواسطے کہ یہ عدت تو رحم کو حل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے ہے کچھ حق نکاح ادا کرنے کے لیے نہیں ہے۔ اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے۔ فت۔ پس سوائے حیض کے

مہینوں سے یہ عدت نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر عورت صغیرہ قابل حل نہ ہو یا یوس ہو تو کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ واذامات سکو
ام الولد عینا او معتقما۔ اگر باندی کا مالک جسکی اولاد اس باندی سے ہوگئی ہو اس باندی کو چھوڑ کر مر گیا یا اسکو آزاد
کر دیا۔ یعنی مرا نہیں بلکہ زندگی میں اسکو آزاد کر دیا۔ فقہ تہا ثلث حیض۔ تو اسکی عدت تین حیض ہیں۔ فت
کیونکہ یہ بھی حل سے پاکی پہنچانے کے لیے واجب ہے۔ وقال الشافعی حقیقۃ واحدة لا تہا تحب بزوال ملک لہین
فتاہست الاستبراء۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہے اسواسطے کہ یہ عدت دو ملک میں زائل
ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی۔ یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے دلی کی ہو فرخت کی
تو مشتری کے ذمہ اسکا ایک حیض سے استبراء واجب ہے پس جیسے یہاں تابع کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا
اشاہت سے مولیٰ کا انچی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا آزاد کرنا تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی۔ وکنا انہما
وجہت بزوال الفرائض فاشتبہ عدۃ النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ وہ
فرائض نہیں رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی۔ پس اسپن ایک حیض کافی نہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے
استبراء پر تیس کرنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ استبراء میں نئی ملک پیدا ہوتی ہے اور یہاں ملکیت زائل ہوگئی تو دونوں میں
کچھ مناسبت نہیں۔ ثم امامنا فیہ عمرہ فافانہ قال عدۃ ام الولد ثلث حیض۔ پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت
عمر رضی اللہ عنہ ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں۔ فت۔ یہ روایت غریب ہے لیکن ابن ابی شیبہ
لے عیسیٰ بن یونس عن الادزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی کہ عمرو بن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کجائے تو
تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا پس آپ نے جواب میں لکھا کہ تو نے ٹھیک حکم
دیا ہے اور یہی حکم محمد بن الحسن نے بسوط میں حضرت علی و ابن مسعود سے روایت کیا اور حاکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور
عطاء سے روایت کیا اور انکی اقتدا کافی ہے۔ وولو کانت من لا تحب من فہر تہا ثلثۃ اشہر کما فی النکاح۔ اور اگر ام ولد
ایسی عورت ہو جسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین حیض ہیں جیسے نکاح میں ہوتا ہے۔ یعنی جیسے نکل زائل
کرنے میں ایسی عورت کی عدت تین مہینہ ہوتے ہیں اسی طرح جب ام ولد کا فرائض زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے
حیض آنے سے یوس ہے تو تین مہینہ سے عدت پوری کرے۔ واذامات المعتقۃ عن امراتہ و بہا جمل فہر تہا ان
الفتح جملہ۔ اگر نابالغ لڑکا مر اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عورت کو حل ہے تو اسکی عدت یہ ہے کہ وضع حل کرے۔ و ہذا
عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف عار تہا اربعۃ اشہر و عشر او ہو قول الشافعی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا
قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکی عدت چار مہینہ دس دن ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ فت۔ اور یہی امام مالک و احمد
کا قول ہے۔ لان المحل لیس ثبوت النسب منہ قصار کما لحادث بعد الموت۔ اسوجہ سے کہ اس محل کا نسب حقیقہ
سے ثابت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حل رہا ہو۔ فت۔ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کے نزدیک بعد موت کا محل اس طرح ہوگا کہ
موت کے روز سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہو اور یہی اصح ہے۔ ورن۔ اور وقت موت کے محل کی یہ صورت ہے کہ وقت موت سے چھ مہینہ
کے اندر پیدا ہو۔ فت۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حل نہو تو بالاتفاق اسکی عدت چار مہینہ دس دن
ہیں اور اگر بعد موت کے حل رہ جائے تو بھی یہی حکم ہے پس جب شوہر صغیر تھا تو بلا شک یہ حل اسکی لطفہ سے نہیں ہے تو ایسا
ہو گیا کہ گویا بعد موت کے کیا محل رہ گیا لہذا عدت چار مہینہ دس دن ہوگی۔ لہذا اطلاق قولہ تعالیٰ واولات
الاحمال قصرت المدة او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعہا بالا شہر مع وجود الاقرار لکن لنفسہ
حق النکاح و ہذا لیس تحقیق فی البیوی وان لم یکن المحل منہ بخلاف المحل الحادث لانه وجبت العدة بالشوہر

فلا تنفیخ یحیروث الحمل و فیما نحن فیہ کما وجبت وجبت مقدّمہ بعدہ الحمل فافترقا ولا یلزم امرأۃ البکیر اذا حدثت لہا
الحمل بعد الموت لان النسب یثبت منہ فکان کالتعالم عند الموت حکما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ کائنات بعد
لے مطلقاً حکم دیا کہ حل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وضع حل کر دیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتوں میں عدت کا اندازہ وضع
پر ہے خواہ بتوڑی عدت ہو یا بہت ہو اور یہ اس واسطے نہیں ہے کہ رحم سے حل کا خالی ہونا معلوم کیا جائے کیونکہ عدت وفات میں ہونے
کے اندازہ سے ایسی عورتوں کے لیے مشروع ہے کہ جبکہ حیض آتا ہے تو رکھ دے بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لیے ہے اور حق نکاح
کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اس کے نطفہ سے حل نہ ہو بخلاف ایسے حل کے جو وفات شوہر کے بعد پیدا ہوا ہو
کیونکہ پہلے مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہو چکی تو پھر حل پیدا ہو جانے سے متغیر نہ ہوگی اور ہمارے اس مسئلہ میں جب عدت
واجب ہوئی تب ہی سے حل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنی جو وقت وہ صغیر مر اس وقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تو بدین تغیر
کے پہلے ہی سے وضع حل کے ساتھ عدت قرار پائی ہیں دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا اور اس پر رد بان کی زوجہ کا اعتراض
لازم نہیں آتا جبکہ بالغ کے مرنے کے بعد اس کی زوجہ کا حل ظاہر ہو کیونکہ حل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہوگا تو گویا وہ موت
کے وقت موجود تھا نسبت۔ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اولاً اگر اندھا قہا لے سنے حاملہ عورتوں کی عدت وضع حل رکھی ہے خواہ حل شوہر
کا ہو خواہ نہ ہو کیونکہ آیت مطلقہ ہے پس جب یہ عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت بھی وضع حل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینہ
دس دن ایسی عورتوں کے حق میں مقرر فرمائی چکا حیض آتا ہے چلنے انکی عدت حیض سے نہیں مقرر فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ یہ رحم
کی پاکی دریافت کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لیے ہے اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہے تو اس کی
زوجہ بھی جس حالت میں ہے اس کے موافق عدت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے تو وضع حل سے عدت پوری کرے
اگر کہو کہ اسی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینہ دس دن کے اندر زنا کا حل پیدا ہو جائے تو چاہیے کہ وہ بھی وضع حل سے
عدت پوری کرے کیونکہ اس کا حل اپنے شوہر کا نہیں ہے جیسے صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صغیر کی
زوجہ پر ابتدا سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اسکے جب بعد موت کے حل پیدا ہوا تو پہلے چار مہینہ دس دن کی عدت
واجب ہو چکی تھی کہ پھر وہ حاملہ ہوئی تو اب تغیر ہوگا پھر اگر اعتراض ہو کہ بالغ کی زوجہ میں کیون تغیر ہو گا یعنی اگر مرد بالغ
مرا اور اس وقت اس کی زوجہ کو حل ظاہر نہیں ہے حتیٰ کہ مہینوں سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اس کو حل ہے تو تغیر کر کے اس کی عدت
وضع حل ٹھہرائی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اس حل کا نسب مرد بالغ سے ثابت ہے بخلاف زوجہ صغیر کے کہ اسکے حل کا نسب صغیر
سے ثابت نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یشیت نسب الولد فی الوحمین۔ اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اس کا نسب دونوں طرف
میں ثابت ہوگا۔ یعنی خواہ صغیر کی موت کے وقت حل موجود ہو یا اس کی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت میں صغیر سے
اس کا نسب ثابت ہوگا۔ لان البی لہ لا مار لہ فلا یتصور منہ العلوق والنکاح یقام مقامہ فی موضع التصور۔
کیونکہ صغیر کے نطفہ نہیں ہوتا تو اس کی طرف سے حل بھی متصور نہیں ہے اور نکاح کو دلی کا قائم مقام رہا کرتے ہیں جہاں دلی
متصور ہو۔ واذا طلق الرجل امرأۃ فی حالۃ انقص لم تقعد بالحیضۃ التي وقع فیہا الطلاق۔ اور جب مرد نے
اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی تو عورت اس حیض کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کرے۔ لان العدة
مقدرة بثلاث حیض کواہل فلا ینقص عنہا۔ کیونکہ عدت میں تین برس حیض مفروض ہیں تو اس سے کمی نہ کی جائیگی
فست یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر وہ عدت میں شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا بالاجماع جائز نہیں ہے
واذا طلقت المعتدة لیسۃ فعلیہا عدة اخری و تدرخلت العدتان لیکون ما تراه المرأة من الحيض محسباً
منہا جمیعاً واذا انقضت العدة الاولی ولم تلک الاشیئۃ و ہذا عندنا۔ جو عورت کہ طلاق بان کی عدت میں تھی

اگر کسی مرد نے اسکا حلال سمجھ کر شہدین میں اس سے وطی کر لی تو اس عورت پر دوسری عادت واجب ہوگی اور دو زون عتین ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی پھر عورت جو حیض دیکھ لے گی وہ ان دو زون عتین میں شمار ہوگا اور جب پہلی عادت پوری ہو چکی حالانکہ دوسری عادت ہنور پوری نہیں ہوئی ہے تو عورت پر دوسری عادت پوری کرنی واجب ہے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہر قسم مثلاً طلاق یا تن کی عادت میں ایک حیض گزر جانے کے بعد اس سے شہدین میں وطی کی گئی تو ایسا دوسری عادت میں حیض کی واجب ہوئی پھر حیض دیکھے وہ پہلی عادت کا دوسرا حیض اور دوسری عادت کا پہلا حیض ہوگا پھر حیض دیکھے وہ پہلی عادت کا تیسرا ہوگا حتیٰ کہ پہلی عادت گزر جائیگی مگر دوسری عادت کا دوسرا حیض ہے لہذا تیسرے حیض سے اسکو پوری کرے خواہ شہدین میں وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جس نے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عادت بحساب حیض ہو اور دوسرے حیض نہ کے حساب سے ہو مثلاً عادت وفات ہو یا دو زون عتین ایک ہی جنس کی ہوں بہر حال ہمارے اجتہاد میں دو زون باہم ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی م۔ و قال ان شافعی رحمہ لا تمتد اخلاق لان المقصود هو العبادة فانها عبادة كلف عن التزويج والشرع فلا تمتد اخلاق كالمصومين في يوم واحد وانما ان المقصود التعرف عن فرغ الرحم وقي حصل بالواحدة فقط لا تمتد اخلاق ومعنى العبادة تابع الماتري انما يتحقق بدون علمها ومعنى كلفها الكلف۔ اور امام شافعی نے کہا کہ دو زون عتین ایک دوسرے میں داخل نہ ہوگی کیونکہ مقصود تو اسے عبادت ہے کیونکہ عادت بیٹھا اس طرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دو زون عبادت میں داخل نہ ہوگا۔ ایک دن میں دو روز سے متداخل نہیں ہوتے جن اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عادت سے مقصود یہ کہ رحم کا عمل سے خالی ہونا پہچانا جاوے اور یہ بات ایک عادت سے حاصل ہو جاتی ہے تو دو زون عتین باہم ملجا وینگی اور آسمان جو عبادت کے معنی ہیں وہ اس مقصود کے تابع ہیں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ یہ دن عورت کی آگاہی کے اور باوجود اسکے کہ عورت اپنے آپ کو روکتا چھوڑے عادت گزر جاتی ہے۔ مثلاً سفر میں ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہیں ہے پھر اسکا تین حیض ہو چکے تو اسکی عادت گزر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہ ہوئی اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی نہ ہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اسنے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عادت باطل نہ ہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا پس اگر عبادت اسکا کرنا ہوتی تو بدین اپنے کو روکنے کے ادا نہ ہوتی۔ م۔ و المعتدة عن وفاة زوجها تمتد بالشهور وتختبب بما تراه من الحيض فمما تحققا لمتد داخل بقدر الامكان۔ اور جو عورت اپنے شوہر کی وفات سے عادت میں ہے اگر شہدین میں اس سے وطی کی گئی تو وہ بیٹھا سے اپنی عادت پوری کرے اور اس عادت میں جو حیض دیکھے اسکو دوسری عادت میں شمار کرے تاکہ بہانہ نہ ہو کہ داخل ہو جائے۔ پھر اگر تین حیض پورے نہ ہوئے ہوں تو باقی پوری کرے۔ وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق و في الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدها۔ اور طلاق کی صورت میں طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عادت کی ابتدا ہوگی اور وفات کی صورت میں شوہر کے مرنے ہی شروع ہوگی پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہ ہو یا نہ ہو کہ عادت کا زمانہ گزر گیا تو اسکی عادت پوری ہو چکی۔ لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداء من وقت وجود السبب وبتأخيرها فيمنع من الطلاق ان ابتداء من وقت الاقرار بنفي التهمة الموصلة۔ کیونکہ عادت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے تو سبب پائے جانے کے وقت سے عادت کی ابتدا متعبر ہوگی اور ہمارے مشائخ ہمارا معتبر طلاق کی صورت میں یہ فتویٰ دیتے تھے کہ اقرار کے وقت سے عادت کی ابتدا ہوگی تاکہ باہمی قرار دوا کی تمت دور ہو۔ یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دی حالانکہ عورت کو نہیں معلوم ہے پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ میں تجھے فلاں وقت سے طلاق دیکھا ہوں تو امام محمد نے

کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مسلح نے اختیار کیا کیونکہ شاید اُس نے طلاق اور عدت گزرنے کا اقرار سوچتے ہوئے کیا ہو کہ حالت مرض الموت میں اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اُس کے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اُس کی یہ غرض ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے غرض کہ اس قیمت دور ہونے کے واسطے فتویٰ یہ ہے کہ حیثیت طلاق کا اقرار کیا اسی وقت سے عدت شروع ہو۔ عدت اربعۃ فی النکاح الفاسد عقیب التفریق او عزم الحواطی علی ترک وطیہا۔ اور نکاح فاسد کی جدائی کسے جو عدت واجب ہوتی ہو وہ جدائی کے پیچھے ہی واجب ہوتی ہو یا جیسے وطی کرنے والے نے اس عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہو تب سے واجب ہوگی۔ وقال زفر رحمہ من آخر الوطیات لان الوطی بسبب الموجب ولنا ان کل وطی وجہ فی العقد الفاسد یخرجہ من الوطیۃ الواحدۃ لاستناد الکل اسے حکم عقد واحد واما ما یکتفی فی الکل بمبر واحد فقبل المتارکۃ او العزم لا تثبت العدة مع جواز وجود غیرہ ولان لکل عزم علی وجہ الشبهة اقیم مقام حقیقۃ الوطی لخصائمه وسماس الحاجۃ الی معرفۃ الحکم فی حق غیرہ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بمثلہ ایک وطی کے ہو کیونکہ سبکی نسبت ایک ہی عقد فاسد کی جانب ہے اسی واسطے کہ اسے ایسے ایک ہی مرد لایا جائے تو جتنا کہ باہمی جدائی نہ ہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہ ہو تب تک عدت شروع نہ ہوگی کیونکہ ابھی وطی پہلے جانے کا احتمال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہے کیونکہ وطی ایک امر خفی ہے اور اس کی حاجت درمیش ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا کسی دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہو۔ یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہے وہ کس وقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس دلیل کی توضیح یہ ہے کہ جب تک نکاح کا فیصلہ مرد کے قابو میں ہے عورت موجود ہے تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر خفی ہے ان اس کا یہ سبب ظاہر ہے کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہو تو برابر یہ احتمال باقی ہے کہ بارہا وطی واقع ہو کیونکہ اس کا سبب موجود ہے لہذا جب تک سبب زائل نہ ہو تب تک آخری وطی کا علم نہ ہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ وہ دن میں جدائی کر دی جائے یا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نہ کرنے کا عزم کرے تب عدت شروع ہوگی۔ واما قالت الممتدة انقصت عدتی وکذبہا الزوج کان القول قولہا مع الیمین۔ اور اگر عدت بٹھنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اُس کو جھٹھلایا تو قول عورت ہی کا سبب ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لہذا امانتہ فی ذلک وقد ائمت بالکذب فتخلف الموضع۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے حالانکہ اُس میں جھوٹ کا احتمال ہے لہذا اُس سے قسم بے بجا مانگی جیسے وہ شخص جبکہ پاس ودیعت رکھتی ہو فست کہو کہ اُس کو اپنی چیز کا امانت قرار دیا گیا ہو پس اگر اُس نے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہو گئی یا میں نے تجھے واپس کر دی تو قسم لیکر اُس کی کا قول قبول ہوگا۔ واما اطلاق الرجل امراته طلاقا بانما ثم تزوجہا فی عدتها وطلقہا قبل الدخول بہا فعلمہ ہر کامل وعلیہا عدا مستقلة وہذا عند ابی حنیفۃ والی یوسف رحمہ وقال محمد رحمہ علیہ نصف المهر وعلیہا اتمام العدة الاولیٰ اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اُس کو طلاق دیدی تو شوہر پر اُس کا پورا ہر اور زوجہ پر جدیدہ عدت واجب ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر پورا ہر واجب ہے اور عورت پر پہلی عدت پوری کر لی واجب ہو فست۔ اور اگر اُس نے بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو بالاتفاق نصف ہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جس نے اُس کے ساتھ وطی کر لی پھر ولی کے نالاش کرنے سے نفی کرنے وہ دن کو جہاں کر دیا اور شوہر پر ہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے

نکاح کر لیا پھر دلی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہو کہ ابو حنیفہ دباؤ سے گئے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا ہوا اور عورت پر جدید عدت واجب ہو اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہے۔ ج۔ ل۔ ان پہلے طلاق قبل اسیں فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدة واکمال العدة الا اولی المناجب بالطلاق الاول لانه لم یظهر حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني فمحل حکمہ کما لو اشتری ام ولد ثم ارتفع بها انما بقبضه ید حقیقۃ بالوطیۃ الاولی وبقی اثرہ وہو العدة فاذا جرد النکاح وہی مقبوضۃ نایب ذلک للبعض عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کا لقا صبیہ بشری المقتضوب الذی فی یدہ یصیرہ قابضاً بمجرد العقد فصح ہما انہ طلاق بعد الدخول وقال فی فرج لاعدۃ علیہا اصل لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیۃ لم تجب وجوباً باقلنا۔ امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دیکھی وہ دلی و خلافت سے پہلے واقع ہوئی پس اس سے پورا ہر نہیں واجب ہو گا اور جدید عدت بھی واجب نہ ہو گی اور رہا پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہو گی کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہو اسیں جب دوسرا نکاح بوجہ دوسری طلاق کے دور ہو گیا تو طلاق اول کا حکم ظاہر ہو گیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خرید احسن سے اسکے اولاد ہوئی ہو پھر اسکا زاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح زائل ہو کر وہ حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اخیر میں حیض پورے کرتا واجب ہوئے کیونکہ مالک ہونے سے اسکے حق میں عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہو گئی تب حکم عدت ظاہر ہو گیا اور امام ابو حنیفہ دباؤ سے گئے کی دلیل یہ ہو کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ساتھ میں در حقیقت پہلی دلی کی وجہ سے مقبوضہ ہو اور پہلی دلی کا اثر لینے عدت ابھی باقی ہو پس جب اسنے نیا نکاح کیا حالانکہ وہ اسکے قبضہ میں ہو تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام ہو گیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام نافع اپنے قبضہ میں کر لیا پھر یہ غلام اسکے مالک سے خرید کیا حالانکہ اسکے قبضہ میں موجود ہو تو یہی قبضہ اسکے قبضہ خرید کا قائم مقام ہو جاتا ہو یعنی بائع کو یہ قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہو بلکہ وہ خریدنے ہی قابض ہو گیا پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہو یعنی پورا ہوا اور عدت واجب ہو گی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہو گی کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے نکاح کے مٹ گئی وہ پھر نہیں آویگی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ قبل دلی کے طلاق ہو اور اسکا جواب دہی ہو جو ہم اوپر بیان کر چکے۔ واذ طلق الذمی الذمیۃ فلا عدة علیہا وکذا اذا خرجت الحریۃ الیہا مسلمۃ فان تزوجت حاز الا ان تكون حاملاً و ہذا کلمۃ عند ابی حنیفہ رحمہ وقال علیہا وعلى الذمیۃ العدة۔ اور اگر کسی کافر نے اپنی زوجہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہیں ہو اور ایسی طرح اگر حربی کافروں میں سے کوئی عدت مسلمان ہو کر ہمارے ملک میں نکل آئی تو اس پر عدت نہیں چنانچہ اگر وہ نکاح کرے تو جائز ہو مگر اس عدت میں نہیں جائز ہو کہ وہ حاملہ ہو اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہو۔ اما الذمیۃ فلا عدة علیہا فیما یظہر للاختلاف فی نکاحہم محارمہم وقد بینا ہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفہ رحمہ فیما اذا کان معتقاً ہم انہ لا عدة علیہا واما المہاجرۃ فوجہ قولہما ان الفرقۃ لو وقعت بسبب آخر وجبت العدة فکذا بسبب التباين فکذا اذا ہاجر الرجل وترکما لعم التباين ولہ قولہ لہما لا ینکح علیک ان تنکحہ بن ولان العدة حیث وجبت کان فیہا حق بنی آدم و احرب لہ لم یحق بالکفا وحقی کان محلاً للتلک الا ان تكون حاملاً لان فی بطنہا ولما ثابت النسب و عن ابی حنیفہ رحمہ انہ یجوز نکاحہا ولا یطہا کا پہلے من الزنا والاول اصح۔ ذمیہ کا بیان یہ ہو کہ ذمیہ کے بارہ میں جو اختلاف ہو وہ ویسا ہی اختلاف ہو جو ذمیہ کا اپنی دائمی حرام عورتوں سے نکاح کرنے کے بارہ میں ہو اور ہم اسکو کتاب النکاح

کے باب اہل شرک میں بیان کر چکے اور امام ابو حنیفہ کا قول ایسی صورت میں ہے کہ جب ذیوں کا یہ اعتقاد ہو کہ مطلقہ پر عدت نہیں ہوتی اور یہی وہ عدت جو مسلمان ہو کر دارالاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اس کے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جدائی اگر کسی دور سے سبب سے واقع ہوئی تو عدت واجب ہوتی اسی طرح جب دارالکفر چھوڑ کر دارالاسلام میں چلے آئے تو عدت واجب ہوتی آئین نبی مدت واجب ہوئی بخلاف اس کے اگر مرد مسلمان ہو کر دارالاسلام میں چلا آوے اور عدت کو دارالحرب میں چھوڑے تو اس پر عدت نہیں ہے کیونکہ اس کو حکم شرع نہیں پہنچا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا جناح لکما ان تکوہن یعنی تمپر گناہ نہیں ہے کہ اس نے بیان کر لیا ہے جو عدت میں دارالکفر سے مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آدین تو مسلمانوں کو اس نے نکاح کرنا جائز کر پس اس حکم میں یہ قید نہیں لگائی کہ یہ مدت کے جائز ہے تو اذیت نہیں ہوتی اور دلیل یہ ہے کہ جہان مدت واجب ہوتی ہے اس میں آدمی کا حق ہوتا ہے کہ اسے شکار کا حق ہو اور حربی کا فر کا جو حق نہیں ہے اور رد و چادات کے مانند جس میں کہ وہ ملکیت میں آسکتا ہے پس جب اس کا حق نہیں تو اس کی زوجہ پر عدت بھی نہیں ہوتی اس صورت میں کہ اس کی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اس کے پیش میں ایسا ہے کہ جس کا نسب ثابت ہو اور جن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اس کا نسب نکل جائز ہے مگر اس سے وہی نکرے جیسے اس عورت کا حکم ہے جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اس کا زمانہ اصل ہے اور قول اہل اصح ہے کہ یہ دن وضع حمل کے نکاح نہیں جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو عورت حاملہ مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہجرت کر آئی اس کے پیش میں اس کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہے بخلاف ایسی عورت کے جو زمانہ سے حاملہ ہو کر آئے ہیں چنانچہ نسب ثابت نہیں ہو پس دونوں میں فرق ہو گیا۔

فصل قال علی المبتوتہ والمتونی عنہما زوجہا اذا كانت بالثمن مسئلۃ الحداد۔ قدوری نے فرمایا کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے تہائی ہوئی خواہ بیک طلاق یا بانیہ طلاق یا بخلع اور جس عورت کو چھوڑ کر اس کا شوہر مر گیا تو اس پر سوگ رکھنا واجب ہے جبکہ یہ عورت بالثمن ہو۔ اما المتونی عنہما زوجہا اذا كانت بالثمن مسئلۃ الحداد۔ پس جس عورت کا شوہر مر گیا اس پر سوگ واجب ہوتا ہے بلکہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور دنیا کی قیامت پر ایمان لائی ہو اس کو حلال نہیں ہے کہ تین روز سے زیادہ کسی مرد سے پرسوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اس پر چار مہینہ دس دن سوگ رکھنے سے۔ اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم میں ام علیہ دام حبیبہ و زینب رضی اللہ عنہما سے روایت کیا اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ و حفصہ سے اور میرا ایل ابوداؤد میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چاروں فقہاء وغیرہم کا ہے اور اسی پر صحابہ متفق ہیں۔ واما المبتوتہ فممنہنا وقال الشافعی رحمہ اللہ اذا عدل علیہا لانه وجب الظہار للثمن بقوتہ ولما آرد ان المبتی صلی اللہ علیہ وسلم نہی المعتدۃ ان تختضب بالحناء وقال الحنفی طیب۔ اور پرسوگ واجب ہوتا ہے عورت پر جو شوہر سے قطعی جدا کی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی نے کہا کہ پرسوگ لازم نہیں ہے کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر راست ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہے جسے اپنے مرے وقت تک اس عورت کا ماہرہ پورا کیا ہو حالانکہ جسے اس کا جدا کر دیا آئے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اس کی جدائی پرسوگ سے تاسف لازم نہیں ہے اور ہمارے حجت وہ حدیث ہے جو حسین دارودہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھے والی عورت کو رنگ نہ کرنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ خافو شہرہ و فتنہ حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ میں ابو سلمہ کی وفات سے عدت میں تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو خوشبو نہ پہن کر گئی مست کر اور نہ خانا استعمال کر کہ وہ رنگ ہو۔ رواہ ابوداؤد اور خانا خوشبو ہونا کتاب الحج میں مذکور ہے چنانچہ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقہ کو خانا اور عطر کا استعمال منع ہے۔ ولانہ یجب الظہار للثمن علی نفوت

نعمۃ النکاح الذی ہو سبب لصلواتہا وکفایۃ مؤنہا والا بانہ اقطع لہا من المہر حتی کان لہا تفسلہ میتا
قبل الابانۃ لا بعدہا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح زائل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لیے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح
سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اسکی ضروریات کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے
مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دے سکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر مردہ
تو غسل نہیں دے سکتی ہے۔ والحداد و لیقال الاحداد و ہما لثقتان ان تعزل الطیب والزینۃ والحمل والدہن الطیب
وغیر الطیب الامن عذرو فی الجامع الصغیر الامن وجع۔ اور لفظ حداد کیا احداد جسکو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت
خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبو دار ہو یا بغیر خوشبو ہو سبب چھوڑ دے الا عذر کی وجہ سے جائز ہے
اور جامع صغیر بن کہہ کر وہ کہ دردی وجہ سے جائز ہے۔ والتمنی فیہ وجہان احدهما ما ذکرناہ سن اظہار التاسف
والثانی ان ہذہ الاستیادۃ اعمی الرغبۃ فیہما وہی ممنوعۃ عن النکاح فتجتنبہا کیلا تصیر فریۃ الی الوقوع فی
المحرم وقصص ان النبی علیہ السلام لم یأذن للمعتدۃ فی الاحتمال والدہن ولا یحرم عن نوع طیب وفیہ زینۃ
الشعر ولہذا منع المحرم عنہ۔ اور سوگ زینت میں جو بھیدہ ہو وہ دو طرح مقہوم ہے اول وہ جو ہننے ذکر کر دیا کہ شوہر سے جدائی ہونے
اور نکاح زائل ہونے پر اظہار تاسف ہے اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزیں اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح
سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزوں سے بھی باز رہے تاکہ یہ چیزیں حرام میں پڑ جائے گا ذریعہ نہ ہو جائیں اور یہ بات صحت کو پہونچے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ سکا فی التصحیح۔ اور تیل کوئی
ہو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اس میں یا لون کی زینت ہے یا اسی وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اسکو تیل کا استعمال ممنوع
ہے۔ قال الامن عذر لان فیہ ضرورۃ والحداد والدہن لا الزینۃ ولو اعتادت الدہن فحافت وجہان کان
ذلک اظہار ما یباح لہا لان الغالب کالواقع وکذا لیس الحریۃ اذا احتاجت الیہ لہذا لا بأس یہ۔ اور یہ جو
قدوری نے فرمایا کہ الامن عذر یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اس
زینت مقصود نہیں بلکہ دوا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو لیں اسکو درد کا خوف ہو تو وہ دیکھا جاوے کہ اگر
یہ امر ظاہر ہو لینے غالباً اسکے سر میں درد ہو جائیگا تو اسکو تیل کا استعمال مباح ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالباً گمان ہو وہ
واقع کے مانند ہے اور اس طرح اگر عذر کی وجہ سے اسکو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولا یختص بلباس
لما روایا۔ اور حاکم کا رنگ استعمال نہ کرے بدیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں یعنی حدیث حنا و شہوہ
واللبس ثوباً مضبوطاً بصبر ولا یز عفران لانه لیفوح منہ رائحۃ الطیب۔ اور مستندہ ایسا کہہ کر اپنے جو کسم یا زعفران
سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے۔ فتشہد الشمس الامم نے کہا کہ بیان کہ دون سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے کپڑے
پرانے جسے زینت نہیں ہوتی تو انکے پہننے میں مضائقہ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اس کے پاس سوائے رنگین کے کوئی کپڑا
نہ ہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے اس کے پہننے میں مضائقہ نہیں لیکن زینت کا قصہ نہ کرے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس
علم کو مقید کرنا چاہیے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اسوقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے حاصل کرے خواہ
اس طرح کہ اس رنگین کو بیکرا اسکے دامون سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالک و ابو داؤد و نسائی نے حضرت
ام سلمہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے پہنے اور
زیر نہ پہنے اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ چاروں فقہاء کے نزدیک سیاہ پہنا جائز ہے
لہذا قال ولا حداد علی کافرۃ لانہا غیر مخاطبۃ بحقوق الشریع ولا علی صغیرۃ لان الخطاب موصوع عنہا۔

قدوری نے فرمایا کہ کا فرہ عورت پر سوگ نہیں ہو کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوئی اور جو عورت صیغہ ہو پھر بھی سوگ نہیں اگرچہ سہل ہو مانند مجوزہ کے کیونکہ خطاب الہی اُس پر سے اُٹھا دیا گیا ہے۔ و علی الامتہ الاحداد لانہا مخاطبہ بحق اللہ تعالیٰ فیما لیس فیہ البطلان عن المولے بخلاف المنع من الخرج لان فیہ البطلان حقہ وحق العبد مقدم الحاجۃ۔ اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہو کیونکہ حقوق الہی ختم اُس کے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اُس پر واجب ہیں اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ احمین آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور جو کہ آقا ایک بندہ محتاج ہوئی اُس کو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اس کی حاجت کو حق شرعاً بر مقدم کیا گیا۔ قال ولیس فی عدۃ ام الولد ولا فی عدۃ النکاح الفاسد احدا ولا نہا افا تہا نعمۃ النکاح لتطہر التاسف والا باحۃ اصل۔ یعنی اگر ام ولد کو اُس کے مالک نے آزاد کیا یا چھوڑا تو اس کی عدت میں سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد میں جدا ہوئی (یا شبہ میں ملی کی گئی) تو اس کی عدت میں بھی سوگ نہیں ہے کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کی نعمت نکاح زائل نہیں ہوئی تاکہ سوگ سے اُس کا اہلکار واجب ہوتا اور سہل ہوتا اصل ہے۔ یعنی ریت کرنا دراصل مباح ہے جو بعد زوال نعمت پیش آنے کے چند روزہ ممانعت ہو جاتی ہے۔ ولا ینتی ان تخطب المعتدۃ ولا پاس بالتعریض فی الخطبۃ۔ اور جو عورت عدت میں ہو اُس کو سنگنی کا پیغام نہ دینا چاہیے اور سنگنی کی تعریض کرنے میں کچھ سفارتہ نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ لا جناح علیکم فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء واکنتن فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرنہن ولکن لا قواعد وہن سر الا ان تقولن قولاً معروفاً۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا جناح علیکم اے آخرہ تہر کچھ گناہ نہیں ہے اس امر میں جو تم عورتوں کی سنگنی سے تعریض کے طور پر کو یا اُس کا دینے والیں چھاؤ اللہ تعالیٰ جاننا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں ان کی سنگنی چاہو گے ولکن تم ان کے ساتھ سری قرار دامت کہ اگر آنکہ مروت بات ہو۔ قال علیہ السلام استر النکاح وقال ابن عباس رضی اللہ تعریض ان یقول انے ارید ان اخرج وعن سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ فی القول المعروف ان فیہ لراغب والی ارید ان یجمع۔ حدیث میں آیا کہ سنی نکاح میں یعنی ان کو نکاح کا وعدہ مدت دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کہے میں چاہتا ہوں کہ نکاح کر دو اور سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ قول مروت اس طرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور میں چاہتا ہوں کہ تو یکجا ہو جاوے۔ فـ مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہی پائی نہیں جاتی اور بخاری سے روایت کی کہ حسن بھری نے فرمایا ستر سے مراد زنا ہے یعنی اس نے خفیہ زنا ست ٹھہرا ہے۔ اور ابن المنذر وابن جریر وابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا قواعد وہن ستر اس کے یہ سنی کہ یوں نہ کہے کہ میں پترا عاشق ہوں اور دوسری روایت میں ابن عباس نے کہا کہ ستر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ چاہلیت میں معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ باذن میں نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں اس کے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ مجھے بھی ایک نیک بخت عورت میسر ہو جائے اور دائم ہو کہ سعید بن جبیر کا قول یہی ہے۔ روایت کیا ہے۔ ولا یخرجہ للمطافۃ الرجیۃ والبتوتۃ الخرج من بیتہا لیلہ ولا ہناراً والمتوفی عنہا نہ وہما تخرج ہناراً وبعض اللیل ولا یمیت فی غیر منزلہا۔ اور جس عورت کو طلاق رجعی دی گئی یا بائنہ قطعی کی گئی اُس کو اپنے گھر سے نکلتا رات با دن میں جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مر گیا وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے لیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہیں نہیں رہ سکتی۔ اما المطلقۃ فقلوہ تعالیٰ ولا تخرجہن من بیوتھن ولا یخسہن جن الا ان یا تین بفاحشۃ مبینۃ قبل الفاحشۃ نفس الخرج وقیل انہما یدخسہن جن لا فاسد لحد واما المتوفی عنہما نہ وہما فلا لا لفقۃ لہما فیحتاج الی الخرج

نہار الطلب المعاش وقد تمیذ لے ان یحجم اللیل ولا کذلک المطلقۃ لان النفقۃ دائرۃ علیہا من مال زوجہا
 حتی لو اختلفت علی نفقۃ عدتھا قبل انھا تخرج نہار او قبل لا تخرج لانھا اسقطت حقھا فلا یطل بہ ما علیہا۔
 مطلقۃ عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوا من اسے آخرہ یعنی شوہر کو حکم دیا کہ تم اپنی مطلقہ زوجہ
 کو انکی بستی کے گھر دن سے رات نکالو اور نہ دے خود نکلیں مگر اس صورت میں کہ فاحشہ بمعینہ علی بن لائی ہوں بعض علماء نے کہا کہ کیا
 فاحشہ بمعینہ سے مراد کھلا ہوا برنعل مینی ہی گھرتے نکلتا اور بعض علماء نے کہا کہ اس سے زنا مراد ہے اگر زنا کرین جو گواہوں سے
 ثبوت ہو جائے تو عدت مارنے کے واسطے نکالی جائیگی رہی وہ عورت جسکا شوہر مر گیا تو اس کے واسطے جو اسے پہلے ہو کر اسکا کچھ نفقہ
 نہیں دیا وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن میں نکلیگی اور کبھی تلاش میں یہاں تک دیر نہ جاتی ہر کہ رات جھک آوے
 اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہیں ہر کہ نہ اسکا نفقہ اس کے شوہر کے مال سے برابر اُسپر جاری رہتا ہے حتی کہ اگر جاری نہ رہے مثلاً
 عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے قطع کیا ہو تو بعض علماء نے کہا کہ وہ بھی دن میں نکلیگی اور بعض نے کہا کہ نہیں
 نکلیگی کیونکہ اس نے اپنا حق خود ساقط کیا تو اسکی وجہ سے جو حق اُسپر لازم ہو لینے نہ نکلا وہ ساقط ہو گا۔ یہی چاروں
 فقہاء کا قول ہے اور اگر عدتہ کو یہ فوت ہو کہ یہ گھر گر پڑا یا ڈاکوؤں و چوروں سے اُسکو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا عاقل و ان
 نے اُسکو نکال دیا یا شوہر کہیں چلا گیا حالانکہ یہ کراہ کا مکان تھا جسکا کراہ یہ عورت نہیں اور اگر سکتی تو ایسی اسطوری صورتوں
 میں اُسکو نکل جانا جائز ہے۔ ح۔ و علی المحدثۃ ان تقعد فی المنزل الذی یضات الیہا بالکے حال وقوع الوقوع
 والموت۔ اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہے کہ اُس گھر میں اپنی عدت پوری کرے جو چاہے ہو نہ یا شوہر کے مرنے کے
 وقت اس کے رہنے کا گھر کہلاتا ہے۔ لقولہ تھامے ولا تخرجوا من سن مہرتن والبیات المضات الیہا ہو البیات
 الذی تسکن ولہذا لو زارت اولہا و طلقھا زوجھا کان علیہا ان تعود الی منزلہا فتعد فیہ وقال علیہ السلام
 لا تنقل زوجھا اسکے فی بیٹک حتی یبلغ الکتاب اجلہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوا من سن مہرتن یعنی ان
 عورتوں کو ان کے گھر دن سے رات نکالو اور انکا گھر وہی ہو گا جس میں وہ رہتی تھیں لہذا اگر وہ عورت اپنے بچے کے داون کی زیارت کا
 گئی ہو اور بیان اُس کے شوہر نے اُسکو طلاق دیدی تو اس عورت پر واجب ہے کہ وٹ کر بیان آکر اُس گھر میں عدت پوری
 کرے جس میں رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت سے جسکا شوہر شہید ہوا تھا یوں فرمایا کہ تو اپنے اسی
 گھر میں ٹھہری رہ یہاں تک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو۔ اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحاق و ابو داؤد
 ابوالیاسی و ابویعلیٰ و ابویعلیٰ و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریضہ مالک و ابوسعید خدری کی ہیں ابن اسطرح
 روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اس نے جا کر انکو پکڑا مگر ان سب نے لڑا اُسکو
 شہید کر دیا تب فریضہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ میں اپنے بیکے چلی جاؤں آپ نے حکم دیا کہ نہیں بلکہ
 اسی گھر میں ٹھہری رہ یعنی مدت جا یہاں تک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو پس فریضہ نے چار مہینہ دس دن پورے کیے
 امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے اور طحاوی نے اُسکو طحاوی
 طرق و اسنادوں سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہورہ اور علماء عارف و مجاہد رحمہم اللہ کے نزدیک
 معروف ہے۔ ح۔ و ان کان نضیبہا من دار المیت لا یفقیہا فاخرجہا الی شہ من یضمہا انتقلت۔ اور
 اگر شوہر متوفی کے گھر میں سے اس عورت کا حصہ اسکے رہنے کے واسطے کافی نہ ہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے داروں نے اپنے
 حصوں میں اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ لان ہذا الانتقال انتقال بقدر العیادۃ لا نقل
 فیما الا عذار و صار کما اذا خافت علی متاعہا و خافت سقوط المنزل (اے المسکن) او کانت فیہا باجر و

لا تھد ما تو ویہ۔ کیونکہ یہ منتقل ہونا بوجہ عذر کے ہے اور عبادات میں عذر دین کا افریبا ہو کر تاہم اور یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے
 مستند کو اپنے مال اسباب پر غوث ہوا یا گھر گر پڑنے کا غوث ہوا یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اسکے پاس کرایہ ادا
 کرنے کے لائق نہیں ہے۔ فتنہ۔ ان عذر دین کی وجہ سے بالاتفاق اسکو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسلمان کی صورت
 مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ ثم ان وقت التفرقة بطلاق یا ن او طلت لابدن مسترة مینہا ثم
 لا باس۔ پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق یا ن یا ن طلاق کی وجہ سے جبرائی واقع ہو تو دونوں کے
 بیچ میں پردہ ہونا ضروری ہے ایک گھر میں رہنے کا مضائقہ نہیں ہے۔ لانه مسترة بالحرمة۔ کیونکہ شوہر اس کے حرام ہو جانے کا
 مقرر ہے۔ فتنہ۔ پس پردہ کرنا لازم ہے و لیکن ایک ہی گھر میں رہنا مضائقہ نہیں۔ الا ان یکون فاسقا یا خاف علیہا منہ
 فیحیدہ عنہا۔ لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت الیہ والا فلیس ان یخرج ہو و یشترکہا۔ لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے
 اس عورت کے ساتھ بد فعلی کا خوف ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں
 منتقل ہو گئی وہاں سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو یہیں چھوڑ دے۔ وان جہلا
 بہتہا امرأة تھد تقد علی الجسود ثم یخرج من ان ضاق علیہا المنزل فلتخرج والا ولی خروجہ و اذا خرجت المرأۃ مع زوجہا
 الی مکۃ فطاعتھا ثلثا اوقات غدا فی غیر صفر فان کان مینہا وین صرنا فل یمن ثلثیہ ایام حجت الی مصر۔ اور اگر دونوں نے
 اپنے درمیان ایک آیت عورت کو حاکم کر لیا جسکو درمیان روک کی قدرت ہو تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو عورت کو نکل جانا جائز
 ہے اور بہتر یہ ہے کہ مرد خود نکل جاوے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ کہ مضائقہ کی طرف چلی پس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آباد ہیں
 یا تو سکونت المائین دین یا اسکو چھوڑ دے۔ اگر اس مقام سے عورت کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کہ چلی آوے
 لانه لیس بائنا اخرج معنی بل ہو یا۔ کیونکہ یہ نکلتا ابتدائی نہیں ہے بلکہ مغرول پر مبنی ہے۔ وان کانت مسیرۃ ثلثہ
 ایام ان شارت رجعت وان شارت نصف سوار کان معہا ولی و لم یکن۔ اور اگر تین دن کی راہ ہو تو غدا
 لوٹ آوے اور چاہے کہ کی طرف چلی جاوے خواہ اسکے ساتھ ولی ہو یا نہ۔ سفناہ اذا کان الے المقصد ثلثہ ایام فضا
 لان المکث فی ذلک المکان اخوف علیہا من الخروج الا ان الرجع او لے لیکون الاعتدال فی منزل
 الزوج۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ یہاں پڑے رہنے میں چھ
 جانے کی یہ نسبت اسکے حق میں زیادہ غوث ہے لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عادت پوری کرے۔
 قال الا ان یکون ملقما او مات عنہا زوجہا فی مصر فانہا لا تخرج حتی تعد ثم تخرج ان کان لہا محرم
 امام محمد نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقین دین یا چھوڑ دیا ہو
 تو عورت اس شہر سے باہر نہ جاوے یہاں تک کہ اپنی عادت پوری کر لے پھر نیکے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو۔ و ہذا عند ابی حنیفہ
 اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد ان کان معہا محرم فلا باس بان تخرج من المصر قبل
 ان تعد۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ عادت پوری
 کرنے سے پہلے یہاں سے چلی جاوے۔ لہذا ان نفس الخروج مباح و فعل لا ذی الغریبۃ و حشۃ الوحۃ و ہذا عند
 و اما الحرمۃ للسفر وقد ارتفعت بالمحرم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلتا تو سافرت کی تکلیف دہنائی کی وحشت دو
 کرنے کے واسطے مباح ہے اور یہ تکلیف دو وحشت ایک عذر ہے ہاں سفر کرنا البتہ حرام تھا تا وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دو
 ہو گیا۔ یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہو گیا تو اسکو جائز ہوا کہ عادت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی دو وحشت کے
 اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے چلی جاوے۔ لہذا ان العدة اشع للخروج من عدم المحرم فان المرأة ان تخرج

کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو۔ یعنی بعضی عورتوں کو چھ مہینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہے اور حیض طلاق میں جب تک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ہوتا اور مسئلہ میں اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہیں کیا تو صورت یہ ہوتی کہ شوہر نے عدت کے اندر اس سے وطی کر لی اپنے طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب ثابت ہوا۔ ان جابت بہ لاکثر من سنتین یا ثلث من زوجہا بالنقصان العدة وثبت نسبہ لوجود العلوق فی النکاح اوفی العدة ولا یصحیر مراحجا لانہ یحتمل العلوق قبل الطلاق و یحتمل البعد فلا یصحیر مراحجا بالشک۔ اور اگر یہ عورت دوبرس سے کم پر بچہ جنی تو نسبت شوہر سے ہونے کی وجہ سے عدت گزرنے کی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں ٹھہرا تھا یا حالت عدت میں ٹھہرا لیکن یہ حکم نہ ہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ایک احتمال یہ ہے کہ طلاق سے پہلے نطفہ ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہے کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہ ہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا۔

ف۔ اور دوسرے احتمال کو اس وجہ سے قوت نہیں ہے کہ غیر گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ وان جابت بہ لاکثر من سنتین کانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاہر انہ منہ لا تغیر الزمان منہا فیہ یبرأ لوطی مراحجا۔ اور اگر یہ عورت دوبرس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہری اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرا بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہے کہ اسی مرد کا نطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے ذکا کرنا نادر ہے پس وہ وطی کرنے سے مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ اور یہ سب اس صورت میں کہ عورت نے عدت گزرنے کا اقرار کیا ہو اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار کر چکی اور مدت تین حیض کے لائق ہو جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے پس اگر اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کے اقرار چھوٹے ہونے کا یقین ہو گیا اور اگر پورے چھ مہینے یا زیادہ پر بچہ جنی تو نسب ثابت ہوگا جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے۔ م۔ ع۔ والیہ بتوتہ ثبوت نسب ولہا اذا جارت بہ لاقول من سنتین لانہ یحتمل ان یكون الولد قائما وقت الطلاق فلا یتحقق بزوال الفراش قبل العلوق فیثبت النسب احتیاطا۔ اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر وہ دوبرس سے کم میں بچہ جنی تو اس کے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین نہیں ہے کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا منقطع کیا تھا لہذا احتیاطا نسب ثابت ہوگا۔ و اذا جارت بہ تمام سنتین من وقت الفرقة لم یثبت لان المحل حادث بعد الطلاق فلا یكون منہ لان وطیہا حرام لان یصحیہ لانہ التزمہ ولہ وجہ بان وطیہا البشبهتہ فی العدة۔ اور اگر وہ عدت وقت حیرانی سے پورے دوبرس پر بچہ جنی تو نسب ثابت ہوگا اس واسطے کہ عدت کے اندر اس کو ہوا ہے تو اس مرد سے نہ ہوگا مگر جبکہ وہ اس کا دعویٰ ہو یعنی کہے کہ یہ میرا ہے ہی نطفہ ہے تو اسی کا قرار دیا جائیگا کیونکہ اس نے اس کا نسب اپنے ذمہ قرار دیا اور اس کی ایک صورت بھی نکلتی ہے اس طرح کہ اس نے عدت کے اندر اس عورت سے شبہ میں وطی کی ہو۔ اس توہم کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام تھی تو مرد نے اس سے دنیا کیا اور زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ دعویٰ کرے بلکہ سنگسار کیا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا کہ بیان وہ سنگسار نہ کیا جائیگا اس واسطے کہ شاید اس نے عدت کے اندر اس کو جائز سمجھا ہو جسے مطلقہ رجعت سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور جب وہ معذور رکھا گیا تو نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ ہمیں بے شک و بچہ کی پرورش ہے اور واضح ہو کہ حل کی مدت دوبرس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ فان کانت المبتوتہ صغیرۃ یجاسع شہرہا فہا رتہ بالولد المستقر اشہر لم یلزم متی تاتی بہ لاقول من شہرۃ اشہر عند الی حقیقۃ و صحیحہ و قال ابو یوسف رحمہ اللہ ثبت النسب منہ لکے سنتین۔ اور اگر یہ عورت جبکہ قطعی حیدر کیا گیا ہے بالعدہ نہ ہو مگر ایسی ہو جس سے حل کیا جاسکتا ہے جب وقت طلاق سے نو ماہ پر وہ بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اس کا نسب لازم

ہوگا ان اگر مہینہ سے کم میں بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے دو سال تک اس سے نسب ثابت ہوگا۔ لہذا معتد بہ حمل ان تکون حاملہ ولم یقر بالنقضاء العدة فاشتبہت الکبریٰ ولہما ان الانقضاء عدہ تہاجرتہ مہینہ وہو الاشہر فیہما بحکم الشرع بالنقضاء، وہو فی الدلالة فوق اقرار لانہ لا یجوز الخلاف والاقرار بحیثیہ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس حد تک کہ بین احتمال ہو کہ حاملہ ہو اور اس سے عدت گزر چکا ہو اقرار نہیں کیا تو بالعدہ عدت کے مشابہ ہو گئی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس حد تک کہ اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت مہینہ سبکو معلوم ہو اور وہ عدت کے مہینہ میں تو اس کے گزرنے پر شرع نے اس کی عدت گزر جانے کا حکم دیدیا اور یہ اس عورت کے اقرار سے بڑھ کر ہے کیونکہ اس میں برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہیں ہو اور اس کے اقرار میں یہ احتمال موجود ہے لیکن شاید جو بچہ پیدا ہو کر کیا ہو۔ وان كانت مطلقۃ طلاقاً رجعیاً فلذکاک الجواب عندہا وعدۃ ثبتت الی سبعمہ وعشرین شہراً یجوز واطیانی آخر العدة وہی الثانیۃ الا شہر ثم تاتی بہ لاکثر عدۃ الحمل وہی ستان وان كانت البصیرۃ ادعت الحمل فی العدة فاجواب فیہا و فی الکبریٰ سوار لان باقرارہا حکم بطلانہا۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی دیکھی ہو تو بھی ایسی صورت میں ان دونوں کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے مستثنیٰ نہیں مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخر میں شوہر رجعت سے دلی کرے والا قرار دیا جائیگا اور عدت تین ماہ میں پھر یہ عورت سب سے زیادہ حل پر جہنی اور وہ دو سال میں۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حل ہونے کا دعویٰ کیا تو نہ صغیرہ اور بالغہ کا حکم کیا ان سے کہ کیونکہ صغیرہ کے اقرار حل سے اس کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا۔ پس طلاق کی صورت میں دو برس سے کم میں بچہ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی میں ستائیس مہینہ تک ثبوت ہوگا۔ یہی ثابت نسب ولد المتوفی عنہما زوجہا ما بین الوفاۃ و بین استئین۔ اور جس عورت کو اسکا شوہر چھوڑ دیا اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفر حر اذ جارت بہ بعد انقضائہ عدۃ الوفاۃ استتہ اشہر لا یثبت النسب لان الشرع حکم بالنقضاء عدۃ تہا بالشہور لتعین بہتہ فصار کما اذا اقرت بالانقضاء کما بینا فی البصیرۃ الا انما نقول لانقضاء عدۃ تہاجرتہ اخری وہو وضع الحمل بخلاف البصیرۃ لان الاصل فیہا عدم الحمل لانہا لست بحمل قبل البلوغ وفیہ شک۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر جار مہینہ دس دن عدت وفات گزرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ شرع نے اس کی عدت مہینوں سے گزر جانے کا حکم دیدیا کیونکہ اس کی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن تو اس کا ہوگا کہ گویا اس سے عدت گزر جانے کا اقرار کر دیا جائیگا یعنی صغیرہ کی صورت میں بیان کیا گیا کہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ رائد کی عدت گزرنے کا دو مراطق بھی ہو اور وہ وضع حمل سے یعنی اگر حاملہ چھوڑ دیا تو وضع حمل پر اس کی عدت پوری ہوتی ہے برخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے حق میں اصل یہ ہے کہ حل ہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے حل کا محل نہیں اور بالغہ ہو جائے میں شک ہے۔ اور اس کے صغیرہ ہونے میں کچھ شک نہیں یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اس کا بالغہ نہیں ٹھہرایا جائیگا تو اس کی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رائد ہوتی وہ اگر حاملہ نہ ہو تو چار مہینہ دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کرے گی پس اس کا قیاس صغیرہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ واذ اعترفت المعتدۃ بالنقضاء عدۃ تہا ثم جارت بالولد لا قتل من ستمۃ اشہر ثبت النسب لانہ ظہر کذبہا بیقین شغل الافراہ اور اگر عدت پچھنے والی نے اپنی عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم میں بچہ جنی تو اس کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کا چھوڑ دینا بالیقین معلوم ہو گیا تو اس کا اقرار باطل ہوا۔ وان جارت بہ ستمۃ اشہر ثبت النسب لانہ ظہر کذبہا بیقین شغل الافراہ

یہاں امام ابو یوسف کی دلیل ہے کہ اگر اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت مہینہ سبکو معلوم ہو اور وہ عدت کے مہینہ میں تو اس کے گزرنے پر شرع نے اس کی عدت گزر جانے کا حکم دیدیا اور یہ اس عورت کے اقرار سے بڑھ کر ہے کیونکہ اس میں برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہیں ہو اور اس کے اقرار میں یہ احتمال موجود ہے لیکن شاید جو بچہ پیدا ہو کر کیا ہو۔

لا احتمال الحد و بشا بعدہ و ذی اللفظ باطلان قیاساً و کل معتدہ - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر جہنمی تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ
 ہوا اسکا اقرار جو ٹھہرنا ہوا اسکا عدم نہیں ہوا اس واسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہوا ہو اور طلاق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کے
 شامل ہو فتواہ وفات کی عدت میں ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو اور قاضی خان نے لکھا کہ ہر
 عورت حیض سے مایوس ہو اور اپنے عدت گزرنے کا اقرار کیا میر دو برس سے کم میں بچہ پہنچے تو اسکا نسب ثابت ہوگا اس
 ظاہر ہوا کہ سوائے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہو - و اذا ولدت المعتدہ ولدا لم یثبت نسبہ عنہا لی حلیۃ حرم
 الا ان یشهد بولادہ تہا رجلاً ان اور حمل و امراتان الا ان یکن ہناک حمل ظاہر او اعتراف من قبل الزوج
 فثبت النسب من غیر شہادۃ و قال ابو یوسف و محمد بن یحییٰ بن یوسف انما یثبت النسب لیسہا و لا امرأۃ و احدی - اور جب
 کوئی معتدہ بچہ جنمی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا نسب ثابت نہ ہوگا اگر اس طور پر کہ ایسا پیدا ہونے کی دوسری ایک مرد و
 عورت میں گواہی دین لیکن اگر وہاں حمل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے اقرار پایا جاسے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا
 اور صاحبین کے نزدیک سب عورتوں میں ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائیگا فتاویٰ شریک یہ عورت اگر
 عادلہ ہو بلا شہادۃ بیان کرے - اور یہی امام احمد کا قول ہے اور امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ضروری اور امام شافعی
 کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے اور قاضی خان میں ہے کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز میں ہے جو چہرہ و سلطان ہو سکے جن
 اور علمائے حنفیہ کا اجماع ہے کہ اگر نکاح قائم ہو تو اکیلی جنائی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور اختلاف اہل سنت و طلاق
 کے ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائیگا -
 لان الفراش قائم بقیام العدة و ہو یلزم النسب و الحاجۃ الی تعیین الولد انہ منہا فتعین شہادۃ تہا کما
 فی حال قیام النکاح و لا لی حقیقۃ ترجح ان العدة تنقض باقرار یا بوضع الحمل و المنقض لیس بچہ فثبت الحاجۃ
 الی اثبات النسب ابتداء فیشترط کمال الحجۃ بخلاف ما اذا کان ثلثاً حمل او صہدہ الا اعتراف من الزوج
 لان النسب ثابت قبل الولاد و التعمین یثبت بشہادۃ تہا - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے
 عورت اپنے شوہر کی فراش ہو اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہے تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے ان جہت سے
 کہ یہ بچہ اسی عورت کا بننا ہوا ہے تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت میں باطلان
 ثابت ہو جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گزرنے اور گزرنے پر چیز کچھ بھی بحث نہیں
 ہوتی تو تیسرے سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی پس اس میں پوری گواہی ہونا شرط ہے بخلاف اسکے جب حمل ظاہر ہو
 یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو وہاں یہ شرط نہیں کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہو رہا ہے کہ وہ اسی عورت سے پیدا
 ہوا ہے تو یہ امر ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا فتاویٰ خلاصہ یہ کہ صاحبین کے نزدیک عدت کی وجہ سے نسب
 ثابت ہو صرف عورت کا بننا ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں نسب ہی ثابت
 نہیں ہے کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو یہ عدت گزرنے کا اقرار ہے پس فراش نہیں رہی بلکہ اجنبیہ ہو گئی اور
 اجنبیہ کے بچہ کا نسب اسکے سابق شوہر سے ثابت کرنے کے واسطے پوری جہت ضروری ہے دوسرے ہوں یا ایک مرد و دو عورت
 ہوں - فان كانت معتدہ عن وفاتہ فصمدہا الورثۃ فی الولادۃ ولم یشهد علی الولادۃ احد فہو ابنہ نے
 قولہم جمیعاً - اور اگر عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت میں ہو اور اپنے ولادت کا دعویٰ کیا اور شوہر کے وارثوں نے
 میں اسکے قول کی تصدیق کی مگر ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے تو بالاتفاق یمنون اماموں کے قول میں یہ بچہ اسکے شوہر سے
 کا غیر نہ ہو فتاویٰ شریک اسکے ترکہ سے وارث نہ ہوگا اور وارثوں کی تصدیق کے یہ معنی ہیں کہ سب وارث اسکا اقرار کریں

یا غاموشی رہے کیونکہ عورت کا فرار ہونا نکاح موجود ہر اور حل کی مدت بھی پوری ہو۔ فان محمد الولادۃ مثبت بشہادۃ
امراۃ واحده تشہدہ لولادۃ۔ پھر اگر شوہر نے ولادت سے انکار کیا تو ولادت ہونا ایک عورت کی گواہی سے جو ولادت
کی شاہد ہو ثبوت ہو جائیگا۔ اور ایک عورت سے یہ مراد ہے کہ آزادہ مسلمہ ہو بمسوطہ۔ حتیٰ اذا لولفہا الزوج
بلا عن۔ حتیٰ کہ اگر شوہر اس بچے کے نفی کرے یعنی کہ یہ میرے لطفہ سے نہیں ہے تو اس پر زوجہ کے ساتھ لعان کرنا واجب ہوگا
لان النسب مثبت بالفرائض القاطم واللعان انما یجب بالیقین ولیس من ضرورتہ وجود الولد فان
یصح بدو نہ۔ اس واسطے کہ نسب تو عورت کی منکرہ فرار ہوئے سے ثابت ہو گیا اور لعان کا واجب ہونا زنا کی تمت لگانا
پر ہے اور لعان کے واسطے یہ ضرور نہیں کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ لعان بدون بچہ کے ہوتا ہے۔ یعنی جنائی کی گواہی سے
ولادت ثابت کی جائے اور اس گواہی کو لعان سے بچہ تعلق نہیں اور بلکہ لعان اسکو تمت لگانے سے لازم آیا کیونکہ جب بچہ
کہا کہ یہ میرا نہیں ہے تو عورت کو زنا کی تمت لگائی لیکن اگر کہتا کہ تو نے زنا کیا ہے تو بھی لعان واجب ہوتا ہے۔ لعان کے
واسطے بچہ کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتک منذ اربعۃ وقاتل ہی ستر
اشہر قال یقول قولہا وہو ایہ۔ اور اگر عورت کہے کہ بچہ پیدا ہوا ہے پھر شوہر نہ زوجہ سے اختلاف کیا پس شوہر نے کہا کہ میں
بچے صحت چار مہینہ تک چھین لیا ہے اور زوجہ نے کہا کہ بچہ پورے چھ مہینہ ہوئے تو قول زوجہ کا قبول ہوگا اور یہ بچہ اس کے شوہر کا
فرزند ہے۔ لان الظاہر شاہد لہا قاتلہا ظاہر اس نکاح لاسن سفاح ولم یدک الاستحلاف وہو علی الاختلاف
اسو اسطے کہ ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہے کہ وہ نکاح سے بچہ جنم نہ مرام سے لینی بغیر دلیل کے زنا کاری پر چل
کرنا جائز نہیں ہے تو وہ نکاح سے بچی (اور امام محمد نے یہ ذکر کیا کہ اس سے قسم لیا دیگی حالانکہ اس میں اختلاف ہوتا ہے
یعنی چھ امر ایسے ہیں جن میں صاحبین کے نزدیک قسم لیا جائے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں۔ اذ انجلہ یہ مقام بھی ہے۔ مع۔
وان قال لامرأۃ اذا ولدت ولہا قاتل طالق شہیت امراۃ علی الولادۃ لم تطلق عند ابی حنیفہ
وقال ابو یوسف ومحمد طلاق۔ اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنے تو طلاق ہے پھر ایک عورت
نے اسے جنے پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق نہ ہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ طلاق ہو جائیگی۔ لان شہادتہا
حجتہ فی ذلک۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسے مسائل میں ایک عورت کی گواہی جائز ہے۔ قال علیہ السلام شہادۃ
النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی ایسے امر میں جائز
ہو جس میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ یعنی مرد اسکو شہر غائب دیکھ سکتا۔ ابن ابی شیبہ نے عن عیسیٰ بن
یونس عن المازعی عن الزہری۔ روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چکی کہ عورتوں کی ولادت اور ان کے عیوب چیز ہونے
عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ ورواہ عبد الرزاق عن ابن جریج عن الزہری۔ پس یہ
دونوں اسناد صحیح ہیں اور جب زہری ہم نامی نے اسکو سنت بیان کیا تو یہ سیرل منزلہ حدیث مرفوعہ کے ہے اور حنفیہ کے
نزدیک مرسل حجت ہے۔ مع۔ ولانہما لما قبلت فی الولادۃ قبلت فیما یستطیع الرجال النظر الیہ۔ اور دوسری دلیل
یہ کہ جب ولادت ثابت ہوئے ہیں ایک عورت کی گواہی قبول ہو تو جو بات کہ ولادت برہنی ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی ایک
عورت کی گواہی قبول ہوگی۔ ولابی حنیفہ انہما ارختا اثنتی فلا یشیت الا کچھ تائمت۔ اور امام ابو حنیفہ کی دین
یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حاشا ہونے کا دعویٰ کیا یعنی شوہر اپنی قسم میں چھوڑنا ہو گیا اور بچہ طلاق پر لگ گیا پس
حنث ثابت ہوا بدون پوری حجت کے ممکن نہ ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے واسطے پوری حجت واجبہ ہے ان ولادت میں
ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ و ہذا لان شہادۃ ثلث ضروریہ فی حق الولادۃ فلا یغنی فی حق الطلاق

لا ینفک عنہا۔ اور یہ اسوجہ سے کہ ولادت کے بارہ مین عورت کی گواہی جائز ہونا بغیر ورت سے تو طلاق کے بار مین سکا
 اگر خیار نہ ہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے الگ بھی ہوتی ہے۔ پس اگر ولادت مین یہ کہ اسی قبول ہوئی تو لازم نہیں کہ
 طلاق مین بھی قبول ہو۔ ہاں اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے لے بھی الگ نہیں ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثبوت
 ہو جائیگی۔ جیسے اگر ولادت ثبوت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف طلاق
 کے کہ وہ ولادت کو لازم نہیں ہے۔ پس ولادت سے طلاق ثابت نہ ہوگی۔ یعنی رجس نے اعتراض کیا کہ بیان کلام میں طلاق میں اور
 جو ولادت بر مطلق ہو تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو کہ ولادت پائی گئی تو اس کے ساتھ طلاق لازم نہ ہو بھی پائی جائیگی
 وان كانت الزوج قد اقربا بجل طلق من غیر شہادۃ عندہا فی حقیقۃ وعندہا شہادۃ الفاعلۃ۔
 اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر طلاق ہو جائیگی اور حنفی
 کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہے۔ لہذا نہ لایس۔ جبکہ دعویٰ اہل احنث و شہادۃ تھا جبکہ علیٰ ما سنا۔ کیونکہ وہ بہرے
 جو شوہر کی قسم مین حاشہ ہونے لگتی ہے۔ مطلقہ ہونے کا دعویٰ کیا اس کے لیے کوئی بحث ہونا ضروری اور ایک عورت جنائی کی
 گواہی اس باب مین پوری مجتہد ہو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ یعنی سنا اول مین۔ ولہذا ان الاقرار باجمل اقرار
 بالیقینۃ الیہ وہو الولادۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جسکی طرف سے یہ سبوت
 اور وہ ولادت ہے۔ یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ کہ بچہ جنے نہیں جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل
 کا ہی انجام ہے۔ پس گواہی کی کچھ عورت نہیں ہے۔ لیکن مین تردد یہ ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہیں مثلاً یہ کہ فحشا ہر حال
 ہو گیا ہو اور وہ بچہ نہیں ہے حالانکہ عورت سسر کہ یہ کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہے کہ اگر تو کوئی مجتہد ہے تو
 جبکہ طلاق از بھر عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ بچہ جنی اور شوہر نے انکار کیا تو امام رحمہ کے نزدیک بغیر گواہوں کے مطلقہ ہو جائیگا
 پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں ہے اور شاید اسی واسطے مصنف رحمہ نے دوسری دلیل پیش کی۔ ولادت اقرار
 کو نہا موقوفہ فیقہ قبل قولہا فی رد الایمان۔ یعنی دوسری دلیل امام رحمہ کے واسطے یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے امانت قرار
 ہونے کا اقرار کیا یعنی حمل اس کے امانت مین ہے پس امانت واپس کرنے مین زوجہ کا قول قبول ہوگا۔ یعنی قاعدہ ہے کہ
 مین جب امانت واپس کرنے کا دعویٰ کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اقول میں بھی تامل ظاہر ہے اور شاید کہ قبول
 بقسم مراد ہو۔ قال واكثر مدة الحمل سنان۔ قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہا سے مدت درازی کی دو برس مین
 القول عائشۃ الاولیٰ لا یقف فی البطن اکثر من سنین ولو بطل مغزل۔ دلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا
 کے کہ بچہ پٹ مین دو برس سے زیادہ نہیں رہتا اگرچہ شک کے سایہ بھر ہو۔ یعنی شک کا سایہ بھرنے کے برابر بھی زیادہ
 نہیں ہوتا ہے اس حدیث کو دارقطنی و بیہقی نے بسندہ بخیر روایت کیا۔ و اقلہ ستمہ اشہر۔ اور حمل کی کثرت چھ مہینے مین
 سن۔ یعنی چھ مہینے سے کم کوئی بچہ نہیں پیدا ہوتا۔ لقولہ لیس۔ و فصالہ ثلثون شہرا ثم قال و فصالہ
 فی ثلثین فقیہی اقل ستمہ اشہر و انشا فقیہی رحمہ اللہ اکثر یا ربع سنین و الحجۃ علیہ مار ویناہ و الظاہر انما قال
 سماعا ان العقل لا یتتبع الیہ۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا دحلہ و فصالہ ثلثون شہرا یعنی بچہ کا حمل مین رہنا اور اسکا
 چھڑنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینے مین ہوتا ہے پھر فرمایا و فصالہ فی عامین اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس مین ہوتا ہے۔
 و حمل کے واسطے صرف چھ مہینے یا تین ماہ اور شافی نے حمل کے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہے۔ لیکن جو
 حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافی پر محبت ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ نے اسکو حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم سے سنا بیان کیا ہے اس لیے کہ عقل کو ایسا اندازہ لگانے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور شافی کے قول کی وجہ وہ ہے

جو بیعتی نے دلیر بن سلم سے روایت کی کہ میں نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے کہا کہ ہمارے پڑوس میں محمد بن عثمان کی زوجہ رہتی ہے وہ اور ان کا شوہر دونوں بچے آدمی ہیں ان کے تین بیٹے بارہ برس میں پیدا ہوئے اپنی ہر محل چار برس رہا شیخ ابو النعمان نے جواب دیا کہ اول تو جبکہ امام مالک سے یہ روایت ان لینے میں تامل کر اور اگر ہم مان لین تو یہ روایت کیسے اس حدیث کا معارفہ کریں گی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے اور شیخ کے کلام میں خطا کا احتمال نہیں ہے اور اس عورت میں احتمال موجود ہے غایت الامر یہ ہے کہ اس کو چار برس حیض نہیں ہوا حالانکہ عورتوں کو دو دو برس حیض نہیں آتا ہے تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور یہاں بیٹ میں حرکت معلوم ہونا تو یہ بھی بغیر بچہ کے ہوتا ہے پھر شیخ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اس نے دو بیٹے ایک اپنے بیٹ میں آٹھ سال اور بیٹ بڑا ہو گیا حتیٰ کہ دروزہ شروع ہو گیا اور چائی آئی مگر جب درد ہوا تو کچھ تھوڑا خون اگر اسے بیٹج بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا تھا یہاں تک کہ بیٹ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہیں پیدا ہوا اور روایت کے مقابلہ میں ایسی حکایتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

م ف۔ دس ترمذی متہ اشتراک فان جاریت بولد لاقول من مستمتہ اشهر من ذیوم اشتراک لزمہ لان فی الوجہ الاول ولد المستمتہ فان العلق سابق علیہ النشور وفي الوجہ الثاني ولد المملوکہ لانہ لیخصاف المملوکہ الی اقرب وقتہ فلایمن دعوة و ہذا اذا کان الطلاق واحد یا ثلثا او حلیما او رجعیما اما اذا کان اثنتین یا ثلثین بالنسب الی اثنتین من وقت الطلاق لانہا حرست علیہ حرمتہ فلیخصاف العلق الی اقرب لانہ لا یختل بالنشور۔ اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد وصال کے اس کو طلاق دیدی پھر اس کو اس کے مالک سے خرید لیا پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینہ سے کم پرچہ یعنی تو نسب اس کو لازم ہوگا ورنہ لازم نہیں ہوگا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں وہ عدت والی کا بچہ ہو کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ظہر چکا ہے یعنی اس کی طلاق کی عدت وضع حل ہے اور دوسری صورت میں وہ اس کی مملوکہ باندی کا بچہ ہے اس لئے کہ اس کا حدوث نسب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی وقت طلاق کی طرف منسوب ہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہاں نسب کا دعویٰ کرنا ضروری ہے یعنی بدو دعویٰ کے نسب لازم ہوگا اور یہ کم اس وقت ہے کہ جب ایک طلاق باندی یا خلع یا ایک رجعی ہو اور اگر اس نے دو طلاقیں دی ہیں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر پھر مستغنیہ ہے حرام ہو گئی یعنی بدو حلالہ کے چار مہینہ رہی تو نطفہ کا قائم ہونا اس وقت طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہیں ہو سکتی۔

ف۔ اس واسطے کہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حرمت غلیظہ ہیں کہ بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کیے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا شوہر دیگرہ کے وہ حلال نہیں ہو سکتی ہے اور مسلمان کا فعل کسی بدکاری پر محمول نہ کرنا چاہیئے تو یہی رائے کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ظہر اس وقت بشرطیکہ پیدائش دو برس تک ہوئی ہو اور جبکہ اس نے باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہیں ہے پس شاید بعد خرید کے اس نے وطی کی ہو کیونکہ ہر مذہب چھ مہینہ سے زیادہ ہے اور قاضی یہ ہے کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اس کے نسب کا دعویٰ کرے لیکن اگر چھ مہینہ سے کم ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہیں ہے بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ظہر ہے تو وہ نکاحی نطفہ ہو پس نسب لازم ہوگا۔

ومن قال لامرأۃ ان کانت فی بطنک ولد فہو منی فہو منی علی اللہ لا یدعی امرأۃ فہو ام ولد لان الحائض انہ تعین الولد و ثبت ذلک بشہادۃ القابلۃ بالاجماع۔ جیسے اپنی باندی سے کہا کہ اگر میرے پیٹ میں بچہ ہو تو وہ میرے نطفہ سے ہے پھر اس کے بچہ پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائیگی اس واسطے کہ بیان صرف ولادت نہیں ہونے کی حاجت ہے اور یہ بات اکیلی جنائی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے۔

الیہ اشارہ الصدیق رضی اللہ عنہما خبر کہ من شہد وعمل عندک یا عمر قال حین وقعت الفارقة بینہ و بین امرأته
والصحابة حاضرین متوافرون۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا
کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جس کے لیے میرا پیٹ خربہ رہا اور میری گود اسکا خیمہ رہی اور میری چھاتی اس کے پینے کا دھول رہی اور
اب اسکا باپ کہتا ہے کہ مجھے اسکو چھین لیگا لینے اسنے مجھے طلاق دیدی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچہ
کی حقیقت زیادہ جانتی ہے تو اپنا نکاح نکرسے رداہ ابوداؤد وعبد الرزاق والدارقطنی والحاکم اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک تومان کی
شفقت زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ بردش اچھی طرح کر سکتی ہے تو ان کو دینا بچہ کہ حق میں زیادہ بہتر ہے اور اسی طرح
حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ اسے عمر اس بچہ کو تیرے شہد مصفا کھلانے سے اس عورت کا حقوق اسکو زیادہ
پسند ہے یہ آپ نے اسوقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور انکی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی اور حال
یہ تھا کہ اسوقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے۔ یعنی کسی نے اسکا انکار نہیں کیا پس اسپر صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس
قصہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
نے انصار میں سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس سے عاصم بن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اسکو طلاق دی پھر ایک روز
عمر رضی اللہ عنہ سوار ہو کر مسجد قبا کو گئے تھے وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلنے دیکھا اسکو گود میں اٹھالیا یعنی چاہا
کہ میں چرا کر لجاؤں پس انکی ساس نے اس بچہ کو پکڑ لیا اور لیجانے سے روکا پس دو بون جھگرتے ہوئے حضرت ابو بکر رضی اللہ
عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اسکا حق میں بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہے تو
وہی اپنے بچہ کی زیادہ مقدار ہے جبکہ دوسرے شوہر سے نکاح کر کے یہاں تک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جبا کر چاہے
پسند کرے اور حکم دیا کہ اسے عمر اسکو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لیجائے پس عمر رضی اللہ عنہ نے بچہ دم نہیں ارا یہاں تک کہ وہ
عورت لیگئی۔ م۔ ح۔ والشفقة علی الاب علی ما ذکر ولا تجبر الام علیہ لانهما عست کعجری عن الحفصہ۔ اور بچہ کا
خرچہ اسکا باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات میں بیان کرینگے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اسکی ماں مجبور
نہیں کیجاسکتی کیونکہ کچھ بعید نہیں کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جائے۔ یعنی ان اگرچہ حقدار ہو لیکن
جب بچہ کو نہانے یا نکال کر کے تو اسپر بردش کے واسطے جہنم گالیان اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم برائے اسکی ماں کے نہ تو ایسی صورت
میں پرورش کے واسطے مان مجبور کیجاسکتی۔ کیونکہ باپ کے پاس اجنبی عورت ہوگی اسکو اس بچہ کے ساتھ کوئی شفقت نہوگی۔ عن
فان لم تکن له ام فام الام اولی من ام الاب وان علت لان ہذہ الولاية تستفاد من قبل الاحماء۔ پھر
اگر اسکی ماں نہ ہو یعنی ماں نے دوسرا شوہر کر لیا یا مرگئی ہو تو ان کی ماں یعنی مانی یا پرنانی وغیرہ بہ نسبت باپ کی ماں بادی کے زیادہ
حقدار ہے اگرچہ اپنے درجہ کی ہو کیونکہ یہ ولایت کی طرف سے آتی ہے۔ فان لم تکن ام الام فام الاب اولی من الام
لانہما من الاحماء ولہذا تخریز میرا ختم السدس ولانہما وفر شفقة للولاد۔ پس اگر ماں کی ماں یعنی مانی یا پرنانی
وغیرہ وجود نہ ہو یا نکال کر کے تو باپ کی ماں یعنی دادی پر دادی وغیرہ بہ نسبت بہن کے زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ بھی ماؤں
میں سے ہے اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤں کی میراث یعنی چٹا حصہ ملتا ہے اور اس دلیل سے اسکی شفقت بوجہ بیہوشی قریب
کے بہت بڑھی ہوئی ہے۔ فان لم تکن له حدة فالأخت اولی من العماء والتخالات لانہن بنات الابون
ولہذا قدس فی المیراث وفي رواية الخالة اولی من الأخت لاب لقوله علیہ السلام الخالة والدة وقیل
فی قوله تقار لے ورفع ابو یعلی العرش انہما کانت خالۃ۔ پھر اگر اسکی دادی بھی نہ ہو تو بچہ چچوں اور خالوں سے
بہنیں زیادہ مستحق ہیں کیونکہ وہ اس کے ماں یا باپ کی لڑکیاں ہیں اور اسی وجہ سے میراث میں مقدم کی گئی ہیں اور کتاب الطلاق

کی روایت میں ہے کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہو اس سے خالہ زیادہ حقدار ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالہ مان ہوتی ہو اور قولہ قتلے و رفع ابوہ علی العرش کی تفسیر میں کہا گیا کہ ابو یہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ ابیہ سے مراد حضرت علیہ السلام کی والدہ ہیں۔

ابو داؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ مان ہو اور بخاری نے برابر ابن عازب سے طویل حدیث روایت کی جس میں آیا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہے اور صحیحین میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرہ قنما میں حدیث طویل مروی ہے اور اس میں آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اسے چچا اسے چچا کہتی ہوئی ہمارے پیچھے دوڑی پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اسکا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہو اور زید بن حارثہ نے کہا کہ یہ میرے بھائی کی بیٹی ہے یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبد المطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی ہو اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہو اور اسکی خالہ میرے تحت میں ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے بیان اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھے ہے اور میں تجھے ہوں اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت و سیرت سے مشابہ ہو اور زید ابن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی ہو لی ہو اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہو پھر واضح ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت دانی سے زیادہ حقدار ہو چنانچہ فرمایا۔ ولتقدم الاخت لابل وام لانتہا اشفق۔ اور وہ بہن باپ اور مان دونوں کی طرف سے ہر وہ دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی کیونکہ ام کی شفقت زیادہ ہوگی۔ ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لمن قبل الام۔ پھر وہ بہن صرف مان کی طرف سے ہو پھر وہ بہن فقط باپ کی طرف سے ہو کیونکہ ان عورتوں کا حق مان کی جانب سے ہوتا ہے اور مان کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علماء شافعیہ میں سے مزی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہے حالانکہ شافعی کا مع قول یہ ہے کہ باپ والی بہن نسبت مان والی بہن کے مقدم ہو اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ع۔ ثم الاخت اولے من العات ترجحا لقرابتہ الام۔ پھر خالائیں پسند پھر بھینوں کے مقدم ہوں کیونکہ یہاں مادری قرابت کو ترجیح ہے۔ و نیز من کما نزلنا الاخوات معناه ترجیح ذات قرابتین ثم قرابتہ الام۔ پھر خالائیں درجہ بدرجہ اسی طرح رکھی جائیں جیسے ہوتے بہنوں کو بیان کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ ترجیح دو قرابت دانی کو پھر ان دانی کو صرف یعنی بچہ کی جو خالہ اسکی مان کی سگی بہن ایک مان باپ سے ہو وہ اولیٰ ہے پھر جو اسکی مان کی بہن صرف مان کی جانب سے پھر جو باپ کی جانب سے ہو۔ ثم العات نیز من کذا لکب وکل من تزوجت من ہولاء یقط حقہا لمار و نیا ولان زوج الام اذا کان اجنبیا یعطیہ نذر او یطیر الیہ شرزا فلا یطیر۔ پھر خالائوں کی پھر بھینوں میں وہ بھی اسی طرح درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سگی ایک مان باپ کی بہن مقدم ہو پھر صرف ان کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے۔ اور واضح ہو کہ ان عورتوں میں سے جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا ہو اسکا حق ساقط ہو جائیگا بدیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں جس میں گذرا کہ بچہ کی مان کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہو جب تک کہ تو اپنا نکاح نہ کرے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مان کا شوہر جب مرد اجنبی ٹھہرے تو وہ اس بچہ کو حقیر چسپ نہ دیکھا اور اسکو تیز نگاہ سے دیکھتا تو بچہ کے حق میں کوئی نگاہداشت نہیں ہے۔

فہ یعنی بچہ کو اپنی مان کی پرورش میں اس واسطے دیا جاتا تھا کہ اسکی مان بہت شفقت و محبت کرے گی اور جب اسکی مان نے اسے شغری سے نکال کر لیا جسکو اس بچہ سے کچھ قرابت نہیں ہے تو بچہ کھڑکی جھڑکی میں بے غریبہ رہے گا پس مان کو دینا اس کے حق میں کچھ نظر شفقت نہیں ہے۔ قال الابجدہ اذا کان زہجہا ابجد لانه قائم مقام اپنے فی نظر لہ۔ سو اس وجہ سے کہ جو اس نے اپنا نکاح کر لیا تو اسکا حق نہیں ساقط ہوگا کیونکہ جب تو اس کے باپ کے قائم مقام ہو پس اس پر نظر شفقت ہو جائیگا۔

اور رہنمائی آزاد بنام نے امام مجتہد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہنچ جائے تو باپ کو حوالہ کر دی جائے۔ لڑکی کو اسکی خدمت کی ضرورت ہو۔ اور غیاث المفتی میں ہے کہ امام محمد کی روایت پر اعتماد نہ ہو کیونکہ زمانہ میں شادی بہت پھیلا ہوا ہے یعنی عورتوں پر اعتماد نہیں ہو اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہنچ جائیگی اور فقہ ابو الیث سے کہا کہ جب تک لڑکی کی شہوت تک حد شہوت کو نہیں پہنچتی ہو اور شمس الاممہ خراسانی نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ ع۔ و۔ م۔ سوسے الام والحدیۃ الحق بالجاریۃ حتی تبلغ حد التمثی و فی الجامع المصنفہ حتی تستغنی لانہا لا تقدر علی استحضارہما ولہذا لا تجزئ فی الجملۃ فیصل المقصود بخلاف الام والحدیۃ لفقہ رہتا علیہ شرف علیہ اور سوسے مان دانی کے باقی عورتیں صغیرہ لڑکی کی پرورش میں اس حد تک مستحق رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی فحش کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے مستغنی ہو جائے اسلی وجہ یہ ہے کہ سوسے مان دانی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہیں ہو اور اسپرچ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے سبب اجارہ دہ لڑکی پر نہیں دے سکتی تو مقصود حاصل نہ ہوگا یعنی وہ کام خدمت نہیں سیکھ سکتی برخلاف مان دانی کے کہ ان دونوں کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے۔ قال والامۃ اذا اعتقتمہا مولا یا دام الولد اذا اعتقتمہا کالحرقہ فی حق الولد لانہا حرتان او ان ثبوت الحق۔ باندی کو اگر اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد بی آزاد کر دی تو بچہ کی پرورش میں ان کا حق بھی مثل آزاد عورت کے ہو اس واسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزادہ ہیں۔ اسکی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیاہا اور اس سے اولاد ہوئی یا مولیٰ کی اس سے خود اولاد ہوئی پھر مولیٰ نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچوں کو اپنی پرورش میں رکھے بلکہ یہ دونوں آزادہ اپنے بچوں کی پرورش کے مستحق ہیں۔ و لیس لہما قبل التعلق حق فی الولد لہما بچہ ہما عن النصفانۃ بالانتقال بچہ منہ المولیٰ۔ اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں ہے کیونکہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز ہیں۔ والذمۃ حق بولہ فی المسلم الم یعقل الا دیان او یحاف ان یالفت الکفر للنظر قبل ذلک واحتمال الضرر بعدہ۔ مسلمان کے قریش اسے ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہو اسکی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہوتا وقتیکہ بچہ دینوں کو نہ پہچانے یا یہ خون نہو کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائیگا کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہو اور اسکے بعد ضرر کا احتمال ہو۔ جب وہ دینوں کو سمجھنے لگے تو ذمیہ سے لیکر مسلمان باپ کو دیدیا جائے اور یہی امام مالک کا مشہور قول ہے اور ذمیہ کو منع کر دیا جائیگا کہ اسکو شرب یا سوز نہ کھلا دے اور امام شافعی و احمد کے نزدیک کافر عورت کو پرورش کا کچھ حق نہیں ہے۔ ولا خیال للفلان والجارۃ فقال الشافعی لہما الخیار لان اللبی علیہ السلام خیر ولنا انہ القصور عقلہ نختار من عندہ الذمۃ لثانیۃ بینہ و بین البعب فلتحقق النظر و قد صح ان الصحابۃ رضی اللہ عنہم یخیروا و اما الحدیث فقالتا قد قال نبیہ السلام اللہم ابدہ فوق الخیار الا نظر بدعا علیہ السلام او کل علی ما اذا کان بالغا۔ اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہیں ہے اور امام شافعی نے کہا کہ انھیں دونوں کو اختیار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اختیار دیا جائے تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین میں سے اُسکیو اختیار کر لیا جسکے پاس اُسکو آرام ملے یعنی وہ اُسکی کم عقلی کے واسطے فارغ ہو کر اُسکی تربیت کرنے میں شفقت کی نظر نہوگی اور یہ بات صحت کو پہنچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچوں کو مختار نہیں کیا ہے اور اسی وجہ سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا تو ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہم ابدہ یعنی اے اللہ تعالیٰ اسکی ہدایت فرما دے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دہائی سے بچہ کو اپنے اسیختار میں نہ لے کر اُسکی ہدایت سے

ایسی صورت میں محمول ہو کہ جب بچہ بالغ ہو فتہ واضح ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اسکو ابو داؤد و نسائی و حاکم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر چاہتا ہے کہ میرے بیٹے کو لیجاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے لڑکے پر تیرا باپ ہے اور یہ تیری ماں ہے تو انہیں سے جسکا چاہے ہاتھ پکڑ لے پس اُس نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اُسکو لیکھی۔ ورواد العزیزی و ابن حبان و ابن ابی شیبہ و عبد الزراق نے ابن جریر سے روایت کی کہ میں نے عبد اللہ بن علیہ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے کے بارے میں اُسکے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں جھگڑا کیا تو آپ نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ چاہے جسکے ساتھ رہے یا تجھ یہ حدیث اور یہ اثر دونوں صحیح ہیں ہاں یہ احتمال باقی ہے کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے محمول کیا ہے اور یہی وہ حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے کہ وہ دوسری حدیث ہے جسکو ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے روایت کیا کہ عبد الحمید بن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب میں اسلام لایا تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونوں میں ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونوں اُسکو میکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوئے پس آنحضرت نے اُسکی ماں کو ایک کنارے اور اُسکے باپ کو دوسرے کنارے بٹھالایا اور دونوں سے کہا اس بچہ کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف چھٹکا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اگلی اُسکو نیک راہ دے پس اُس کی طرف سے مڑنے کے باپ کی طرف چلا آیا اور اُسے سے لیا ورواد ابن ماجہ و احمد و اسحاق و ابن قحطان نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ بچہ لڑکی تھی جبکہ نام عذیر تھا اور اُسکے باپ کا نام رافع ابن سفیان اور ابن القحطان نے کہا کہ شاید یہ دو دائرہ ہیں ایک میں لڑکا تھا اور دوسرے میں لڑکی اور عبد الحمید ابن جعفر اور ابن ماجہ دونوں فقہین یعنی نے کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا استدلال صحیح احادیث سے ہے اور ہمارے علماء نے صحت عقلی و لائق پر اتنے مار کیا اور احادیث سے جو روایات دیے ہیں وہ سب ضعیف ہیں اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اُسکو اختیار ہے کہ والدین میں سے جسکے پاس چاہے رہے اور چاہے تہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اُسکو اپنی طرف سے بلاوے کیونکہ وہ اچھی طرح حفاظت کر سکتا ہے ورنہ اگر لڑکی بالغ ہو تو ہر حال میں باپ اسے پاس رکھے جبکہ اگر وہ بڑا ہو اگر غریب ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ کافی میں ہے کہ زوجہ کو اس شرط پر خلع دیا کہ اسکا بچہ یا پسے پاس رہے تو خلع واضح ہو جائیگا مگر یہ شرط باطل ہے۔ واذ ارادت المطلقة ان تخرج بولد یا من المسترقین لہا ذلک لما فیہ من الاضرار بالاب۔ اگر مطلقہ عورت نے کہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں باپ کے حق میں ضرر ہے۔ یعنی اگر شہر و زوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہے اور شوہر نے اُسکو طلاق دیدی پس مطلقہ نے بعد انقضائے عدت کے جاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے یعنی دوسرے شہر میں سکونت کرے جہاں اُسکا نکاح نہیں ہو سکتا اس میں باپ کو اپنے بچہ کی جدائی سے صدمہ ہوگا لہذا عورت کو یہ اختیار نہیں ہے۔ الا ان تخرج بہ الی وطنہا وقد کان الزوج تزوجہا فیہ۔ مگر یہ جائز ہے کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لیجاوے اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اُسی مقام میں نکاح کیا ہو فتہ یعنی عورت کو اپنے وطن میں لیجانا جب ہی جائز ہے کہ نکاح وہیں ہوا ہو۔ لانه التزم المقام فیہ عرفا و شرعا قال علیہ السلام من تامل ببلدۃ فهو منہم۔ کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج و شرع کے موافق دین قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا و رواج تو ظاہر ہے اور یہی شیعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر میں بیاہ کیا تو یہ بھی اُنھیں میں سے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنھوں نے مئی میں پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس

مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو وہ اسی شہر والوں میں سے ہو جاتا ہے کہ مقیم کی نماز پڑھے اور میں جس وقت مکہ میں داخل ہوا
 زمین نے ایک عورت سے نکاح کر لیا۔ ورواہ ابو یعلیٰ و احمد و سع۔ و لہذا لیقصر الحرجے پہ فرمایا۔ اور اسی وجہ سے حرجی کا
 بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر حرجی کا فرض دار الاسلام میں آکر ذمیہ کا فرض سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار
 دیا جائیگا صاحب نہایہ نے کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہو چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخوں میں یہ عبارت
 نہیں ہے اور غایۃ البیان میں ہے کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخوں سے مقابلہ کرنے میں یہ عبارت
 نہیں پائی گئی پس یہ سہو کاتب ہے اور بعضوں نے حرجی کی جگہ حرمیہ لکھا یعنی اگر حرمیہ عورت نے دار الاسلام میں آکر کسی
 ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائیگا کیونکہ شوہر اسکو دار الحرب جانے سے روکیگا۔ وان ارادت الخروج اسے
 مصر غیر وطنہا و قد کان التزوج فیہ اشار فی الكتاب الی انہ لیس اہا ذلک و بہدروایت کتاب الطلاق
 و ذکر فی جامع المغیرات لہا ذلک لان العقد متی و جہ فی مکان یوجب احکامہ فیہ کما یوجب البیوع فی مکان
 فی مکانہ و من جملہ ذلک حق اساک الاولاد و وجہ الاول ان التزوج فی دار الفریقہ لیس التزما بالملک فیہ
 عرفا و ہذا صحیح و الحاصل انہ لا بد من الامرین جمیعاً الوطن و وجود النکاح و ہذا کلام اذ انکان بین المصرین
 تفاوت اما اذ اتفقا رہا بحث یکن للموالد ان یطالع ولده و یتبیت فی بیتہ فلا بأس بہ و کذا الجواب عن
 القویثین و لوانتقلت من قریۃ المصر الی المصر فلا بأس بہ لان فیہ نظر المصر فیہ حیث یتخلق باخلاق اہل
 المصر و لیس فیہ ضرر یا لا یحیی و فی عکسہ ضرر بالمصر فیہ تخلق باخلاق اہل اسواد فلیس اہا ذلک۔ اور اگر
 عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر میں بچہ کو لیجا یا چاہا حالانکہ وہیں نکاح واقع ہوا ہے تو کتاب میں یہ شرط
 کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے اور یہ مبیوط کی کتاب الطلاق کی روایت ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ عورت کو یہ اختیار
 ہے کیونکہ جس مقام میں عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہیں واجب ہوتے ہیں جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہیں بیع ہر
 کرنا واجب ہوتا ہے اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھ کر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت
 کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنا جب پردیس میں واقع ہوا تو یہ رواج نہیں ہے کہ وہیں ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت
 صحیح ہے اور حاصل یہ نکلا کہ عورت کو بچہ باہر لیجانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دو ذن یا تین یا بی جائیں ایک
 یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہیں نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اسوقت ہے جب دو ذن شہر دن کے درمیان
 در فاصلہ ہے اور اگر ایسے قریب ہوں کہ باپ جب چلے جا کر اپنے بچہ کو دیکھ سکے وہیں ہو کر اپنے گھر میں رات بسر کرے
 تو کچھ مضائقہ نہیں کہ عورت وہاں لیجاوے اور یہی حکم دو گاؤں کے درمیان ہے اور اگر عورت نے شہر کے گاؤں سے نکاح
 شہر میں لیجا نا چاہا تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اسچین بچہ کے حق میں بہتری ہے کہ وہ شہر والوں کے اخلاق سے کچھ جائیگا اور
 اور باپ کے حق میں بھی کچھ ضرر نہیں اور اگر اس کے برعکس اسے شہر سے نکاح کر گاؤں میں لیجانا چاہا تو بچہ کے حق میں
 ضرر ہے کیونکہ گاؤں کے اخلاق سے کچھ عورت کو ایسا اختیار نہیں ہے۔ اگر شوہر دزوجہ میں جدائی ہوئی
 اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لیے اجرت مانگی اور بچہ کی بچہ بچی نے کہا کہ میں بغیر اجرت کے اسکی پرورش کرونگی
 تو بچہ بچی کا حق مفق ہو جائیگا جبکہ شوہر شکستہ ہو اور یہی صحیح ہے۔

باب النفقة

یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ نفقہ وہ روزیہ و زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری رہے اور نفقہ کا جہنم

چنانچہ اسباب سے ہوتا ہے از انجملہ زوجیت ہے اور اقربت ہے اور انھیں اسباب میں سے ایک ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان بترتیب مذکور ہو گا۔ مع۔ قال الفقہ واجبتہ للزوج علی زوجہا مسئلہ کانت او کا فرقة اذا سلمت نفسها الی منزلہ فعلیہ نفقۃ ہا وکسوتہا وسکنا ہا۔ قدوری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہے خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتاہیر ہو جبکہ وہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر میں سپرد کرے شوہر پر اسکا نفقہ و لباس و سکونت واجب ہے۔ فقہ نے شرح قدوری میں لکھا کہ نفقہ واجب ہونے کے لیے بالاتفاق یہ شرط ہے کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں سپرد کر دے اور یہی بعض متاخرین مثل شیخ کا قول ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور مسبوط کی ظاہر الرواۃ میں مذکور ہے کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہے اگرچہ شوہر اسکی اپنے گھر نہ لجاوے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے اور اپنے گھر لجانا شوہر کا حق ہے پس اگر وہ نہ لگیا تو اسے اپنا حق چھوڑنا اس سے عورت کا حق ساقط ہوا اور اگر اسے زوجہ کو لجانا چاہا اور اسے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جاتا ہے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہے مثلاً ہر یا فعل ادا کرنا ٹھہرا تھا اسکے وصول کرنے تک انکار کرتی ہے تو بھی اسکا نفقہ لازم ہے اور اگر اسے ناجائز حق انکار کیا تو اسکے واسطے نفقہ نہیں ہے اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اسکو اپنے گھر لجانا نہیں چاہا تو بھی اسکا نفقہ واجب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ والاصل فی ذلک قولہ لہا سکہ لینیفق ذوسقہ من سقہ وقولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ زکوة وکسوتہن بالمعروف وقولہ علیہ السلام فی حدیث جتہ الوداع ولین علیکم زکوة وکسوتہن بالمعروف۔ اور نفقہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ وسعت والایقہد رانی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بیچ کے والد پر بچوں کی مالوز کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے اور آخرت میں اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہاری عورتوں کے لیے کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے اور فقہ روایہ سلم وغیرہ۔ ولان النفقة جزاء الاحتباس وکل من کان مجبوراً علی مقصود لبقیرہ کانت نفقۃ علیہ علیہ القاضی والعامل فی الصدقات۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہے کہ نفقہ دینے کا عوض زکوٰۃ کوئی دوسرے کے حق مقصود کی وجہ سے مجبوس ہوتا ہے نفقہ کسی پر ہوگا یعنی عورت بھی اپنے خاوند کی واسطے مجبوس ہے تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اسکی اصل قاضی ہے اور جو شخص زکوٰۃ کے واسطے عامل ہو تو نفقہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہیں کرتے بلکہ مسلمانوں کے مصالح پر سے کہتے ہیں تو مسلمانوں کے عام حق یعنی غنیمت المال میں سے بقدر کفایت انکو دینا واجب ہے اور یہی حکم مفتی کا اور رفقہ کے متولی کا اور بیت کے وصی کا اور کافروں سے لینے والے مسلمانوں کا ہے اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پر زکوٰۃ دیتے ہیں تو جب انکی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے مجبوس ہوئی تو شوہر پر اسکا نفقہ واجب ہے۔ و ہذہ الدلائل لاقتضی فیہا فیستوی فیہا المسلمۃ والکافرة۔ اور ان دلیلوں میں کوئی تفصیل نہیں ہے پس مسلمان زوجہ و کافرہ زوجہ حق نفقہ میں برابر ٹھہرتی ہیں یعنی دلائل مطلقاً زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہیں مسلمہ و کافرہ کی تفصیل نہیں کرتی ہیں تو زوجہ فادہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور فادہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدفولہ ہو یا غیر مدفولہ ہو اور خواہ شوہر کے بیان گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لیے واجب ہوگا گارامیہ کہ شوہر کے ہستہ کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہوگا تو اسکو بیان فرمایا۔ ولتقیر فی ذلک حالہا جمیعاً اور نفقہ کی مقدار میں شوہر زوجہ دونوں کے حال کا اعتبار ہے۔ حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ غنیہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا پھر مرد فقیر ہو کچھ ادا کرے وہ اسپر قرضہ رہیگا۔ قال البیہ الضعیف و ہذا اختیار الاختصاص علیہ الفتوے و تفسیرہ انما اذا کاناموسرین تجب نفقۃ الیساوان کا ناموسرین نفقۃ الاعسار وان کانت معسرۃ والزوج موسر نفقۃ ہا دون نفقۃ الموسرات و نفقۃ المعسرات۔ شیخ معنف نے فرمایا کہ جو قدوری نے فقہ کیا ہے شیخ زاید خصاف کا قول مختار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوشحال ہوں تو اسودگی کا

نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر زوجہ فقیرہ ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھکر مالدار عورتوں سے گھٹکر نفقہ واجب ہوگا۔ وقال الکفری عن ابن عمر عن عائشہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال نفقہ الرجل لزوجته ولو لم یکن لہ مال الا ان یتصدق فی سبیل اللہ لیسفق ذلک من سعة من سعة۔ اور شیخ کہ فی نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہو اور یہی امام شافعی کا قول ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے فسب اور یہی اللہ خفیہ سے ظاہر الروایہ ہے اور امام محمد رحمہ اللہ بوساطتین اور حاکم نے کافی میں اور شیخ اسمعیلی نے شرح الطحاوی میں اسی کی تفسیر کر دی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی مذہب کہ فی اور بہت سے مشائخ متاخرین مثلاً صلیح تھقفہ ذائع وغیرہم کا ہے۔ م و ن ع۔ وجہ الاول قولہ علیہ السلام لیسفمارة الی سفیان خذی من مال زوجک ما یطعمک وولدک بالمعروف۔ اور قول اول یعنی قول خضت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اُس قدر لے لے جو تجھ کو اور تیرے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو فسب سوا سے خذی کے باقی اللہ علی نے حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ ہند بنت عتبہ جو ابوسفیان کی بی بی تھی اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابوسفیان مرد بخل ہے اور مجھے اسقدر نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہو سوا سے اس کے جو میں اس کے مال سے اس کی نادانستگی میں بیلوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس قدر لے لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اعمیتر حالہا۔ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا ہے جو الفقہ فان النفقة تجب بطریق الکفاۃ والفقیر لا یتقتر الی کفاۃ الموسر است فلا یستنی للزیاۃ۔ اور فقہ یہی کہ کیونکہ نفقہ تو بطور کفایت واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیرہ ہو اسکو مالدار عورتوں کی کفایت درکار نہیں ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں فسب یعنی مرد ہر چند بہت مالدار ہو اس کے مال سے عورت کو بقدر کفایت ملنا چاہیے جبکہ عورت فقیرہ ہو کیونکہ فقیر عورت کو مالداروں کی کفایت درکار نہیں ہوتی ہے اور ابوسفیان مالدار آدمی تھے پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا۔ مترجم کہتا ہے اس میں دفعہ یہ ہے کہ بقدر کفایت ایسی صورت میں فرمایا کہ ابوسفیان نے خود نہیں دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اس طرح خفیہ لیتا شاید کہ بقدر کفایت ہی جائز ہو۔ ہاں یہ بات ہے کہ فقہ کی راہ سے جواز اسوجہ سے کہ عورت کے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے زائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فاقیم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ واما المنہل فنحن نقول بموجہ انہ یخاطب بقدر وسعہ والہابی دین فی ذمتہ۔ رہا حکم نفس یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کہ بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اس کے حکم کے موافق قائل ہیں کہ ہاں اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جب قدر باقی رہا وہ اس کے ذمہ فرض رہیگا فسب یعنی مثلاً مرد فقیر پر زوجہ مالدار کا نفقہ فقیرہ اور وسط لازم آیا اگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دید یا مثلاً بیخ رو پیہ دیدے اور اوسط آٹھ رو پیہ ہو تو تین رو پیہ اس پر فرض رہے حتیٰ کہ جب کسی اسکو وسعت ہو تو اسکو ادا کر دے۔ ومعنی قولہ بالمعروف الوسط ہو اللہ واجب۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے۔ و یقیناً انہ لا معنی للتقدیر کہ ذمہ ہاں لیسفماری اللہ علی الموسر مدان و علی المنہل مد و نفقہ مرد۔ اور اس کلام سے ظاہر ہو گیا کہ کوئی اندازہ مقدار کرنے کے کچھ معنی نہیں جیسے شافعی رحمہ اللہ نے مقدار کر دیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگ دست کے ذمہ چارم صاع اور متوسط کے ذمہ ڈیڑھ واجب ہے فسب تو یہ اندازہ کوئی مقرری نہیں ہو سکتا۔ لہذا واجب کفایت لایقہا فقر و غنا فی نفسہ۔ کیونکہ جو چیز بطور کفایت واجب ہوتی ہے وہ مقررہ اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے فسب کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں بڑھاپے اور جوانی کی غنائین فرق ہے۔ وان انتفعت من سلیم نفقہ ہاں لیسفماری ما مہرہا فلہا النفقہ۔ اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اسکو کچھ

و عورت کے واسطے نفقہ واجب ہے۔ یعنی عورت کا ہر ایک حق جسے فی الحال ادا کرنا پھر اہل عورت نے شوہر کو اپنے آپ پر
 قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا ہر معجل ادا کرے تو اسکا نفقہ سا قیام ہوگا۔ لہذا منع بحق انکار فوت الاحتمال
 بمعنی من قبلہ جعل کلا فاحتمال۔ کیونکہ یہ روکن ایک حق کے ساتھ ہے عورت کا محسوس ہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر
 کی طرف سے پیدا ہوئی ہے تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ محسوس رہی ہے۔ لیکن واضح ہو کہ ہر کے واسطے
 جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر دلی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی دلی کے بعد ہو تو بالافتقار ہی حکم ہے کہ نفقہ
 سا قیام ہوگا اور اگر اسکی رضامندی سے دلی واقع ہو چکی پھر اسے ہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم
 ہے اور صاحبین کے نزدیک نفقہ سا قیام ہوگا۔ وان نشرت فلا نفقة لہا حتی تعود الی منزلہ لان فوات الاحتمال
 منہا و اذا عادت جاء الاحتباس فجب النفقة بخلاف ما اذا امتنع من التکلیف فی بیت الزوج لان
 الاحتباس قائم والزواج یقتدر علی الوسطے کرہا۔ اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اس کے واسطے نفقہ نہیں ہوگا
 یہاں تک کہ وہ سرکشی چھوڑ کر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اسنے اپنا محسوس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اس کے
 احتباس پر واجب تھا اور جب اسنے احتباس خود کھو یا تو نفقہ بھی گیا اور جب اسنے سرکشی چھوڑی تو پھر محسوس ہو گئی
 پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اسکے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہے مگر دلی کا قابو دینے سے انکار کرتی ہے تو نفقہ
 سا قیام ہوگا کیونکہ احتباس موجود ہے اور شوہر اس سے زبردستی دلی کر سکتا ہے۔ اور احتباس سے یہی مراد ہے کہ عورت
 اپنے شوہر کی اس طرح پابند ہو کہ اس سے دلی کرنا ممکن ہو۔ وان کانت صغیرۃ لا یتیمع بہا فلا نفقة۔ اور اگر وہ
 صغیرہ ہو جس سے تمتع یعنی جماع نہیں ہو سکتا تو اسکے واسطے نفقہ نہیں ہے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ لان امتناع
 الاستمتاع بمعنی فیہا دالاحتباس الموجب بایکون وسیلۃ الی مقصود استحقاق النکاح ولم یوجہ بخلاف
 المریضۃ علی ما بین و قال انشأ فی رحم لہا النفقة لانہا عوض عن الملک عنہ کما فی الملکۃ کما لک لہم
 ولان ان المهر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضات عن عوض واحد فلہا المهر و ان النفقة۔ کیونکہ دلی
 تمتع ہونا ایک ایسی وجہ سے ہے جو عورت میں موجود ہے اور جس احتباس سے نفقہ واجب ہوتا ہے وہ احتباس ہے جو نکاح کا
 مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا بخلاف مریضہ عورت کے کہ اسکا نفقہ سا قیام نہیں ہوتا چنانچہ
 ہم غفریب بیان کرینگے اور شافعی نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہے کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض
 ہے جیسے اس عورت کا نفقہ جسکی ذات کا مالک ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض تو ہر اور ایک ہی شے کے کئی
 عوض جمع نہیں ہوتے ہیں تو صغیرہ عورت میں ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے۔ اور یہ اسی صغیرہ کا
 حکم ہے جسکی جانب کچھ فہم نہ ہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جسکا ساتھ اگرچہ دلی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طور پر تمتع
 ممکن ہے تو اسکا نفقہ واجب ہوگا جیسے اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جسکا رفق یا قرین ہو۔ وان کان الزوج
 صغیرا لا یقتدر علی وطی وہی کبیرۃ فلہا النفقة من مالہ۔ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کر سکتا حالانکہ زوج بالغ ہے تو
 شوہر کے مال سے اس کے لیے نفقہ واجب ہوگا۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ لان التسلیم تحقق منہا وانما الحجر من
 قبلہ قصار کا محسوس و العین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سپرد کرنا پایا گیا اور عاجزی فقط شوہر کی طرف سے ہے
 تو مانند محسوس و عین کے ہو گیا۔ پس جیسے محسوس و عین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس صغیرہ کی زوجہ کا نفقہ بھی
 واجب ہوگا اور اگر دونوں صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہیں تو بالاجماع زوجہ کا نفقہ واجب ہوگا۔ النفرہ۔ و اذا جئت
 المرأة فی دین فلا نفقة لہا لان فوت الاحتباس منہا بالباطلہ وان لم یکن منہا یان کانت عاجزۃ فلیس منہا

نکاح
 و اگر شوہر صغیر ہو
 و اگر شوہر صغیر ہو
 و اگر شوہر صغیر ہو
 و اگر شوہر صغیر ہو

کیونکہ احتباس زانی کرنا خود عورت کی طرف سے تحقق ہوا کہ اسے قرض میں ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس نہ کرنا عورت کی طرف سے نہ ہو اس طرح کہ وہ عورت ادا سے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کی طرف سے نہیں ہے یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ وگرنہ اذا غصبها رجل کرنا فذمہب بہا وعن ابی یوسف رحمہما اللہ ان لہا النفقة والفتویٰ علی الاول لان فوت الاحتباس لیس منہجیل باقیاً تقدیراً وگرنہ اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس نہا عن ابی یوسف ان لہا النفقة لان اقامۃ الفرض عند رولکن تجب علیہ نفقة المحض دون السفر لانہا ہی المستحقة علیہ ولو سافر معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامہ علیہا وتجب نفقة المحض دون السفر لا بسبب الکراہ لما قلنا۔ اور اگر عورت کو کوئی مرد زبردستی غصب کر کے لیکھا فتویٰ ہی حکم ہو اور یہی ظاہر الروایہ ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے اور بن روایت ہے کہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا ولیکن فتوے قول اول یعنی ظاہر الروایہ پر ہے کیونکہ احتباس زانی کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہیں ہے تاکہ حکماً باقی ٹھہرایا جائے اور اس سبب اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ کچھ کیا تو بھی اس کا نفقہ ساقط ہے کیونکہ احتباس زانی کرنا عورت کی طرف سے ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہے یعنی پھر نفقہ ساقط نہ ہوگا ولیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہیں یعنی رہنے پر جو زیادہ خرچ پڑتا ہے وہ واجب ہوگا کیونکہ حضری کا نفقہ شوہر پر واجب ہوا ہے اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا تو اتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہے کیونکہ شوہر اس کے ساتھ قائم ہے لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہیں ہوگا اور کرایہ بھی واجب ہوگا جو اسکے جوہم بیان کر چکا ہے یعنی نفقہ حضری اسکے شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ اور حضرت فی منزل الزوج فلہا النفقة۔ اور اگر اپنے شوہر کے گھر میں عورت مریض ہوئی تو اسکے واسطے نفقہ واجب ہوگا۔

فت ظاہر الروایہ ہی ہے مطلقاً مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے خواہ مرض بالغ جماع ہوا ہو جیسے حیض میں ہوتا ہے۔ وبقیہ ان لا نفقۃ لہا اذا کان مرضاً منع من الجماع لفوات الاحتباس لا متمتع وجہ الاستحسان الاحتباس قائم فانہ یستأنس بہا ویسہا وتحفظ البیت والمال بمرض فاستحبہ البیض وعن ابی یوسف رحمہما اللہ اذا امت نفقۃ ثم مرضت تجب النفقة لیتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلت لا تجب لان التسليم لم یصح قالوا ہا حسن و فی لفظ الکتاب ما یثیر الیہ۔ اور قیاس اس کو تنفیض تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہ ہو جبکہ ایسا مرض ہے جو جماع سے منع ہے کیونکہ استمتاع کا احتباس جاتا ہے لیکن استحساناً ساقط ہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت ہنوز محتبس ہے کیونکہ شوہر اس سے انس پاتا ہے اور اس کو مس کرتا اور وہ اسکے گھر کی حفاظت کرتی ہے اور وہی کی روک بوجہ ایک عارضہ ہے جو حیض کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کر دیا پھر تیار ہوئی تو نفقہ واجب رہتا ہے اور اگر تیار ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہ ہوگا کیونکہ پہلی عدت میں سپرد کرنا بائیکا اور دوسری عدت میں سپرد کرنا صحیح نہوا اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہے اور تن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس جاب رکھا کرتا ہے کیونکہ کتاب میں یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر میں بیمار پڑی تو اس سے سمجھا گیا کہ اسے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا تب بیمار ہوئی۔ قال ولا نفقۃ علی الزوج النفقة اذا کان موصراً ونفقة خادما۔ اور جب شوہر تو نگلے ہو تو اس پر زوجہ کا اور زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا۔ اور خادم عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہے ہیں خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو پس اگر عورت کے پاس ان دونوں میں سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اس پر چاروں فقہاء کا اتفاق ہے بشرطیکہ شوہر تو نگلے ہو ورنہ نہیں ہے۔ والمراد بہذا بیان نفقة الخادم ولہذا ذکر فی النسخ وتفحص علی الزوج اذا کان موصراً ونفقة الخادما وجہ ان کفایتہا واجبة علیہ وندامن تمامہا اذ لا بد لہا منہ۔ اور یہاں پھر اس مسئلہ کے بیان کیے ہیں

مراد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہو نا ظاہر ہوا اور اسی واسطے بعض نسخوں میں یوں مذکور ہے و نفرض علی الزوج اذا کان موسر نفقۃ
 خادمہا یعنی جب شوہر قنکر ہو تو اس پر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہے
 اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی کہ اس کے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادمہ ضرور ہے جس سے
 خادمہ اسکی ملکوت ہو یا نکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف ملاک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضوں نے عام رکھا ہے۔ ولان نفرض لاکثر
 من نفقۃ خادم واحد وہذا عند ابی حنیفہ ومحمد رحم۔ اور ایک خادمہ سے زیادہ کا نفقہ نہیں فرض کیا جائیگا اور یہ امام
 ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے کہ اگر دو عورتیں اور ائمہ ثلاثہ کا قول ہے اور حاکم شہید و کوفی و قدوری نے کچھ اختلاف نہیں ذکر کیا
 بلکہ سبقتی و سبب جابی و صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جیسر شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔ ع۔ وقال ابو یوسف رحم نفرض
 لثانیین لانهما تحتاج الی احدہما لمصلح الدخول والی الآخر لمصلح الخارج۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اس کے
 دو خادموں کا نفقہ فرض کیا جائیگا کیونکہ اس کے ضرورت ہے کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالا دے
 فقہ ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت بہت لوگر ہو جس کے ساتھ ہمیشہ بہت سی خدمت والیات آئی ہوں
 تو سب خادموں کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا لیکن تحفہ میں
 ہے کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابو حنیفہ
 ومحمد رحم۔ ولما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرر وہا لے اثین ولانہ لو قوی کفایتہا بنفسہا کان کفایا
 فلما اذا اقام الواحد مقام نفسه وقولہ ان الزوج الموسعیر یزیم من نفقۃ الخادیم ما یلزم المعسر ان یتحمل نفقۃ
 امرأۃ وہو ادنی الکفایۃ وقولہ فی کتاب اذا کان موسرا اشارۃ انہ لا تجب نفقۃ الخادیم عندہما عسار
 و ہو روایت الحسن بن علی حلیفہ رحم و ہوا لاصح خلافا لما قالہ محمد رحم لان الواجب علی المعسر ان یتحمل نفقۃ
 وہی قدر تکفیہ بنفسہ لہا۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادمہ دون کاموں کو پورا کر سکتا ہے تو دو آدمیوں
 کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ دلیل ہے کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کاموں کی پرداخت کرے تو کافی ہو جائے تو یوں جب اس نے
 اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کر دیا تو کئی کافی ہے۔ پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ میں اسی قدر دینا لازم
 ہوگا جقدر مفلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ میں لازم آتا ہے یعنی اس نے درجہ کفایت دینا پڑیگا اور جو قدوری نے کتاب میں فرمایا
 کہ نفقۃ خادم اسوقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو تو اس پر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہے
 اور یہی حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہیں کہ تنگ دست پر بھی نفقۃ خادم
 لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگ دست پر تو یہی واجب ہے کہ اس نے درجہ کفایت دیوے اور زوجہ کبھی بذات خود اپنے کاموں
 کی کفایت کر لیتی ہے فقہ واضح ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہے کہ اس کو اتنا مقدور ہو جس سے اس پر صدقہ حرام ہو اور اتنا
 مقدور ضرور نہیں کہ جس سے اس پر زکوۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ و خادم کے نفقہ میں اگرچہ فرق ہے لیکن روٹی میں
 فرق نہ ہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جاتی ہے اس میں فرق ہوگا اور اس میں اعلیٰ درجہ گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن
 زیتون کا اور ادنیٰ درجہ نمک ہے۔ ع۔ ومن اعسر نفقۃ امرأۃ لم یفرق بینہما ویقال لہا استئینی علیہ
 اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگ دست ہو گیا یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونوں میں جدائی نہ یجائیگی بلکہ تانمی
 اس عورت سے کہیگا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے فقہ یعنی اناج کو اُدھار خریدے اس شرط پر کہ شوہر کے
 مال سے دام ادا ہو سکے۔ ع۔ وقال الشافعی رحم لفرق لانه عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القاضی فی
 فی التفریق کما فی الجب والعتہ بل او لے لان الحاجۃ الی النفقۃ اقوی ولما ان حقہ یطبل وحقیاتہا

والاول اقوی فی الضرر و هذا لان النفقة تصیر دینا بفرص القاضی فتستوفی فی الزمان الثانی و فوت المال و یوتایع فی نکاح لا یلحق بما یو المقصود و هو التماسل و فائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان یمکننا احواله الغریم علی الزوج فاما اذا كانت الاستدانة بغير امر القاضی كانت المطالبة علیها دون الزوج و امام شافعی نے فرمایا کہ دون من تفرق کر دیا۔ لے کیونکہ شوہر اسکو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہو گیا تو فوجہ رتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے میں اسکا قائم مقام ہو جائیگا جیسے جو بیوہ عین کی صورت میں ہو کہ نفقہ سے عاجز کی صورت میں بدرجہ اولے ہو گا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر تفرق کی جائے تو مرد کا حق مٹا جاتا ہے اور عورت کا حق ایسا ہو کہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے یعنی شوہر کے ذمہ قرضہ رہے اور مرد کا حق مٹا تا مگر عورت کا حق مٹا جاتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جاتا ہے پس عورت اس سے آئندہ زانیہ و عدل کر لیگی اور نکاح میں مال تابع ہوتا ہے تو اسکو اصلی مقصود کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور پہلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونی ہے اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہے کہ عورت اپنے قرضہ کو اپنے شوہر پر روا کر سکتی ہے اور اگر اسنے بغیر حکم قاضی کے قرضہ لیا تو قرضہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہو گا شوہر پر نہیں ہو گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی نے نفقہ سے عاجز کو عین پر قیاس کیا ہے اور اسکا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا ہو کر نسل جاری ہونا ہے اور عین جب اس سے عاجز ہو تو نکاح سے کوئی فائدہ نہیں پس تفرق کر دی گئی اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہو وہ صرف مال سے عاجز ہے اور یہ اصلی مقصود نکاح نہیں ہے بلکہ تابع ہے تو وہ شخص عین کے نہیں ہوتا پس تفرق نہ کیا گئی بلکہ قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے اسکو اجازت دیا کہ شوہر پر قرضہ لے لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ قرضہ کو شوہر پر اترا دے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اترا ہی کرنا نہیں جائز ہے۔ واذ اقضی القاضی لہا نفقة الا بحسار ثم لیسر فخاصتمہ ثم لہا نفقة المومر لان النفقة شتمات بحسب الیسار والا بحسار وما قضی بہ تقدیر نفقة لم یجب قوا تبدیل حالہ لہا المطالبۃ تمام حتمہا۔ اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کر دیا پھر اسکا شوہر بالدار ہو گیا پس عورت نے اس سے مخالفت کی تو قاضی اس کے لیے فراخی کا نفقہ پورا کر دیا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ یعنی نفقہ تو آئندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہیں ہوتا بلکہ چون آتا جاوے اسدن کا واجب ہوتا جائیگا پس قاضی نے اسوقت جو اندازہ مقرر کر دیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن جناب کو تنگدست رہے ہر روز یہی اندازہ رہیگا لہذا اول روز حکم دیا وہی برابر باقی رہے ہاں تک کہ شوہر کو تنگدستی سے فراخی حاصل ہو تو حالت بدیلیکے پس پہلا اندازہ کافی ہو گا لہذا اندازہ بدل دیا جائیگا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ واذ اسخت مدہ لم یفق الزوج علیہا و طالبہ بذلک فلا شی لہا الا ان یکون القاضی فرض لہا النفقة او صاغت الزوج علی نقدا نفقة ثم یفقی لہا نفقة ما مضی۔ اور اگر ایک مدت گذر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہیں دیا پھر زوجہ نے اس سے نفقہ لگایا اسکا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہیں ملے گا مگر دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اس کے واسطے کوئی مقدار نفقہ مقدوض کی ہو یا یہ ہو کہ اسنے اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کر لی ہو تو اسی حساب سے قاضی اس کے لیے نفقہ کی شتمہ کا حکم دیدیگا۔ لان النفقة صلیہ ویت بعض عندنا علی ما مر من قبل فلا یتحکم الوجوب فیہا الا بالقضایہ کالمیہ لا یتوجب الملک الا بوجہ و ہو القیض و صلح بمنزلة القضا لان ولائہ علی نفسہ اقوی من ولائہ القاضی بخلاف المہل لا یتعوض۔ کیونکہ نفقہ لگنا سے کا علیہ اور ہمارے نزدیک عوض ملک نہیں ہے چنانچہ باہن بیان ہو چکا تو اسکا واجب ہونا مستحکم نہیں ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہو جائے

اسکے مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اس نے راضی ہو کر اجازت دی مگر توبہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے تاجر غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہو ویکین مولیٰ کو یہ اختیار ہو کہ غلام کا قرضہ دیکے کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے نہ کہ غلام کی گردن میں۔ اور اگر وہ غلام مر گیا تو نفقہ ساقط ہو گیا اور اس طرح اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قول پر ساقط ہو گیا کیونکہ نفقہ توبہ کی کا علیہ تھا۔ غلام تاجر وہ غلام ہو جسکو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی پھر اس نے اُدھار قرض معاملہ کر کے اپنی گردن پر قرضہ کر لیا تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائیگا لیکن مولیٰ کو اختیار ہو کہ اس کا قرضہ دیکے یعنی قرضہ ادا کر دے اس طرح یہ غلام جیسے مولیٰ کی اجازت سے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا اور ولوالہی نے فرمایا کہ ہر کے واسطے بھی فروخت کیا جائیگا لیکن جب ایک بار فروخت کیا گیا اور پورا ہر ادا ہوا تو باقی کے لیے مشتری کے پاس سے فروخت ہوگا بلکہ جب بھی آزاد کیا جائے تب عورت مطالبہ کر سکتی ہو برخلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھ گیا اور فروخت نہ کیا گیا اور فروخت نہ کر کے اس کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھ گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائیگا کیونکہ نفقہ جہد قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ بار بار اس کے لیے فروخت ہوگا۔ م۔ ع۔ وان تزوج الحرامہ فبواہا مولیٰ یا معہ منہ لا فعلیہ النفقہ لانہ تحقیق الاحتماس وان لم یواہا فلا نفقہ لہا لہا من الاحتماس والقبولۃ ان یقبل بنہا وبنیہ فی منزلہ ولا یستخارہا ولو استخارہا لہا لہا من القبولۃ سقطت النفقہ لانہ فارت الاحتماس والقبولۃ غیر لازمہ علی ما مر فی النکاح ولو خدشہ الجاریۃ احیاناً من غیر ان یستخیرہا لا یسقط النفقہ لانہ لم یستخارہا لہا لہا من القبولۃ واداء المہر یرتہ ویرحم الولد فی ذہ الکلامۃ۔ اور اگر مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولیٰ نے اپنی باندی کو اس کے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اس پر نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات میں الگ نہیں پایا تو باندی کے واسطے نفقہ نہ ہوگا کیونکہ احتباس نہیں ہو اور رات کو الگ بسانے سے یہ مراد ہو کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اس کے گھر میں رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے اور اگر پہلے پایا پھر باندی کو اپنی خدمت میں لے لیا تو نفقہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ احتباس چلتا رہا اور باندی مولیٰ پر لازم نہیں ہو جیسا کہ کتاب النکاح میں گذرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولیٰ کی خدمت کی بغیر اس کے کہ مولیٰ اس سے اپنی خدمت کو کسے تو نفقہ نہیں ساقط ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اس کو دلچسپی لینے کے طور پر خدمت نہیں لی اور اگر باندی بد پرہ یا ام ولد ہو تو اس کا حکم مثل محض باندی کے ہے۔

فصل۔ و علی الزوج ان یسکنہا فی دار مفردۃ لیس فیہا احد من اہل الا ان یتخار ذلک لان السکنی
کفایتہا فیجب لہا کا نفقہ و قدر وجہ التعلل لے مقرونہ بالنفقہ و اذا وجب حقہا لیس لہ ان یشترک غیرہا
فیہ لانہ تنصیر بہ فانہا لاتا من علی متاعہا وینتہا عن الہا مشرۃ مع زوجہا من الاستمتاع الا ان یتخار لانہا
رضیت با متقاض حقہا۔ اور شوہر پر واجب ہو کہ عورت کو علاوہ گھر میں کچھ شوہر والوں میں سے کوئی نہ باندے الا
انکہ عورت خود شوہر والوں کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات میں سے سکونت بھی ہے تو نفقہ کی طرح وہ بھی
شوہر پر واجب ہو اور اگر عدت کے لیے نفقہ کے ساتھ ملا کر اسکو بھی واجب کیا ہو اور جب سکونت عورت کے واسطے حق رہی
ہوئی لا مرد کو روانہ نہیں ہو کہ اس کے حق میں غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہو کیونکہ ایک تو وہ اپنے سہارے
سے بچوت ہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ بل کر نہیں رہ سکتی اور تیسرے جماع اس کے متعلقات سے روک
ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کہ خسرال والوں کے ساتھ رہے تو جائز ہے کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود
راضی ہوئی۔ وان کانت لہ ولد من غیرہا فلیس لہ ان یسکنہا معہا لما بینا ولو سکنہا فی بیت سن الدار مفرد
لہ غلق کھا ہا لان المقصود حق حصول۔ اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اسکو اختیار نہیں کہ لڑکے کو اس کے گھر

مباد سے بیل مذکورہ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت میں جک بند کرنے کا دروازہ جوڑ
 ہو یا نواس عورت کے واسطے کافی ہو کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ولہ ان یمنع والدہما وولدہما من غیسرہ والہما
 من الدخول علیہما لان المنزل ملک فاعق المنع من دخول ملک۔ اور شوہر کو اختیار ہو کہ زوجہ کے والدین کو یا اس کے
 رشتہ کو جو پہلے خاوند سے ہو اور دوسرے لوگوں کو جو عورت کے رشتہ دار ہیں عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ
 گھر شوہر کی ذاتی ملک ہے تو اس کو اپنی ملک میں آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ ولا ینتہم من النظر الیہما
 وکلاہما فی اسی وقت اختارہ المافیہ من قطیعة الرحم ولسی لہ فی ذلک ضرر وقیل لا ینتہم من الدخول
 والکلام وانما ینتہم من القرار لان الفتیۃ فی اللبائس وتطویل الکلام وقیل لا ینتہم من الخرج الی الوالدین
 ولا ینتہم من الدخول علیہما فی کل جمعة وفی غیرہما من المحارم التقصیر بسببہ وہو الصبح۔ اور شوہر کو یہ اختیار
 نہیں ہے کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب بھی وہ چاہیں اس عورت کی طرف دیکھنے اور اس کے ساتھ بات کرنے سے منع کرے
 کیونکہ اس میں تاثر و طماننازم آتا ہے اور یہ حرام ہے اور مرد کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ بائین کرنے
 کی طرح انکو آنے سے بھی منع نہیں کر سکتا بلکہ بیان ٹھہرنے سے منع کر سکتا ہے کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہاں دیر تک ٹھہرے اور
 بہت باتیں کرنے سے ہوگا اور اکثر علما نے کہا کہ عورت کو اپنے والدین کے بیان جاننے اور اس کے والدین کو یہاں آنے
 سے ہر جمعہ میں ایک بار منع نہیں کر سکتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتانے دار جن پر یہ
 عورت دائی حرام ہو آئی دیارت کا اندازہ ایک سال ہو یعنی سال میں ایک دفعہ خواہ یہ جادے یا دے آوین اور یہ بھی
 ہے۔ واذا غاب الرجل ولہ مال فی ید رجل یعترف بہ وبالزوجیۃ فرض القاضی فی ذلک المال نفقة
 الزوجۃ الغائب ولہ الصغار ووالدہ وکذا اذا علم القاضی ذلک ولم یعترف بہ لانهما اقرب بالزوجیۃ
 والود لیقۃ فقدا قران حق الاخذ لہما لان لہما ان تاخذ من مال الزوج حقہما من غیر رضاه وافر صاحب الید
 مقبول فی حق نفسه لاسیما حینما فانه لا انکر احد الامرن لا تقبل بنیۃ المرأة فیہ لان المدوع لیس بخصم فی
 اثبات الزوجیۃ علیہ ولا المرأة خصم فی اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت فی حقہ تعدی الی الغائب
 وکذا اذا کان المال فی ید مضاہرۃ وکذا الجواب فی الدین وہذا لک اذا کان المال من جنس حقہما
 در اہم او دنایر او طعمانا وکسوة من جنس حقہما اما اذا کان من خلاف جنسہ لا تقرض النفقة فیہ لانه
 یستلج الی البیع ولا یباع مال الغائب بالاتفاق اما عندی فی حلیۃ رحم فلا ینال بایع علی الحاضر وکذا علی
 الغائب واما عندہما فلا نہ ان کان لیقضی علی الحاضر لانه یعترف امتناعہ لا یقضی علی الغائب لانه لا یقر
 امتناعہ۔ اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر کو گیا اور اس کا کچھ مال کسی شخص مثلاً دید کے قبضہ میں ہو جو کس ودیعت کا اقرار
 کرتا ہو اور یہ بھی اقرار کرتا ہو کہ یہ عورت اس شخص غائب کی زوجہ ہے تو قاضی اس مال میں سے اس غائب کی زوجہ کو
 اس کے نام سے اولاد اور اس کے والدین کا نفقہ مفروض کر دے گا اور اس طرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اس کی زوجہ
 ہے اور اسی کا مال زید کے پاس ہے حالانکہ زید نے اس کا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور غیر غائب
 اور والدین کا نفقہ مفروض کر دے گا کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونوں کا اقرار کیا تو اس نے ہر بھی
 اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہے کیونکہ زوجہ کو اختیار ہوتا ہے کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے
 بظہر کفایت لے لے (یدیل ابو سفیان کے زوجہ جیکانام ہند بنت عتبہ ہے) اور قاضی مال کا اقرار اپنے حق میں نہیں
 ہے خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت میں سے کسی امر کا انکار کرتا تو اس پر عورت کے گواہ قبول نہیں

کہ اگر نکاح نہ ہو تو وجہ ثابت کرنے کے واسطے ولایت رکھنے والا علیہ نہیں ہو سکتا اور مرد غائب کے حقوق ثابت کرنے میں اس کی
 زوجہ مدعی ہو سکتی ہو تو ولایت رکھنے والے کا اقرار ضرور قبول ہو تو جب اس وقت میں یہ امر ثبوت ہو گیا تو غائب کے حق میں بھی
 سند ہی ہو گا اور اس طرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور ضمانت ہو تو بھی یہی حکم ہے اگر قافلہ اس مال مضاربت کا اور
 زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو قاضی اس میں سے ان لوگوں کا نفقہ مقرر کر دے گا اور اس طرح اگر اس شخص پر غائب کا خرچہ
 ہو تو بھی ایسی صورت میں یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے کہ یہ مال حق عورت کی جنس سے ہو یعنی اس کے نفقہ کی قسم سے
 روپیہ یا شہر یا اندج ہو یا حق عورت کی جنس کا کپڑا ہو یعنی خبیہ الباس اس عورت کے لیے واجب ہو گا اگر اسی جنس کا
 کپڑا وغیرہ کے پاس ولایت ہو تو قاضی اس میں سے کپڑا دوادوگا اور اگر یہ مال خلافت جنس ہو تو قاضی اس میں نفقہ مقرر کرے گا
 کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اس کے پیچھے کی ضرورت نہ ہے یعنی مثلاً گھریا غلام یا اسباب ولایت رکھ کر کہتا ہو تو اس میں سے نفقہ نہیں
 دلا سکتا کیونکہ اس کے پیچھے کی ضرورت ہے اور غائب کا مال بالاتفاق نہیں بچا جاتا ہے اور جو حقیقہ کے نزدیک ہو اس کے لیے جب حاضر ہی
 مال نہیں بچا جاتا تو غائب کا بدرجہ اولیٰ نہیں بچا جاتا اور باصحا جنس کے نزدیک اس واسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر ہو سکا
 مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے اس وجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا اسے حق سے قاضی کو معلوم ہو جاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہیں
 کرے گا کیونکہ اس کا انکار کرنا معلوم نہیں ہوا ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ دبباس کی جنس سے
 ہے کسی کے پاس ولایت رکھ کر سفر کو چلا گیا اور ولایت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرے کہ یہ مال
 فلان غائب کی ولایت یا مضارب یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرے کہ یہ عورت اس کی زوجہ اور یہ بچے اس کی اولاد صغیر اور یہ
 لوگ اس کے والدین ہیں یعنی اس سے سختی نفقہ بین قاضی کو خود ان امور کا علم ہو تو قاضی ان لوگوں کا نفقہ یا دبباس اس
 مال سے مقرر کرے گا۔ قال و یا خذتمہا کفیلانظر اللغائب لانہا ربما استوفت النفقة او طلقتھا الزوج و
 انقضت عدتها فرق بین ذلین المیراث اذا قسم بین ورثتہ بحضور البینۃ ولم یفقہ لوالا لعل لہ وارثا
 آخر حیث لا یؤخذ منہم الکفیل عند البی حقیقہ رحم لان ہناک الکفول کہ محمول وہ ہنا معلوم وہو الزوج کفیلہا
 بالند ما اعطایا النفقة نظر اللغائب اور قاضی اس عورت سے کفیل لے لے گا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت
 سختی نفقہ نہ دے تو غائب کا مال واپس لے گا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کہ نہ کہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اس سے پیشگی
 وصول کر لیا ہو یا شوہر اس کو طلاق دے چکا اور عدت گذر چکی ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت میں کفیل لیا اور میراث
 کی صورت میں نہیں تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مراد اس کے وارثان حاضرین نے گواہ پیش کیے جنہوں نے گواہی دی
 کہ یہ لوگ اس کے وارث ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ہم اس کے سوائے دوسرے وارث نہیں جانتے ہیں تو قاضی ان میں میراث تقسیم کر دے گا
 اور ابو حنیفہ کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل نہیں لے گا اس واسطے کہ وہ شخص معلوم نہیں جس کے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ
 کی صورت میں معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اس طرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دے گا کہ وائتد ایستد عورت
 کو نفقہ نہیں دیا ہے۔ قال ولا یقف نفقۃ فی مال غائب الا لہو لا۔ اور قدوری نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال
 میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دے گا سوائے ان لوگوں کے۔ یعنی سوائے زوجہ اور اس کی اولاد صغیر اور اس کے والدین کے
 یا جو لوگ اس کے حکم میں ہوں جیسے اولاد بالغین جو بچے یا بچ ہوں یا عورتیں ہوں۔ و وجہ الفرق ہوان نفقۃ ہولاء
 واجتہ قبل قضاء القاضی ولہذا کان لہم ان یاخذوا قبل القضاء فکان قضاء القاضی اعانۃ لہم لا غیر
 من المآرم نفقۃ منما تجب بالقضاء لانه مجتہ فیہ والقضاء علی الغائب لا یجوز ولہم یعلم القاضی بذلک و
 لم یکن مقررا بقا مسک البینۃ علی الزوجۃ اولم یخلف مالا فاقامت البینۃ لہم فی القاضی فکان علی الغائب

و یا مرد یا بالاستئذانی لا یقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضاء علی الغائب - اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ
ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسرے کا واجب نہ ہوگا ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو
قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگوں کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے لے لیوں لیکن قابض مال
انکو نہ بتائیں قاضی کا حکم ان لوگوں کے واسطے اعانت ہو گیا رہے دوسرے محارم جنکا نفقہ بوجہ محتاجی کے اس شخص کے
ذمہ آوے تو انکا نفقہ واجب جب ہی ہوگا کہ قاضی حکم دے کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب پر قاضی کا حکم
دینا جائز نہیں پس قاضی دوسروں کے نفقہ کا حکم دے دیکھا اور یہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہ ہو
اور جس شخص کے پاس مال ہو وہ بھی اسکا اقرار نہیں کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کیے یا بصورتی
کہ غائب نے کچھ مال نہیں چھوڑا ہے پس عورت نے اس شخص سے گواہ قائم کیے کہ غائب پر قاضی اسکا نفقہ مفروض کرے کہ
شوہر برزق نہیں کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غائب پر حکم دینا لازم آتا ہے - وقال
فرقہ فیہ لان فی ذلک نظر الی ما لا یضر فیہ علی الغائب فانہ لو حضر و صدق ما فقہ اخذت حقما وان حججہ یخلف
فان حکم فقہ ہدایہ دان اقامت بنیۃ فقد ثبت حقما وان عجزت فیمن الکفیل او المرأة وعمل بقضاۃ
الایوم علی ہذا لا یقضی بالنفقة علی الذائب لحاجۃ الناس و ہو مجتہد فیہ و فی ہذہ المسائلہ اقوال مرہوع
عنہما قائم نہ کرے - اور فرق کرنے کا کہ قاضی کفیل لیکر اس معاملہ میں حکم دیدے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے بہتری ہے
اور مرد غائب کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اس نے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ
عورت نے اپنا حق لیا ہے اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی
تصدیق لازم آئی اور اگر اسکی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کیے تو بھی عورت کا حق ثابت ہو گیا اور اگر وہ گواہ
دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمان دیگی مصنف نے فرمایا کہ آجکل قاضیوں کا اسی قول پر عمل ہے
کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اسکی ضرورت ہے اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے اور اس مسئلہ میں دیگر
اقوال بھی ہیں جنہے مجتہدوں نے رجع کیا ہے تو پہلے مذکور نہیں کیا - واضح ہو کہ امام مصنف نے لباس کا ذکر
نہایت کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہوا اسکی بھی تحقیق پوری نہیں ہے لہذا میں اس ذیل میں بیان کرتا ہوں پس اصل
یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تفریق نہ ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک تفریق کی جائیگی
اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے اور اسے صریح اگر کہے سے یا مسکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے شیخ ابن الہمام نے
کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابو ہریرہ مرقوع ہے جس میں یہ آیا کہ پہلے اس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش
کرتا ہے تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم کہہ کی پرورش کریں فرمایا کہ تیری جو رو ہے جو کہیگی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کر دے
اور تیرے خادم ہیں ہر ایک کہیگا کہ مجھے کھانا دے اور مجھے کام لے اور تیرا فرزند ہے جو کہیگا کہ مجھے کپڑے چھوڑتا ہے - والا
صحیح - اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہیگی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سعید
ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جوڑ کو نفقہ نہ دے سکے تو دونوں میں تفریق کر دیجائیگی اور سعید ابن مسیب
نے کہا کہ مجھے سفیان ثوری نے ابو الزناد سے روایت کی کہ میں نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو
نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا دونوں میں جدائی کر دیجائے فرمایا کہ ہاں تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے فرمایا کہ ہاں سنت ہے
اور واہ الدارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بالاتفاق حجت ہے اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا اسکو غنیم پر قیاس کیا تو وہ

بہرہ اولیٰ اس لائق ہو کیونکہ بغیر وطی کے بابت باقی رہتا ہے اور بغیر روزی کے نہیں باقی رہتا اور غنیمین میں بالاتفاق نسخ جائز ہے حالانکہ وطی کی منفعت دونوں میں مشترک ہے تو جب مشترک میں یہ جائز ہے تو نفقہ میں جو عورت کے ساتھ خاص ہے بہرہ اولیٰ جائز ہوگا اور علیٰ ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ دے سکے تو اسکو حکم دیا جائیگا کہ فروخت کرے تو جب درجہ کو نفقہ دے سکے تو بہرہ اولیٰ حیدائی لازم ہوگی (فروع) اگر زوجہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو اصح قول میں اسکا نفقہ ساقط ہوگا شوہر پر اسکو اناج دینا واجب ہے اور اصح یہ کہ وہ پسلیک پکڑا دے سورہ بقرہ سے نفقہ مقدر رہے ہوگا کیونکہ بیاہ کو کفالت بڑھتا رہتا ہے اور بولی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی اور عورت کے ہنسنے کا پانی اور سرور و ہونے کا صابون وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہے الحلاصہ اور عورت کے واسطے چارے و گری کا کپڑا بھی فرض ہے تو چارے میں تیس اور چادر و اوڑھنی و آزار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گریوں میں نہیں ہے پھر نفیس کے واسطے بہت ارزان اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہے اور امام محمد نے مسوطین کہیں آزار و موزے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ خادم کے واسطے آزار کا ذکر کیا ہے اور زیادہ تفصیل فتاویٰ سے ہند یہ میں ہے۔ م۔

فصل - واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنی فی عدتہا رجعا کان او بانئا۔ اور جب مرد نے اپنی جوہر کو طلاق دی تو عورت کی عدت میں اس کے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو وقال الشافعی رحمہ اللہ لہ البتۃ الا اذا كانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعدہ قائم لاسیما عندنا فانه یحل لہ الوطی واما البائن فوجہ قولہ ماردی عن فاطمۃ بنت قیس قالت طلقنی زوجی ثلثا فلم ینقض لے رسول اللہ علیہ السلام سکنی ولا نفقۃ ولانہ لا مال لہ وہی مرتبۃ علی الملک ولانہ لا تجب للبائنین عنہا زوجہا لانہما ینکحان اذا كانت حاملا لانہما عرفناہ بالنقص و ہو قولہ تعالیٰ وان کن اولات حل فالفقوا علیہن الآتیہ۔ اور امام شافعی نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں دی ہوں تو اس کے واسطے کچھ نفقہ نہیں ہے مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی میں البتہ واجب ہے اسوجہ سے کہ بعد طلاق رجعی کے عدت ایک نکاح قائم رہتا ہے خصوصاً ائمہ حنفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق میں وطی حلال ہے اور وہی بائن تو اس میں اختلاف ہے پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہے جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہ نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرمایا نہ کیا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہیں رہتی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح پر ہے اور ایسی عورت کے لیے نہیں واجب ہوتا جبکہ اسکا شوہر چھوڑ دے ہو کیونکہ ملک زائل ہو گئی بخلاف اس کے اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہمکو نفس قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالیٰ وان کن اولات حل الی آخرہ یعنی اگر یہ مطلقہ عورتیں حل والیان ہوں تو انکو نفقہ دو۔ ولنا ان النفقۃ جزاء احتباس علی ما ذکرنا ولا احتباس قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح و ہو الولد اذا العدة واجبة لصیانتہ الولد تجب النفقۃ ولانہ کان لہا اسکنی بالاجماع وصار کما اذا كانت حاملا وحدیث فاطمۃ بنت قیس رددہ عنہم فانه قال لا ینزع کتاب ربنا و سنۃ نبینا بقول امرأۃ لاندیری صدقت ام کذبت خلطت ام تسبی سمعت رسول اللہ علیہ السلام یقول للمطلقۃ الثالث النفقۃ والسکنی ما دامت فی العدة ورددہ ایضا زید بن ثابت رضی اللہ عنہما و اسامۃ بن زید و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہما۔ اور بخاری دلیل یہ ہے کہ روزیہ تو عورت کو اپنے پاس روک رکھنے کا علیہ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہے کیونکہ عدت اسی واسطے واجب ہوتی ہے کہ فرزند کی حفاظت کی جائے۔

تعدت کا نفقہ واجب ہوگا اور اس وجہ سے بالاتفاق عورت کے لیے سکی واجب ہوتا ہے تو ایسی صورت ہوگئی جیسے محل ظاہر ہوا کہ
 حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رو کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ
 وسلم کی سنت ایک عورت کے گھنے سے نہیں چھوڑ سکتے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ بی بی ہو یا جھوٹی ہو اور اسکو یاد دہا یا بھول گئی
 اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دی جائیں اُسکے لیے نفقہ وسکنا
 واجب ہے جب تک وہ عدت میں رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کہ زید بن ثابت واساتہ بن زید و جابر بن عبد اللہ و ام المومنین
 عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رو کر دیا ہے۔ حضرت عائشہ کا رو کر تاجاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتی تھیں کہ فاطمہ
 بنت قیس کو کیا ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ہو کہ وہ کہتی ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے واسطے نفقہ وسکنا نہیں ہے اور حدیث
 اسامہ کو ملحوظی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم و ترمذی و نسائی
 و ابو داؤد و طحاوی و دارقطنی نے روایت کیا لیکن اُسکے آئین میں یہ نہیں ہے کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا
 اسے آخر وہ ملکہ اسکو ابو داؤد و ترمذی و نسائی و طحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور ترجمہ کرتا ہے
 تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت
 کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچا زاد بھائی کے پاس میرے واسطے انج رکھ دیا تھا
 تو ظاہر ہے کہ یہی نفقہ ہو گیا اور رہا سکنا تو وہ مکان پہلے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے
 گھر میں عدت کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہے غم۔ ولا نفقۃ للمتوفی
 عنہا زوجه لان احتباسہا لیس بحق الزوج بل بحق الشرع فان الشرع عیادۃ منہا الاثر سے
 ان معنی المتوفی عنہ یرامۃ الرجل لیس بمبرائی فیہ حتی لا یشرط فیہ الحیض فلا تجب نفقۃ علیہ ولا ان نفقۃ
 تجب شیئاً فشیئاً ولا لک لہ بعد الموت فلا یجوز لہا فی ملک الورثۃ۔ اور جس عورت کو اسکا شوہر چھوڑ دیا ہو اسکا شوہر
 نفقہ عدت نہیں دے اس واسطے کہ اسکا شوہر کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہے بلکہ شرعی حق ہے کیونکہ یہ روک اُسکی طرف سے عیاد
 ہے کیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پاکی دریافت کرنا اس عدت میں ملوث نہیں ہے حتی کہ اس عدت میں حیض شرط ہی نہیں ہے حتی
 اگر چار مہینہ دس دن تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گزر جائیگی پس اس عدت میں شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہ ہوگا
 اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا مقصور اہل عیادہ کے ہوتا ہے اور مرد ہر ملک بعد موت کے باقی نہیں رہی تو وارثوں کی
 سیرت میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔ وکل فرقة جارت من قبل المرأة بمعصیۃ شل الردۃ و قبل ابن
 الزوج فلا نفقۃ لہا۔ لانہا صارت حابستہ لنفسہا بغير حق فصارت کما اذا كانت ناشرة بخلاف ما
 بعد الرد فکل لانه وجد التسليم فی حق المهر بالوطی و بخلاف ما اذا جارت الفرقۃ من قبلہا بغير معصیۃ
 کخيار العتق و خيار البلوغ و التفرق لعدم الکفاءة لانتہا حبست لنفسہا بحق و ذلک لا یسقط النفقۃ کما اذا
 حبست لاسیما و المهر۔ اور ہر جدائی جو عورت کی جانب سے ہو جو معصیت کے پیدا ہو مثلاً وہ مردہ ہوگئی یعنی دین اسلام
 سے چھوڑ گئی یا اُس نے شہوت سے شوہر کے پسر کا بوسہ لے لیا تو اس کے واسطے نفقہ نہ ہوگا کیونکہ اسکا اپنے نفس کو روکنا نافی ہو گیا ہے تو
 ایسی ہوگئی جیسے دن نافرمانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہ ہم ہو کہ پھر اسکو مہر بھی نہ ملے گا تو جواب دیا) بخلاف ہر کے
 بعد و طی ہو جانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر ٹھہرا تھا وہ اُسے و طی کے ساتھ سپرد کر دی اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عورت
 کی جانب سے بغير معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اسکو آزاد کیا اختیار ملا یا بائع ہونے کا اختیار ملا یا شہر بگھونے کی وجہ سے جدائی
 ہوئی تو اسکو نفقہ عدت ملے گا کیونکہ اُس نے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہے اور اسکا روکنا نفقہ نہیں ساقط کرتا ہے جیسے اگر اُسے

اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اس واسطے روکا کہ اپنا ہجر محل وصول کرے تہ نفقہ قائم رہتا رہے۔ وان طلقها ثلاثاً ثم ارادت
والنكاح باسرها سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلهما النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان
النفقة تثبت بالطلاق الثالث ولا عمل فيها للردة والتكليم الا ان المرددة تجلس حتى يتوب ولا نفقة للمرجوء
والمكنته لا تجلس فلان يقع الفرق۔ اور اگر اس نے عورت کو تین طلاقیں دین اسکے بعد وہ غور و غور نہ ہو گئی تو اس کا
نفقہ ساقط ہو گیا اور اگر اس نے شوہر کے پاس سے واپس کر لی تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ تین طلاق کے بعد اس نے
واپس کر لی ہو اور اس کی وجہ یہ ہو کہ شوہر سے بالکل جدائی ہو جتن طلاق کے ہو گئی اور اب جدائی میں مرتد ہونے کو یا شوہر شوہر
سے واپس کرانے کو کچھ دخل نہیں ہے لیکن اتنی بات ہو کہ جو عورت مرتد ہو گئی وہ قید کیجاتی ہے یہاں تک کہ توبہ کرے اور اپنی قید
عورت کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا اور جس عورت نے شوہر کے پاس سے واپس کر لی تو وہ قید نہ ہو گی پس اس وجہ سے دونوں میں فرق ہے
فصل۔ ونفقة الاولاد الصغار علی الاب لا یشترک فیہا احد کمالا یشترک فی نفقة الزوجة لقوله تعالى و
علی المولود له من رزقہ والمولود له ابو الاب۔ فصل اور نالغ اولاد کا نفقہ صرف ان کے باپ پر واجب ہے اور سین باپ کے
ساتھ کوئی شریک نہ ہو گا جیسے اس کی زوجہ کے نفقہ میں کہن شریک نہیں ہوتا یعنی کسی پر شرکت واجب نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا وعلی المولود له من رزقہ یعنی ان عورتوں کا رزق فقط مولود پر واجب ہے اور مولود باپ ہے۔ وان کان الصغیر
رضیعاً فلیس علی امه ان ترضعه لما بینا ان الکفاۃ علی الاب واجرة الرضاع کا نفقہ ولا تناعسا بالانکاح
علیہ لعدہ ربہا فلا یشترک فیہ ولی فی ما ویل قوله تعالی لا نفصار والدہ بولدہ بالانکاح اما الرضاع مع کما ہما
وہذا الذی ذکرنا بیان الحکم وذلك اذا کان یوجہ من ترضعہ اما اذا کان لا توجہ من ترضعہ تجبر الام علی الرضاع
حسب ما یصلح عن البصیر۔ اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم تضامین اس کی ماں پر یہ واجب نہیں کہ اس کو دودھ پلاوے
کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہے اور دودھ پلانے کی اجرت شل نفقہ کے ہے یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے دودھ پلانے
کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ اس کی ماں کچھ دیر نہیں کہ بچہ کسی غرض کے اس کو دودھ پلانے پر قادر نہ ہو تو اس کو دودھ پلانے پر مجبور
کر لینے کے کچھ معنی نہیں اور قولہ تہ لے لا نفصار والدہ بولدہ ہا یعنی والدہ بچہ اپنے بچہ کے ضرر نہیں اٹھا دیگی اس کی تفسیر میں کہا گیا
کہ اس پر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائیگا جبکہ یہ امر اس پر گراں ہو اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ظاہر ہی حکم تضامین کا بیان ہے اور یہ بھی اس وقت
تک ہے کہ بچہ کو دودھ پلانے والی عورت ہو اور اگر عورت نہ ہو (یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو) تو اس کی ماں پر دودھ پلانے کا حق ہے
بچہ کی جائیگا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے۔ اور عمدہ میں مذکور ہے کہ باپ دودھ پلانے کی اجرت کے واسطے بعد دوسرے
کے غور و غور کا اور ماں پر دودھ پلانے واجب نہ تھا حکم تضامین واسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا
واجب ہے اس واسطے مثل نے کہا کہ اگر قاضی اس کو دودھ پلانے کی اجرت دلاوے تو اس کو لینا حلال نہیں ہے کیونکہ دین کی راہ
سے جو بات اس پر واجب ہو اس کی اجرت لینا جائز نہیں ہے اور شیخ کتاب النفقات میں صریح مذکور ہے۔ قال ولست اجد
الاب من ترضعہ عندہ اما استیجار الاب فلات الاجر علیہ وقوله عندہ بمعناه اذا ارادت ذلک لان الحکم لہا
قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اس کی ماں کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا ذکر رکھنا اس واسطے ہے کہ اگر
اس کے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اس کی ماں کے پاس پلاوے نہ ہو اس کے معنی ہیں کہ جب ماں ایسا چاہے تو دودھ پلانے کا
اس کے پاس پلانا لازم ہو گا کیونکہ کو دکان ماں ہی کے واسطے ہے۔ وان استأجر ما دہی زوجہ او مستدر لشر صغ
ولدہ لم تجز لان الرضاع مستحق علیہا دیانہ قال اللہ تعالی والوالدات یرضعن اولادہن الا انہما طهرتا
لا احتمال عجز ما فاذا اقدست علیہ بالاجر تہرت قد رہتا نکاح الفعل واجما علیہما فلا یجوز انخذ بالاجر علیہ و ہذا فی

فی المعتدة عن طلاق حیاتی روايته واحدة لان النكاح قائم واذ انی المیتة فی روايته وفي رواية اخرى جسد
استیجار بالان النكاح قد زال وجه الاولی انہ باقی فی حق البعض الاحکام۔ اور اگر اسے بچے کی مان کو دودھ پلانے
کے واسطے اجرت پر مقرر کیا جاتا تو اسکی زوجہ یعنی نکاح میں موجود رہا اسکی طلاق کی عدت میں ہو تو اجارہ نہیں جائز ہو اسواسطے
کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہو چنانچہ استدلال سے فرمایا والد الدار میں من اولاد میں یعنی ہائیت
اپنی اولاد کو دودھ پلانا دین تو واجب ہونا ظاہر ہے البتہ یہ عورت اس واسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو چکے
جب اسے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہے کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہو پس حکم الہی کے موافق دودھ پلانا اسے واجب ہوا
تو اب اس کام پر اجرت لینا اسکو جائز نہیں۔ پھر جو حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز ہونا تو یہ ایسی معتدہ میں جبکہ وحی طلاق دی گئی ہو
بروایت واحدہ نہیں جائز دینے کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نکاح قائم ہو اور اگر قطعی حیاتی کی عدت میں ہو تو اس میں دوسرا نین
میں ایک بروایت میں نہیں جائز ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کہ اسکو اجارہ پر مقرر کرے کیونکہ نکاح زائل ہو گیا اور پہلی
روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعض احکام کی راہ سے نکاح باقی رہتا ہے حتیٰ کہ اسے عورت واجب ہو اور شوہر پر اسکا نفقہ اور سکنی واجب ہو اور اسکا اپنی
زکوۃ نہیں دے سکتا اور نہ اسے مہنگا دے قبول ہوگی۔ ولو استاجرہ وہی منکوحۃ او معتدۃ لا رضاع ابن لہ من غیرہا
جائز لانہ غیر تہی علیہا وان النفقة عدتها فاستاجرہ یعنی لا رضاع ولہ ما جائز لان النكاح قد زال بالکلیۃ وصارت
کالا جنبیۃ۔ اور اگر اسے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اس واسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اسکا بچہ دوسری زوجہ سے ہو اسکو دودھ پلانے سے تو جائز ہے
کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہیں ہے اور اگر معتدہ کی عدت گزر گئی پھر اسے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو
اسی عورت سے ہو اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح بالکل زائل ہو گیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہو گئی۔ فان قال الاب
لا استعجرہا وجارہ فیہا خضعت لام بمثل اجرا لا جنبیۃ او خضعت لغيرہا کانت ہی احق لانہا اشفق نکاح نظر
للجنسی فی الدفع الیہا۔ پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ میں بچہ کی مان کو اجارہ پر نہیں مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لایا ہے
اجرت اجنبیہ مانگتی تھی اسے فقہاء نے اجرت پر یا غیرہا کے خدیجہ کی مان راضی ہو گئی تو یہی سستی ہو گئی کہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہو
تو اسی کو سپرد کر دینے میں بچہ کے حق میں بہتری ہو۔ وان التمسہ زیادۃ لم یجبر الزوج علیہا وقعا للفقہ رحمۃ والیہ الاشارة
بقوله فعالی ولا تضار والمرۃ بولدہا ولا مولود لہ بولدہا ای بالزنا لہا اکثر من اجرة الاجنبیۃ۔ اور اگر بچہ کی مان نے اجنبیہ
دودھ پلائی سے زیادہ مانگا تو بچہ کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا تاکہ اس سے ضرر نہ ہو اور اسی طرف استدلال
نے اشارہ فرمایا ولا تضار والمرۃ بولدہا الخ یعنی مان اپنے بچے کی وجہ سے ضرر میں نہ ڈالی جائیگی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی
وجہ سے ضرر اٹھاویگا یعنی اسے بچے کی مان کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہ ہوگی۔ ونفقة الصغير
واجبة علی ابیہ وان خالف فی دینہا تجب نفقة الزوجۃ علی الزوج وان خالف فی دینہا اما الولد فلا طلاق
ما تلونا علی المولود نہ زمن الآیۃ ولانہ جزوہ فیکون فی معنی نفسه واما الزوج فلان السبب ہو العقد الصحیح
فانہ یأثر الاحتماس الثابت بہ وقد صرح العقلمین المسلم والکافرۃ ترتب علیہا الاحتباس فوجبت النفقة
وفی جمیع ما ذکرنا انما تجب النفقة علی الاب اذا لم یکن للمکمل مال فاما اذا کان فالاصل ان نفقة الانسان فی مال
نفسہ صغیرا کان او کبیرا۔ اور غیر بچہ کا نفقہ اس کے باپ پر واجب ہے اگر یہ باپ اس کے ساتھ دین میں مخالفت ہو جیسے شوہر پر
اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین میں مخالفت ہو مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ ہو پس بچہ کا نفقہ واجب ہونا بدلیل
اطلاق اس آیت کے جو ہم تلوہ کر چکے یعنی علی المولود زقن الخ کیونکہ اس میں کوئی قید دین میں موافق یا مخالفت کی نہیں
ہو بلکہ مطلقاً اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے تو اپنی ذات کے معنی میں ہوا یعنی

فصل - و علی الرجل ان ینفق علی البویہ و اجداده و جداته اذا کان فاقرا و ان فاقه فی دینہ اما الابدان
فلقوله تعالیٰ و صاحبہما فی الدنیا معروفا و نہدلت الایۃ فی البون الکافرین و لیس من المعروف ان نعیش
فی نعم اللہ تعالیٰ و یتزکوا بموتان جو عادات و الاحیاد و الہیات فلا نفق من الاباء و الاحیاء و لہذا یقوم بحجہ
مقام الاب عند عدسہ و لانہم سبوا الاحیاء فاستحووا علیہم الاحیاء بمنزلہ الابون و شرط النفق لانه لو کان ابان
فایجاب نفقۃ فی مالہ او لے من ایجابہا فی مال غیرہ و لا یمنع ذلک باختلاف الدین لہما تلو ثانی - فصل اور آدمی
واجب ہو کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وہ محتاج ہوں اگرچہ دین میں اس کے مخالف ہوں لیکن اول الدین
کے نفقہ میں قول اللہ عزوجل ہو و صاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی والدین والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہا کر اس آیت
کا نزول ایسے والدین کے حق میں تھا جو دونوں کافر تھے اور اعتدال کا رہنمایہ نہیں ہے کہ خود نہنت انہی میں عیش کرے اور
والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکے مر جائیں اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی باپوں اور باؤن میں سے ہیں اسی واسطے جب
باپ نہ ہو تو دادا اس کے قائم مقام ہوتا ہے اور اس واسطے کہ وہ بھی آدمی کے ذندہ ہونے کے سبب میں تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی
کا استحقاق رکھتے ہیں جیسے والدین میں ہے۔ اور محتاجی کی شرط اسلئے لگائی کہ اگر باپ والد ہوتا تو اس کا نفقہ اپنے مال میں واجب ہوتا
بنسبت مال غیر کے اولیٰ ہے اور ریادین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہیں ہوتا بدلیل اس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے
ہے۔ یعنی قولہ تعالیٰ و صاحبہما فی الدنیا معروفا کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ والدین خواہ مومن ہوں یا کافر ہوں اس کے ساتھ
اعتدال کا رہنا اور کہے۔ ولا تجب النفقۃ مع اختلاف الدین الا للزوجة والا لبون والا لجداد و الہیات والولد و اول
الولد اما الزوجة فلما ذکرنا انها واجبة لہا بالعقد لا احتسابا نہی لہ مقصود و ہذا لایعلق باتحاد الملک و اما غیر بافلان لہی
ما یجوز و ہذا لہی فی معنی نفسہ فلما لا یمتنع نفقۃ بنفسہ بکفرہ لا یمتنع نفقۃ جو نہ الا انہم اذا کانوا حرمین لا تجب نفقۃ علی المسلم
وان کانوا مستانین لانما نہیںا عن الہی فی حق من یقاتلنا فی الدین۔ اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ
واجب نہیں ہوتا سوائے زوجہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل
سے واجب ہے کہ جو پہلے ذکر کی کہ اس کا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے جاتا ہے کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے
معتس ہو جاتی ہے اور اس میں دین کے متحر ہونے کو دخل نہیں ہے اور زوجہ کے سوائے باقیوں کا نفقہ اس سبب سے لازم
ہوتا ہے کہ جزد ہونا ثابت ہے اور آدمی کو چیکے ساتھ جزد ہونے کا رشتہ ہے وہ اس کی ذات کے مثل ہے پس جیسے آدمی اپنی ذات سے
کا نفقہ وجہ اپنے کفر کے نہیں روکتا ایسے ہی جبکہ ساتھ اس کو جزیہ ہے اس کا نفقہ بھی نہیں روک سکتا تو ان سب کا نفقہ واجب
ہوگا جبکہ محتاج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہیں تو مسلمان پر ان کا نفقہ واجب نہ ہوگا اگرچہ
یہ لوگ امان لیکر دارالاسلام میں آئے ہوں کیونکہ جو شخص جیسے دین کے بارے میں لڑائی کرے خواہ کوئی ہو ہوا اس کے ساتھ

احسان کیلئے سے فائز کرے گی۔ ہر قسم میں حاصل نہ کرے کہ ان لوگوں کا نفقہ اگر کافر ہوں تو مسلمان پر جب یہی واجب ہوگا کہ یہ دار الاسلام میں طبع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔ ولا تجب علی النضرانی نفقہ اخیه المسلم وکتہ الا تجب علی المسلم نفقہ اخیه النضرانی لان النفقہ متعلقہ بالارث بالنسب بخلاف التعلق عند الملک لان متعلق بالقرابۃ و بالحرمت بالکرم و لان القرابۃ و حرمتہ لا حاصلہ مع الاتفاق فی الدین اگر وہ وہاں ملک ایمین اعلیٰ فی اقلیتیہ من حرمان النفقہ فی غیر نافی الا اعلیٰ اصل العلقہ فی الا دینی العلقہ الموکدۃ فلہذا اشتقاق۔ اور نضرانی پر یہ واجب نہیں ہے کہ اپنے کسی بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے اور یوں ہی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ اپنے نضرانی بھائی کو نفقہ دے کیونکہ نفس قرآنی سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے یعنی جنہیں باہم میراث ہے انہیں بین نفقہ بھی ہوتا ہے بخلاف ملک ہونے کے وقت آزاد ہونے والے مسلمان نے اپنے نضرانی بھائی کو خریدنا تو وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و محرمیت کے ساتھ ہے بریل کی حدیث شریفہ اور وہ پائی گئی اور نفقہ میں یہ بھی دلیل ہے کہ قرابت سے صرف ناتے دار کے ساتھ احسان کرنا لائق ہوتا ہے اور حسب دین میں متفق ہوتا ہے کہ یعنی واجب ہو جاتا ہے اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا یہ نسبت نفقہ سے جو می کے بہت بڑھ کر ناتا کاٹنا ہے تو سچے اعلیٰ میں اصل علت کہ اعتبار کیا اور دینی میں علت ہو کہ وہ کا قیام کیا ہے۔ اسکی توجہ یہ ہے کہ قرابت اصل میں احسان کا سبب ہے ہر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا ملک ہو کہ چاہے کہ یہ برابر میرے ملک میں رہے تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئیگا اور یہ بالکل حرام ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہے بلکہ جب کسی قریب کا ملک ہو تب ہی وہ آزاد ہو جائیگا تو اسکی علت ہے صرف قرابت قرار دی کیونکہ ناتا کاٹنا اعلیٰ درجہ کی بدی ہے تو لہذا قرابت والا طواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اسے ملک میں آیا تو آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جب یہ بھائی کو بھائی سے ہوتی ہو لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اسکو نفقہ نہ دینا جائز ہے کیونکہ نفقہ نہ دینا یہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ ہے لہذا چھٹے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہے لیکن اُس پر واجب نہیں ہے اور واجب اسوقت ہو جائیگا کہ نسبی قرابت کے ساتھ وہ دین میں بھی متحد ہو تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین میں متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک میں رکھنا بہتر ہے اسی سے قوی حرام ہے اس راہ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہوگا۔ ولایشارك الولد فی نفقہ ابویہ احمد لان لہما تاویلا فی مال الولد بالنفس ولا تاویل لہما فی مال غیرہ ولا یراقرب الناس الیہما فکان اولیٰ باستحقاق نفقہما علیہ و ہی علی الذکر روا لا ناش یا السعویۃ فی ظاہر الروایۃ و ہوا تصحیح لان المعنی مشکا۔ اور والدین کے نفقہ میں فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہ ہوگا یعنی اگر والدین کافر نہ ہو جو والدہ نفقہ دے سکتا ہے تو بھی یہ حکم نہ دیا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کہ نفقہ دین بلکہ صرف اسکا فرزند دیا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال میں بدلہ حدیث ایک تاویل ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اگر تیرا مال دونوں تیرے باپ کے واسطے ہیں تو اس تاویل پر وہ دونوں کو یا تو نہ دین اور غیر کے مال میں اس کے واسطے کوئی تاویل نہیں یعنی غیر کا مال انکی جائز نہیں ہو سکتا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ والدین کی طرف انکا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہے و جمیع ان دونوں کے نفقہ کا استحقاق ہو رہا ہے اسکا فرزند بدرجہ اولیٰ ہوگا پھر ظاہر الروایۃ میں محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق اس کے لوگوں والے کیوں برابر ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ جو سبب ہے وہ لوگوں والے کیوں کو یکساں شامل ہے۔ اور شیخ سرخسی نے شرح کافی میں امام سے روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ والنفقہ لكل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ او کان ذکرا بالغاً فقیراً من اہل ائمتہ لان اصلہ فی القرابۃ واجبۃ دون البعیدۃ والافاصل

بلکہ ذی الرحم محرم و قد قال اللہ تعالیٰ و علی الوارث مثل ذلک و فی قرارۃ عبد اللہ بن مسعود رضی و علی
 الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک ثم لا بد من الحاجة و الصغر و الا لاثنتہ و الزمانہ و الحمی اما رۃ الحاجۃ للتحقق
 العجیز فان القادر علی الاسباب غنی بکسب بخلاف الابویں لا یدلیجہما لعلب الاسباب والولایہ امور بدفع الضرر
 عندما فوجب نفقۃ ما مع قدرتها علی الاسباب - اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لیے واجب ہوتا ہے جبکہ وہ سفیر محتاج ہو یا عورت
 بالانہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لیا یا اندھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبین واجب ہوتا ہے اور قرابت حاجہ دین نہیں اور
 جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہے یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو در نہ بعید ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا و علی الوارث مثل
 ذلک یعنی وارث پر اس کے مثل واجب ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ہے و علی الوارث ذی الرحم المحرم مثل
 ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جس کا نام دائمی حرام کیا گیا ہو اس کے مثل واجب ہے یعنی سفیر کی دودہ پلائی و خرچہ اگر باپ نہ تو وارث
 ذی رحم محرم پر واجب ہے پھر وضع ہو کہ محتاج ہونا واجب نفقہ کے لیے ضرور ہے یعنی صرف غماضی شرط ہے کہ نفقہ واجب ہو اور نہ باطنی
 اعترت ہونا یا لیا اور اندھا ہونا اس کے محتاج ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کمائی کر سکتا
 وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا مگر یہ دوسری قرأتوں میں ہے بر خلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو شغفیت
 لافنی ہوگی حالانکہ فرد تکو حکم دیا گیا ہے کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی ان کا نفقہ
 اولاد پر واجب ہوگا - قال و یجب ذلک علی مقدار المیراث و یجوز علیہ لان التخصیص علی الوارث تنبیہ علی
 اعتبار المقدار و لان النفرم بالنفتم و الجبر لا یفاد حق مستحق - شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی
 مقدار پر ہے اور وہ اس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائیگا اس واسطے کہ آپ میں وارث کا لفظ کہنے میں تنبیہ ہے کہ مقدار میراث معتبر ہے اور
 اس واسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی ادا ان اٹھاتا ہے یعنی جتنا اس کو میراث سے ملے گا اسی حساب سے بالفعل میراث کو نفقہ ہے
 و ما جبر ہونا تو وہ اس واسطے ہے کہ جو حق آپر واجب ہے اس کو ادا کیے - قال و یجب نفقۃ الانیۃ البالیۃ و الابین الزن
 علی ابوہ اثلاثا علی الاب الثلثان و علی الام اثلاث لان المیراث لہما علی ہذا المقدار قال العبد الصغیر
 بذالذی ذکرہ روایۃ الخصاف و الحسن رحمہ و فی ظاہر الروایۃ کل النفقۃ علی الاب لقولہ تعالیٰ و علی المولود
 زن و کسوتہن و صاب کالہ لد الصغیر و وجہ الفرق علی الروایۃ الاولی انہ اجتمعت للاب فی الصغیر و لایۃ
 و نہیۃ حتی وجبت علیہ صدقۃ فطرہ فاختص نفقۃ و لان لک البکیر لانہ ام الولایۃ فیہ فیشارکہ الام و فی غیر الولد
 یعتبر قدر المیراث حتی تکون نفقۃ الصغیر علی الام و ابجد اثلاثا و نفقۃ الاخ المتسر علی الاخوات المتفرقات المومنین
 احتسابا علی قدر المیراث غیر ان المعتبر البلیۃ الارث فی الجملة لا احرازہ فان المیراث کان لہ خال و ابن عس
 تکون نفقۃ علی خالہ و سیرانہ یحزرہ ابن عس - قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور بچہ سفیر بالغہ کا نفقہ والدین پر نہیں
 کہ نہ کہ در حصہ باپ پر اور ایک حصہ ان پر واجب ہے کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہے اور بعض نفرت رحمہ اللہ
 نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام خصاف اور حسن کی روایت ہے اور ظاہر الروایۃ میں پورا نفقہ باپ پر واجب ہے کیونکہ نفقہ
 نے فرمایا و علی المولود زن و کسوتہن یعنی باپ پر ان کا کھانا و کپڑا واجب ہے اور ایسا فزہ بالغہ یا بالغ بچہ کے جو اور ام و متا
 کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ سفیر بچہ کے حق میں باپ کی ولایت و کسوت و دون جمع ہیں حتی کہ اس پر بالغ کی طر سے صدقہ
 نظر آتا ہے واجب ہے لہذا سفیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ ان پر باپ کی ولایت نہیں ہے تو
 ان کو نفقہ دینے میں ان کی مائتہاں باپ کے ساتھ شریک ہوگی پھر سواسے باپ کے واد وغیرہ میں ہی قریبی کہ مقدار میراث کا اعتبار
 ہوتی ہے کہ سفیر کا نفقہ ان کی مان اور داد پر نہیں حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ان پر اور دوسرے دوا پر لازم ہے اور اگر ایک بھائی محتاج

اور مکی تین بنین غرض حال بہن ایک سگی مان باب کی طرف سے اور دوسری نفقہ باب کی طرف سے اور تیسری نفقہ مان کی طرف سے تو ہر ہال کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ مان والی پر ہاں اتنی بات ضرور ہو کہ میراث پانچ حصہ کی وجہ سے یا ثبوت کافی ہو اور میراث کا حاصل کر لینا ضرور نہیں ہو کیونکہ اگر ایک محتاج کا مومن فرخ حال اور چچا کا بیٹا فرخ حال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اس کے مومن پر واجب ہوگا نہ اس کی میراث اس کے چچا کا بیٹا ہوگا۔

فصل سومہ سے کہ مومن کے ساتھ قرابت محرمہ ہو تو اگر اگر یہ لڑکی ہو تو مومن کے لیے طبع نکاح اس سے جائز نہیں ہے بلکہ چچا کی بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہو مگر محرم نہیں ہو کہ نہ کلن جائز ہو اور نفقہ کا واجب ہونا قریب محرم پر ہوتا حالانکہ میراث میں جب مومن اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاوگا اور مومن مومن ہو۔ ولا تجب نفقۃ ہم مع اختلاف الدین لطلقات الطلیۃ الارث ولا بد من اعتبارہ۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہو جس سے نہ نکاح حرام ہو اور نہ اس کے اگر دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ وارث ہونے کی لیاقت ندارد ہو حالانکہ اس کا اعتبار ضروری ہو۔ ولا تجب علی الفقیر لانہا تجب صلۃ و ہونہ تحتہا علی غیر فیکون مستحق علیہ بخلاف نفقۃ الزوجۃ و ولدہ العقیقۃ لانہ التبرع ہا بالاقدام علی العقیدۃ الصالحۃ لا تنظم دوشہا ولا کل فیہ شہما الا بحکم لیسایر مقدم بالانصاف فیما روی عن ابی یوسف وعن محمد رحمہما اللہ قدرہما فیہ فیہ نفقۃ نفقۃ و عیالہ شہرا و ما فیہ فیہ عن ذلک من کتبہ اللہ کل یوم لان المستحق فی حقوق العباد اتما ہو القدرۃ دون انصاف فانہ للتیسیر الفقوی علی الاول لکن انصاف حرمات الصدقۃ۔ اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ اس کا واجب ہونا بطور صلہ رحمہ کے ہی حالانکہ محتاج خود اس بات کا مستحق ہو کہ دوسرا اس پر احسان کرے تو اس پر کیونکہ نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ و اولاد و صغیر کے کہ وہ مشہور والد پر اگر فقیر ہو واجب ہو کیونکہ جب اس نے نکاح کر کے یہ اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مسکینوں کا انتظام نہیں ہو سکتا اور تنگ دستی کا بہانہ ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہے اگر فقیر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہو کہ بقدر انصاف مالک ہو اور امام محمد سے مروی ہو کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہو کہ جو ایک ماہ تک اس کی ذاتی خرچہ اور اس کے عیال کے خرچہ سے بڑھ یا جو اس کی دائمی کمائی سے ہر روز اس طرح بڑھتی ہو اگر اس طرح بڑھتا ہو تو اس پر بڑی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں ہو کیونکہ بدون کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہی اور انصاف معتبر نہیں ہو کیونکہ انصاف تو نہ لایا کہ واسطہ دیو لیکن نفوی قول لایا پڑی اور انصاف سے وہ انصاف مراد ہو نہیں۔ یہ مذکورہ حرام ہوئی ہے۔ یعنی آدمی کی حاجت اصلیت سے کوئی مال اتنا زائد ہو کہ دوسروں تک پہنچ جائے اور یہی صحیح ہو۔ فقہانہ یہ ہر اکہ چکے پاس دوسروں کیست مال اُلکی اصلی حاجتوں سے زائد ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو کما نفقہ دے۔ م۔ و اذا حال الابن الغائب مال قضی فیہ نفقۃ ابوہ وقد بینا الوجه فیہ۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور اُس کا فرزند برکس میں غائب ہو جس کا مال یہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائیگا اور ہم اس کی وجہ بیان کر چکے ہیں۔ یعنی والدین کا حق اس مال میں پہلے سے قائم ہو تو قاضی کا حکم اس کے واسطے اعانت ہو جائیگا کیونکہ وہ خود دیکھتے ہیں۔ و اذا باع ابوہ متاعہ فی نفقۃ جائز عند الی نفقہ و نہ استحقان۔ اور اگر باپ نے زنا یا بک کر لی اسے باپ اپنے نفقہ میں بیچ لیا تو جائز ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور یہ دلیل استحقان ہو۔ وان باع العتار لم یجوز فیہ تو لہذا الیخیر فی ذلک کلمہ و ہو القیاس لانہ لا ولایۃ لہ لان نفقۃ عتار بالبیع و لہذا الیالک حال حاضر نہ ولایالک البیع فی دین لہ سو سے النفقۃ و کذا مالک الام فی النفقۃ ولای الی حنیفۃ ان للاب ولایۃ العقیقۃ فی مال الغائب الا تری ان للوصی ذلک فالاب اولی لہ فہو شفقتہ و یسع لنقول من باب ان ولا کذا لک العتار لانہا محصنۃ بنفسہا و بخلاف غیر الاب لان الاقارب لانہ لا ولایۃ لہم صلائی ان تصرف حالہ العتار

ولا فی الحفظ بعد الکبر واذ اجاز بیع الارب واثمن من جنس حقہ و ہوا النفقۃ فالاستیفاء منہ کما لو بیع الحقہ
والمنقول علی الصغیر جائز لکمال الولاۃ ثم لہ ان یاخذ منہ بنفقۃ لانه من جنس حقہ - اور اگر باپ نے اسکی زمین یا
گھر فروخت کیا تو نہیں جائز ہو اور صاحبین کے قول میں جائداد منقولہ وغیرہ منقولہ کوئی بیچنا نہیں جائز ہو اور قیاس بھی ہو کہ باپ
کو اُسپر ولایت نہیں ہو اسلئے کہ ولایت قرائت کے بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی اسی واسطے کہ بیٹا جائز ہو تو باپ فروخت
نہیں کر سکتا اور سوائے نفقہ کے کسی قرضہ کے واسطے فروخت نہیں کر سکتا اور یوں ہی ماں بھی اُسکی جائداد کو نفقہ میں فروخت
نہیں کر سکتی یعنی باپ بھی نہیں فروخت کر سکیگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو فروزندہ غائب کے مال پر ولایت ہے نہ اُنفسہ کی
ولایت حاصل ہو گیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہی کو بہ بات حاصل ہوتی ہو تو باپ کو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کہ باپ اسکی نفقہ دے سکتا ہے
ہو اور مال منقولہ بیع ڈالنا از قسم حفاظت ہو اور مال غیر منقولہ میں یہ بات نہیں ہو کہ وہ خود ہی محفوظ ہوتا ہو اور سوائے بیچنا
کے دوسرے اقرار یہ کو یہ اختیار نہیں ہو کہ باپ کو کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہو اور نہ اُسکو بیچنے میں شرکت کا اختیار تھا
اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہو پھر بیچ باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ہو گا اور اس کے دام باپ کے حق سے کہ
جنس میں یعنی از قسم نفقہ میں تو باپ کو اختیار ہو کہ داموں کو مشتری سے وصول کرے چاہے یا چھینے اسکو بچہ صغیر کی جائداد منقولہ
یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہو کیونکہ اُسپر پوری ولایت حاصل ہو پھر باپ کو یہ اختیار ہو کہ داموں میں سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ
اُسکے حق کی جنس میں - والے کان للاربن القاسم مال فی بیہ ابو یوسف والفقہاء منہ لم یفہموا الا انہما انہ فیما احتجوا بالاربع
نفقۃ تھا واجتہ قبل القضا علی ما مروی فی اھل بیت جنس الحق - اور اگر فروزندہ سفر کو گیا اور اُسکا مال اُسکے والدین کے قبضہ
میں ہو اور محتاج والدین نے اُسہیں سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہ ہونگے یعنی وہ مال از جنس نفقہ ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ ان دونوں
نے اپنا حق حاصل کر لیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے اُنکا نفقہ واجب ہو چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونوں نے اپنے حق کی جنس سے
لیا تو پس جائز ہو - والے کان لہ مال فی بیہ اجنبی فانفق علیہا لیسوا بدارن القاضی ضمن انہ تصرف فی مال غیر
بغیر ولا یجوز لہ انہ نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امرہ بلزم لعموم ولا یجوز واذ ضمن لا یجوز علی القاضی لانه
علیہما ان قضا انہ کان مستعرا یہ - اور اگر فروزندہ غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو اُسکے نائب کے والدین پر
اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہو کیونکہ اُسکے قبضہ کے مال میں بغیر ولایت کے تصرف کیا اسواسطے کہ وہ صرف
حفاظت کا نائب ہو کوئی دوسرا اختیار اُسکو نہیں ہو بخلاف اسکے اگر قاضی نے اُسکو حکم دیا ہو تو ضامن ہو گا کیونکہ قاضی کا حکم اُسپر
لازم ہو کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہو پھر پہلی صورت میں اگر اجنبی نے ماوان دیا تو وہ اُسکے والدین سے وصول نہیں
کر سکتا کیونکہ اجنبی ماوان دیکر اُس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہو کہ اُسے اپنا ذاتی مال دونوں محتاجوں کو بطور خیرات دیا ہو -
فت - اور خیرات دینے کے بعد ماوان واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہو - واذ انقضی القاضی للولد والوالدین واذ
الارحام بالنفقۃ فنفقۃ مدۃ سقطت لان نفقۃ ہوا لا تجب کفایۃ للحاجۃ حتی لا تجب مع الیاء وقد خصصت
بنفقۃ المدۃ بخلاف نفقۃ الزوجۃ اذا قضی بہا القاضی لانهما تجب مع الیاء ہا فلا تسقط بحصول الاستغناء بہا
مضی - اور جب قاضی نے آدمی پر اُسکے فروزندہ اور والدین اور محرم قریبوں کا نفقہ فرض کر کے حکم دیا ہو بغیر نفقہ اکساعت
گزر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہو حتی کہ اگر یہ لوگ
فوت ہوں تو نہیں واجب ہوتا اور اتنی مدت گزرے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی پس ساقط ہو گیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے
بلکہ قاضی اُسکے واسطے مفروض کرے تو ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو زوج کی تو نگری کے بارود بھی واجب ہوتا ہو تو گزیرے ایام
میں استغناء حاصل ہونے سے ساقط ہو گا فت - پس حاصل یہ ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہیں اگر نائی نہ ہو

نہیں کیا اور کچھ مدت بشرف نفقہ گذری تو گذشتہ ایام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مفروض کیا تو ساقط ہوگا اور باقیوں کا نفقہ گذشتہ ایام کا مطلقاً ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سو سے اسکے کہ جب مفروض کرے اس پر اوہا رہنے کا حکم ہی دیا ہو تو ساقط ہوگا چنانچہ فرمایا: الا ان یا ذن القاضی بالاستعدادات علیہ لان القاضی له ولاية عامة فصار انشاء كافر القاضی فی غیر دینائی و مستہ فلا یسقط بیض المردج - یعنی اس صورت میں ساقط ہوگا کہ جب قاضی اس پر قرضہ لیتے ہو یا حکم دیے اسکی وجہ یہ کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہو تو اسکا حکم دینا ایسا ہوگا گو یا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ بچہ پر قرضہ لے تو یہ قرضہ خود اسکے ذمہ ہو گیا پس مدت گذرنے سے ساقط ہوگا۔ م۔

فصل - و علی المولے ان یتفق علی امتہ و عبده لقوله علیہ السلام فی المالیک انہم اخوانکم جہلہم اللہ تعالیٰ تحت ایدیکم اطعموہم مما کلون و البسوہم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد اللہ - فصل مولیٰ پر جب جو کہ ابنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملکوں کے حق میں ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمہارے بھائی بن گئے ہیں تمہارے بھائیوں کے بیٹے کر دیا ہو سو جو خود کھاتے ہو اس میں سے انکو کھلاؤ اور جو پہنتے ہو اس میں سے انکو پہناؤ اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو تکلیف مت دو۔ صحیحین وغیرہ میں یہ حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ سے اس طرح وارد ہو کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گفتگو پڑی اور اسکی ماں کو بڑی تھی تو میں نے اسکو اسکی ماں کے ساتھ عار دلایا یعنی لعنت دیا پس اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فرمایا کہ اسے ابو ذر تو ایسا شخص ہے کہ تجھ میں جاہلیت موجود ہے اسے یہ کہ تمہارے بھائی بن گئے ہیں پھر پوری حدیث ذکر کی سو اسے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندوں کو تکلیف مت دو اسکو ابو ذر نے روایت کیا ہے۔ اور حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو انھوں نے روایت کی۔ فان اقلع و کان لہما کسب التیب و النفقہ لان فیہ نظر اللہ لہما بنین حتی یتقی فیہ ملک المالک - پھر اگر مولیٰ نے انکو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر کوئی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہو تو اس سے کما دین اور کھا دین کیونکہ اس میں دو وزن طرف کی رعایت ہے حتی کہ ملک تو زندہ رہے گا اور مولیٰ کی ملک بھی باقی رہے گی۔ یعنی جب چاہے خود کر دے۔ وان لم یکن لہما کسب بان کان عیاد زینا و جاریہ لا یواجہر شملہا اجبر المولیٰ علی بیعہا۔ اور اگر ان دونوں کو کوئی کمائی کا ذریعہ نہ ہو تو مولیٰ پر جبر کیا جائیگا کہ انکو فروخت کرے مثلاً غلام لکھا ہو یا باندی ایسی ہو جو حکم اجرت پر نہیں لیجے ہیں۔ لا تنہا من اہل الاستحقاق و فی البیع ایضا حقہا و البقاء حق المولے بالتخلت بخلاف نفقہ الزوجہ لانہا تصیر دنیا فانک تاخیر علی ما ذکرنا و نفقہ الملک لا تصیر دنیا فانک ابطال و بخلاف سائر الخیوانات لانہا فیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقہا الا ان یومر بہ فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ لانہ علیہ السلام نہی عن تعذیب الحيوان و فیہ ذلک و نہی عن اضاعة المال و فیہ اضماعہ و عن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ یجبر و الاصح ما قلنا و استدلالہم - کیونکہ یہ دو وزن نفقہ کے مستحق ہیں اور بیع کر دینے میں ان دونوں کا حق پہنچتا ہے اور مولیٰ کے حق کا تخافہ یعنی دھم حاصل ہوتے ہیں بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے تو اس میں تاخیر و بیجاگی ہے۔ تاکہ ہم بیان کر چکے اور ملک کا نفقہ اپنے مولیٰ کے ذمہ قرضہ نہیں ہوتا تو اسکا مثلاً لازم آتا ہے یعنی مثلاً جانور نہیں تو فروخت کے ذمہ مجبور کیا جائیگا اور بخلاف دیگر حیوانات کے کہ انکو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائیگا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی نسبت نہیں ہے تو مالک اسکی نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا مگر ازراہ دیانت اسکو حکم دیا جائیگا کہ ان جانوروں کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تو حیوان کا تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا حالانکہ چارہ دینے میں یہ بات موجود ہے اور دوم اپنے مال پر باد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے ملل بر باد کرنا بھی لازم ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت آئی ہے

کہ مالک کو مجبور کیا جائیگا کہ جان و دن کو نفقہ دے اور صبح و ہی جو جہم اولیٰ بیان کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ فقیر نے فقیر نے فقیر سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے قہر حرام کر دیا ماذن کی نافرمانی کرنا ایسی حدیث میں مال بردار کرنے سے ممانعت ہے روایہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے درخت میں داخل ہوئی جسکو اسنے قید کر دیا یہاں تک کہ مر گئی نہ اسنے اسکو چھوڑا کہ زمین کے کترے کو کترے کھاتی اور نہ اسکو کھانے کو دیا۔ روایہ البخاری۔ و علیٰ ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائیگا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعی و مالک و احمد کا ہے اور ابن القمام نے کہا کہ یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب النفاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے۔ عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں پردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے جس میں اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے قریب کی نیت سے کوئی پردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا فراتی خرید اتودہ اسکے ملک سے آزاد ہو جائیگا اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد و عاقل بالغ اور ملک کا مالک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کا فری طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چھ اقسام ہیں اول مرسل یعنی فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہو ستم اپنی صورت کے بعد آزادی کو مصاف کرنا یعنی شلاق و میری موت کے بعد آزاد ہو پھر ہر ایک ان میں سے بعض ہو یا بغیر عوض ہو ستم۔ الا اعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مؤمنا اعتق التدریکل عفو عمنہ عفو من النار ولہذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأة الامتہ للتحقیق مقایلة الاعضاء بالاعضاء۔ آزاد کرنا ایسا کام ہے جسکی جانب غیر ہے دیکھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اسکے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرے تاہو روایہ الامتہ اسے فی الصحیح اور اسی واسطے علمائے متبحرین نے یہ کہ مرد و غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ وقال المعتق یصح من الححر البائع للعاقل فی ملک شرط الحریۃ لان المعتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان البعۃ لیس من اہل ملک وضرر ظاہر ولہذا لا یملک الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا وقال البائع اعتقت دانا مجوسی قال قول قولہ وکذا لوقال اہل حق اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان ظاہر الوجود الاستناد اسے حالۃ منافقہ وکذا لوقال البعۃ کل مملوک الملک فہو حرا اذا اخلت لا یصح لانه لیس باہل لا اولی ملزم ولا بدان یکولت البعۃ فی ملک حتی لو اعتق عبد غیرہ لا ینفذ عتقہ لقولہ علیہ السلام لا اعتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل یا بے آزادی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہو گا پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد نہ کرنے کی شرط اسوجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اسکی کچھ مالک نہیں ہوتی اور بائع ہونے کی شرط اسولے لگائی کہ غیر بائع کو آزاد کرنے کی بیعت نہیں ہے کہہ نہ آزاد کرنا ظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے عقل کے ولی کو عقل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اسولے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی بیعت نہیں ہے اور چونکہ عقل و بلوغ شرط ہے تو اگر بائع آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا ہے (۱) ہاؤ گا کہنا بلکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے اور اسے صحیح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور

حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اسوقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا، اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر ملک جکا میں مالک ہوں وہ اسوقت آزاد ہو جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اس پر لازم کر دے پھر یہ ضرور ہرگز کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہوں وہ اسکی ملک میں ہو جی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جسکا مالک نہوا مسیبن آزاد کرنا کچھ نہیں ہے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علماء کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہوا مسکوا آزاد کرنا یا طلاق دینا یا انکی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ و اذ اقال بعدہ او امنہ انت حر او معتق او عتق او حر او قد حررتک او قد اعتقتک فقہ عتق لومی یہ ائمتہ اولم یولان ہذہ الالفاظ صحیح فیہ لانہما سنہ فیہ شریعا و عرفا فاعنی ذلک عن النبیۃ و الیہ نفع وان کان فی الاخبار فقہ جلیل انشاء فی التصرفات الشرعیۃ للمیاجۃ کما فی الطلاق و البیع وغیرہما۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہو یا معتق ہو یا عتق ہو یا حر ہو یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے تحریر کیا تو وہ آزاد ہو یا خواہ اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صحیح ہیں کیونکہ شریعا و عرفا اسی معنی میں متعمل ہیں تو صحیح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کر دیے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے۔ یعنی مثلاً تو آزاد ہو در اصل جملہ خبریہ ہر معنی سابق میں آزادی ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ اخبار الیہا لیس فیہ شریع و عرف میں ہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہو سکتا ہے کہ میں نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کر دی۔ و لوقال عتقتک بہ الاخبار الباطل او انہ من العمل صدق و یا نہ لانہ بحکمہ ولای یزین قفسا ولا لایہ خلاف الظاہ۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے تجھ کو عتق کر دیا تو یہ نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد ہے کہ تو کام سے آزاد ہو تو دیا نیت کی راہ سے اسکی تصدیق لیا جائیگی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی متعمل ہے ولیکن قاضی اسکی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ ظاہر میں جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہو یا معتق وغیرہ تو عرف اور شریع میں ہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہو اور یا یہ احتمال کہ میں نے تجھ کو عتق کر دیا ہے یا یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہو ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر وجہ ہے کہ اگرچہ وہ ائمتہ کے موافق حکم کیسے تو قاضی اسکی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اسے آزاد ہو جانے کا حکم دیگا۔ و لوقال لہ یا حر یا عتقتک لایعنی لانہ نہوا یا ہو صریح فی العتق و ہوا مستحضار المناوی بالوصف المذکور ہذا ہو حقیقۃ فیقتضی تحقق الوصف فیہ وانہ شہید من ہو فیقتضی ثبوتہ تصدیقا لہ فیما خیر و مستقر من بعد ان اشار الیہ قائلہ الا اذا سماہ حر اقم ناداہ یا حر لان مرادہ الا غلام باسم غلم و زاد النبیہ یہ و لکاناداہ بالانصار سیم یا آزاد و قد لقیہ بالحر قالو العتق و کذا علیہ لانہ لیس بندار باسم علم فیہ خبر اخبار عن الوصف۔ اور اگر مولیٰ نے ملک سے کہا کہ او آزاد یا اسے عتق تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ پکارنا ایسی لفظ کے ساتھ ہے جو صحیح حق کے ثبوت میں ہے کیونکہ نہ ان منادی کو بوصف مذکور حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہیں تو یہ قاضی ہو کہ منادی میں یہ وصف ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولیٰ کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ اشارۃ اللہ تعالیٰ اسکی تقریر کریں گے لیکن اگر مولیٰ نے اسکا نام آزاد یا حر یا عتق رکھا ہو پھر اسکا پکارا کہ اسے حر تو آزاد ہوگا کیونکہ مولیٰ کی مراد یہ ہے کہ اسکا نام سے اسکو خبردار کرے یعنی جو اسکا لقب رکھا ہے بان اگر اسکا ترجمہ کر کے فارسی میں لیا جائے کہ اسے آزاد حالانکہ اسکا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو مناسبت سے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اسی طرح اگر اسے برعکس ہونے میں اسکا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اسے حر یا اسے عتق تو یہ اسکا نام سے نہ ان میں ہے پس یہ اعتبار کیا جائیگا کہ مولیٰ نے یہ وصف کہا

ثابت ہونے کی خبر دی فتنہ اور چونکہ یہ وصفت ثابت ہو کر خود مولیٰ کے اختیار میں ہو تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصفت ثابت کر کے جب اسکو چکار کر آزاد دیا اسے خریدیں آزاد ہو جائیگا۔ و لکن اذ قال را اسکب حرا و وجہک اور فقہک اور بدنامک اور قال لانتہ فرجک حر لان ہذہ الافاظ یعبر بہا عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافة الی حر شائع فی ذلک المجز و سیاتیک الاختلاف فیہ ان شاعر اللہ تعالیٰ اور اسطیح اگر ملک سے کہا کہ تیرا آزاد ہو یا تیرا چہرہ آزاد ہو یا تیری گردن آزاد ہو یا تیرا بدن آزاد ہو یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہو تو یہی آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ اسنے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گذر چکا اور اگر آزاد کرنا ملک کے کسی جزو شائع یعنی تہائی چوتھائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزو میں واقع ہو جائیگی اور اس میں جو اختلاف ہے ان شاء اللہ تبارک و تعالیٰ غفریب آزاد فتنہ یعنی تہائی چوتھائی وغیرہ جزو شائع میں جب آزاد دی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائیگی یا فقہی جزو آزاد ہوگا۔ ان اضافة الی جزو معین لا یعبر بہ عن المجز کالید والرجل لایقع عندنا خلافا لکشافی الکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بینا ہ۔ اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزو کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں کیا جاتا تو جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عین واقع ہوگا اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو دینی ہے کہ طلاق میں ہے اور اسکو ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لا ملک لی علیک ولو فی بہ حریتہ عتق وان لم ینو لم یعتق لانه یحتمل انہ اراد لا ملک لی علیک لانی بعتک و یحتمل لانی اکتبتک فلا یقعین احدہما اراد الا بالانیۃ اور اگر ملک سے کہا کہ تیری تعبیر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ تیری ملک تعبیر اسو سے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اسو سے نہیں کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا تو بدن نیت سے کوئی احتمال متین نہ ہوگا۔ قال و لکن انما یات العتق و ذلک مثل قوله خرجت من ملک ولا یسئل لے علیک ولا راق لے علیک وقد خلیت سبیلک لانه یحتمل انہ یسئل بالبیع او لکن تہ کما یحتمل بالعق فلا بد من النیۃ و لکن اذ قالہ لانتہ فہا طاقک لانه بمنزلة قوله خلیت سبیلک و ہو المروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ خلاف قوله طلقک علی ما بین من بعد ان شاعر اللہ تعالیٰ۔ اور یہی حال عتق کے الفاظ کا یہ کہ جو یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا نہیں تو نہیں جیسے مثلا کہ تیرا ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور جیسے میرے واسطے تعبیر کوئی راہ نہیں ہے یا تعبیر میری رقیبت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ میں نے اسے ایک کتاب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکلنا ثابت ہوتا ہے اسی طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے اسے ایک ہو تو نیت ضرور ہے۔ و ہاں اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو یہی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائیگی بخلاف اس کے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہ ہوگا چنانچہ ہم آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولو قال لا سلطان لے علیک ولو فی العتق لم یعتق لان السلطان عبارة عن الید و سعی السلطان پر تقیام یدہ و قد یقی الی ملک و دن الید کما فی المکاتب بخلاف قوله لا یسئل لی علیک لان نفیہ مطلقا یا متفاء الی ملک لان للمولیٰ علی المکاتب سبیل فلا یحتمل العتق۔ اور اگر ملک نے کہا کہ تیری میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہ ہوگا اسواسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ ملکات بر اسکا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکتوب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر ملک تیری تعبیر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہ ہو کیونکہ مکتوب پر سے کی راہ باقی رہتی ہے کی راہ یعنی کوئی نیت ہے۔ ولو قال ہذا انہی وثبت علی ذلک عتق و معنی المسألة اذا کان لولہ مثلہ و اذا کان لولہ مثلہ مثلہ

ذکرہ بعد مذاہم ان لم یکن للعبد نسب معروف ثبت نسبہ منہ لان ولایۃ المدعوۃ بالملک ثابتۃ والعبد محتاج
 الی النسب فیثبت نسبہ منہ واذا ثبت عتق لانه یستند النسب الی وقت العلوق وان کان النسب معروف
 لا یثبت نسبہ منہ للعتق ولعلیق اعمال اللہ فی مجازہ عند العذر بحالہ بحقیقۃ ووجہ المجازہ من بعد ان شمار السہ تعالیٰ اور اگر
 مولیٰ نے اپنی ملک کر کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جارہا تو وہ آزاد ہو جائیگا (آزادی کے واسطے جارہا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب
 کے لیے شرط ہے) اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جسکے بیٹا کہا کی عمر اس قدر ہو کہ مولیٰ سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولیٰ سے پیدا
 نہیں ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آئندہ نہ کوزے پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اسکا نسب بھی ثابت
 ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولیٰ کو پوجہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت
 ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتقاد اوقت سے ہے جب نطفہ قائم ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب
 معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اسکا نسب ثابت ہو گیا کیونکہ مولیٰ سے ثابت کرنا معتبر ہے اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی
 پر محمول کیا جائے جبکہ حقیقی معنی نہیں بنتے ہیں اور محاذ کی وجہ ہے ہم آئندہ انشاء اللہ قلم بے بیان کرینگے اصل سبب
 ہیں یہ ہے کہ جب ملک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اس کے مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ
 یا بیٹا یا چچا یا امون ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بھی ظاہر الروایہ ہے۔ ولو قال ہذا مولیٰ ادبہ
 مولیٰ عتق اما الاول فلان کسم المولیٰ وان کان ینتظم الناصر وین الہم والمولاۃ فی الدین والاعلیٰ والافقار
 فی العناۃ الا انہ لعتیق الاسفل فصار کاسم خاص لہ وذا لان المولے لا یتنصّر بمملوکہ عادیۃ وللعبد نسب معروف
 فانتفی الاول والثانی والثالث نوع مجازہ وکلام بحقیقۃ والاضاۃ الی العبد تنافی کوہ مستقفاً لعتیق المولے
 الاسفل فالتحقق بالصریح وکذا اذا قال لانتہ ذہ مولائی لما بینا ولو قال عتیت بہ المولیٰ فی الدین او الکذب
 یصدق فیما بینہ و بین السہ تعالیٰ ولا یصدق فی القضاۃ لخالفتہ الظاہر واما الثانی فلانہ لما تعین الاسفل
 مراد التحق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح لیتق بان قال یا حری یا عتیق فکذا الذار ہذا اللفظ وقال زفر
 لا یلتیق فی الثانی لانه یقصد بہ لا کہ ام بمنزلہ قولہ یا سیدی یا مالکی قلنا کلام بحقیقۃ وقد امكن العمل بہ بخلاف ما
 ذکرہ لانہ لیس بالمتحقق فکان اگر اما تحضاً اور اگر مالک نے کہا یہ میرا سولے ہے یا بچا کہ اسے مولیٰ توہ آزاد ہو جائیگا
 نہیں اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ اگرچہ بمعنی ناصر وچچا زاد بھائی و دینی مولات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سبب
 معنوں میں مشترک ہوتا ہے لیکن بیان آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اسکی یہ وجہ ہے کہ مولیٰ اپنی ملک
 سے ازاد عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا ہے اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنی ناصر کے معنی نہیں ہو سکتے
 اور رہا دوم و سوم یعنی چچا زاد بھائی یا دینی مولات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجازہ حالانکہ بیان کلام حقیقی معنوں میں
 ہے اور چونکہ اسے غلام کو مولیٰ کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنی بھی نہیں ہو سکتے پس یہی رہ گیا کہ آزاد کیے ہوئے کے معنی ہیں
 تو بیان یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اس طرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولا ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گئی
 اسی دلیل سے جو پہلے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اسکو دینی مولات ہے یا میں نے
 جھوٹے طور پر کہا تھا تو دین میں اسکی تصدیق ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ ظاہر ہے یہ مراد مخالفت ہے اور رہی
 دوسری صورت یعنی جبکہ اسے بچا کہ اسے میرے مولیٰ تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولیٰ سے آزاد کیے ہوئے کے معنی مراد ہوں
 متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے نہ کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اسے حریا ہے عتیق تو
 اس طرح یا مولیٰ کہہ کر اسے میں بھی بغیر نیت آزاد ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولیٰ کہنے سے

ہذا اثبتی فقد قبل علی الخلاف وقیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحكم بالمسمی و ہو
معدوم فلا یعتبر وقد حققنا فی النکاح۔ اور اگر ایسے غلام کو جسکے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا، کہ اسکا یہ سیر ایسا ہو تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہو گا اور ہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی
معنی سے محال ہے تو مرد و اور لغو ہو جائیگا جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھ سے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے سے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور
امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی سے محال ہے لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اسنے آگاہ کیا کہ جب وہ اس غلام کا
مالک ہو اور یہ آزاد ہو اور یہ اسوجہ سے کہ مالک کا بیٹا ہونا اسکے آزادی کا سبب ہے خواہ بدلیل اجماع یا بصلہ قرابت اور سبب بدل کر سبب
مراد لینا لعنت میں مجاز و شائع ہے اور اس دلیل سے کہ مملوک میں بیٹا ہوتے تو اس کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ
تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی پر لانا واجب
ہو بخلاف اس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ
اسمین کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہو گا پھر جو بات سمجھنے بیان کی اسکے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے
سے کہا کہ میں نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا پس اسنے اپنے دونوں ہاتھ تندرست نکال کر دکھا دیے تو اسکا یہ کلام مجازی معنی پر
محمول نہیں کیا جائیگا یعنی یوں کہا جائے کہ اسنے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کا ٹٹنا مال
واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہ بیان نہیں لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کا ٹٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا
سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالفت ہے چنانچہ جرمانہ تو مردگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا
کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مردگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا بدوین ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہیں
اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کا ٹٹنا اسکا سبب نہیں اور یہی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو ذرا بہت
و حکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہ مجاز آزادی مراد لینا ممکن ہے۔ اور اگر ایسے غلام کو یا نوذری کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتا
کہا کہ یہ سیر باب یا یہ سیری مان ہو حالانکہ یہ دونوں عمر میں اس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں تو بھی
یہی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں بدلیل مذکورہ بالا اور اگر مالک نے اپنے
غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ سیر واد ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا نہیں
بلکہ یہ بالاتفاق آزاد ہو گا کیونکہ مملوک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باب کے واسطے سے یعنی جب باب کے واسطے
سے لیا جاوے تب داد کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطہ کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہو گئی کہ اس
کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے بخلاف اس قول کے کہ یہ سیر باب یا یہ سیر ایسا ہے کیونکہ مملوک میں یہ دونوں باتیں نہیں کسی واسطہ
کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ سیر بھائی ہے تو ظاہر الروایۃ میں آزاد ہو گا اور ابو حنیفہ سے یہ بھی
روایت ہے کہ آزاد ہو جائیگا اور دو روایتوں کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ سیری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ
اسمین بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد ہو گا کیونکہ جبکی طرف اشارہ کیا ہے وہ اس جنس سے نہیں جبکا
نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اس سے ہو گا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ
اعتبار نہوا اور ہم اسکو کتاب النکاح میں تحقیق کر چکے۔ یعنی باب المهر میں بیان کر چکے کہ عقد میں ہر کچھ بیان کیا اور اشارہ
میں دوسری چیز کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامرأۃ انت طالق او بان او تخری و نوزی
به العتق لم یعتق وقال المشافعی رحمہ تعالیٰ ان نوزی و کذا علی ہذا الخلاف سائر اللفاظ البصریح وان کان علی ما قال
مشافعی ہم رہے کہ انہ نوزی یا یتکلم لفظ لان بین الملکین موافقہ اذ کل واحد منہما مالک لعین المالک لعین نظا ہر

وکنز ملک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان التابیر من شرطہ والتاقیت بسطلالہ وعلی اللفظین فی استقاط
ما ہو حقہ و ہو الملک و لہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق و ہو کو نہ مکلفا و لہذا یرجع
لفظہ اعتق و التحریر کنایہ عن الطلاق فکذا عکسہ و لئلا نہ قوی ما لا یجملہ لفظہ لان الاعتقاد لئذ اثبات
القوة و الطلاق رفع القید و ہذا لان العید الحق بالمجادات و بالاعتقاد یجوز و لکن لک المنکوۃ فانما
قادرۃ الا ان قید النکاح مانع و بالطلاق یرفع المانع فیظہر القوة و لا خفاء ان الدلیل اقوی و لان ملک العین
فوق ملک النکاح فکان استقاطہ اقوی و اللفظ یصلح مجازا عما ہو دون حقیقۃ لا عما ہو فوقہ فانما یرتفع فی
المتنازع فیہ و السیغ فی عکسہ۔ اور اگر ملک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالق یا باندہ ہی یا تو اوڑھنی سے اپنا ٹھہ ڈھک اور اس سے
آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائیگی اور اسی طرح دیگر الفاظ طلاق صحیح
وکنایہ میں بھی یہی اختلاف ہو جیسا کہ مثل شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ بولی نے ایسے معنی مراد لیے
جناؤ کا لفظ محتمل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے
چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتیٰ کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے
نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صحیح و کنایہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل
یہ ہے کہ اس کا حق ساقط کر دے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح زائل ہوتا ہے اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے
عق ہو جائیگا اسی واسطے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی
آدمی ملک عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عقد کے مننے نکلے ہیں لہذا لفظ عقد اور آزاد کرنا و تحریر یہ بھی طلاق کا کتا ہے
ہو جاتے ہیں تو اس کا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اس کے کنایات سے عقد کے معنی لینا صحیح ہوگا اور جاری دلیل یہ ہے کہ اسطے
طالق یا باندہ اور اس کے کنایات سے ایسے معنی مراد لیے جنکو لفظ محتمل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لعنت میں آزاد
کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی ملوک ہو گیا وہ بمنزلہ جاوہرات کے ہو جاتا ہے
اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور منکوہہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح
کی بیڑی اسکو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اس کی قوت موجود کھل جاتی ہے اور یہ بات فو ظاہر
ہے کہ اعتقاد سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنی طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتقاد کے واسطے استتارہ لینا جائز نہیں ہے اور یہ بھی
وجہ ہے کہ ملک رقبہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوئی ہے تو اسکو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ انہی حقیقت سے
کمزور کے لیے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھ کر کے لیے لہذا طلاق وغیرہ جہین جھگڑا ہے اسکو اعتقاد کے لیے نہیں مجاز کر سکتی اور اس کے برعکس
یعنی اعتقاد کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذ قال العبد انت مثل الحر لم یثب لان مثل یثب للشارک فی
بعض المعانی عرفا فوق الشک فی الحریۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول جان میں
مثل کا لفظ بمعنی بان میں مشترک ہونے کے واسطے بولے ہیں تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہو گیا۔ یعنی اس کا ملوک ہونا
تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا ہو تو شک پر آزاد نہ ہوگا اور شک اس وجہ سے ہوا کہ مثل کا لفظ درحقیقت دو چیزوں
کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہو سکتا ہے اگر بالکل یکساں ہوں تو دو چیزیں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام
استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف اُن دونوں کا خط یکساں ہے تو غالباً مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصفت میں مثل ہونا
مراد ہے تو آدمی میں مثل ہونا ضرر نہوا۔ ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد
ہو جائیگا۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التکید کما فی کلمۃ الشہادۃ۔ اس واسطے کہ نفی سے استثناء کرنا

تاکہ کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کہ شہادت میں ہر قسم یعنی لاکہ الا انہ کے سنی یہ کہ کوئی اور ہیت کسی کو نہیں کرتا
کو یعنی انہ کہ لے ہی الہیت والا ہو اس طرح یہ جبکہ کہ حسین اگر آزاد وہ سننے ہوئے کہ تو ضرور آزادی ہو پس ضرور آزاد ہو جائیگا
ولو قال راسک راس حر لا یعتق لانه تشبیه بحدف حرف۔ اور اگر کہنا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد ہو گا کیونکہ تیرا سر
تشبیه حدف کرنے کے ساتھ یہ تشبیه ہر قسم یعنی گویا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد ہو گا۔ ولو قال راسک
راش حر عتق۔ اور اگر کہنا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لانه اثبات الحریۃ فیہ اذ الراس یجبر بہ عن
جمیع البدن۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے فہم میں آزادی ثابت کرنا ہو گیا کہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہے ہر قسم یعنی
اگر کہنا کہ تیرا سر آزاد ہے تو گویا یہ کہنا کہ تو آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسب خریدا حالانکہ مراد یہ ہو کہ ایک گھوڑا خریدا
فصل۔ ومن ملک دارحم محرم منہ عتق علیہ و ہذا اللفظ مروی عن ابنی علیہ السلام و قال علیہ السلام
من ملک دارحم محرم منہ فهو حر و اللفظ لعمومہ یستلزم کل قرابۃ مؤیدۃ بالحرمیۃ ولاداً وغیرہ۔ فصل۔ جو شخص اپنے
ایسے قرابتی کا مالک ہو جس کا واسطہ دانی محرمیت کی نسبت ہو تو وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی
ہے کہ روایہ النسائی اور یون ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہو ایسے قرابتی کا کہ اس کا ساتھ دانی حرام ہو تو
وہ آزاد ہو۔ روایہ اصحاب السنن۔ اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ محرمیت ہو خواہ بزرگیہ ولادت ہو یا دوسرے
طریقہ سے ہو فقہ ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجاد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا یا بیٹی یا پوتے
پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ کہ آدمی اپنے بھائی بن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہو یا اس کے برعکس تو
والشافعی رحمہ اللہ فی غیرہ کہ ان ثبوت العتق من غیر مرفعات الممالک یغنیہ القیاس او لا یقتضیہ الاوقاف
وما یقتضیہا نازلۃ عن قرابۃ الولاد فامتنع الاستلحاق والاستدلال ولہذا یمتنع التکاتب علی المکاتب فی
غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما روینا ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی الحرمیۃ فیمتنع علیہ و ہذا ہوا لعمومہ فی الاصل
والولاد ولنی لانہا ہی التي لیفرض وصلہا وتحرم قطعہا حتی وجبت النفقۃ وحرم النکاح ولا فرق بینہما اذا
کان المالك مسلماً او کافرانی دار الاسلام لعموم العلة والمکاتب اذا اشتری اخاه ومن یجرے مجراہ
لا یکاتب علیہ لانہ لیس لہ ملک تام بقدرہ علی الاعتناق والا فترض عند القدرة بخلات الولاد لان العتق
غیہ من مقاصد الکتابۃ فامتنع البیع فیمتنع تحقیق المقصود العقد وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ یتکاتب علی الاخ
ایضاً وهو قد لمان فلما ان تمتع و ہذا بخلات ما اذا ملک ابنۃ عمہ وہی اختہ من الرضاع لان الحرمیۃ اثبت
بالقرابۃ والعصبی جعل اہلہذا العتق وکذا یجوزون حتی عتق القریب علیہما عند الملک لانہ تعلق بہ حق العبد
فشاہ النفقۃ۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور) غیر ولادت
کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے
نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور انکی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے اور
بھائی ہونے کی یا اس کے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کتر تو اسکو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے
استدلال کرنا متنع ہے اور اسکو جہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہوا اس کے ساتھ میں غیر ولادت کی قرابتی کتابت میں داخل نہیں
ہوئی اور ولادت میں یہ بات متنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول مؤدہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب
الاک ہوا جسکی قرابت دانی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائیگا اور دراصل تاثیر اسی کہ ہے اور پیرائش کا کچھ اثر نہیں
ہو کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جبکہ ملانا فرض ہے اور تو طہا حرام ہے حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے

آزاد ہو جانے میں کچھ فرق نہیں کہ مالک مسلمان ہو یا دارالاسلام میں کافر ہو کیونکہ قرابت محرمہ کی علت عام ہے اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اسکے مانند چچا داموں وغیرہ کو خرید لیا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہو جائیگا کیونکہ مکاتب کوئی پوری ملکیت حاصل نہیں ہے جو اسکو آزاد کرنے پر قابو دے اور آزادی کا فرض ہونا اسوقت ہو کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ قرابت کے مقاصد میں سے ایسے لوگوں کی آزادی بھی ہے جنکو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہ ان سے منع ہے پس وہ آزاد ہو جائیگا تاکہ کنیت کا سقوط و ثبات ہو اور امام ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتب پر اسکا بھائی بھی مکاتب ہو جائے اور یہی صاحبین کا قول ہے تو چونکہ یہ بھی جائز ہے کہ ہم بھائی کے مکاتب نہو جائے کو سن کر بن یعنی امام شافعی نے جو منع بیان کیا ہے اسکو ہم نہ مانیں بلکہ وہ منع نہیں ہے اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی کی دختر کا مالک ہو حالانکہ وہ اسکی رضاعی بہن ہے کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہے اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لیے طفل بھی لائق رکھا گیا ہے اور یہی مجوز کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونوں پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس آزادی میں بندہ کا حق سلب ہو گیا ہے تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون کے ال میں واجب ہوتا ہے ویسے ہی اگر مالک ہوں تو آزاد ہو جائیگا۔ ومن اعقب عبد الوجه اللہ تعالیٰ اول الشیطان او اللص ثم علق لوجہ درکن الاعناق من اہل فی محلہ و وصف القرۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یختل العلق بعدہ فی اللفظین الآخرین۔ اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے بیچا کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہر صورت آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل میں پایا گیا تو آزاد ہونا تحقق ہو جائیگا اور پہلی صورت میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لیے ضروری نہیں ہے تو شیطان یا بت کی صورت میں اسکا نہو نا کچھ مفہوم نہیں ہے پس۔ اور اس طرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اسکے اعتقاد کفر کی حسرت الیٰ ہے لیکن غلام آزاد ہو جائیگا۔ و علق المکرہ و المسکران واقع لحد و در الرکن من الاہل فی محل کما فی الطلاق قبل قبہ میناہ من قبل۔ جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے مجبور کیا گیا پس اسے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل میں پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے۔ وان اضاف العلق الی ملک او شرط کما فی الطلاق اما الاضافة الی الملک ففیہ خلاف اشافی حر و قد بیناہ فی کتاب الطلاق و اما التعلیق بالشرط فلا نہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ما عرفت فی موضعہ۔ اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کما کہ جب میں اس غلام کا مالک ہوں تو یہ آزاد ہے) یا اسے شرط کی طرف نسبت کیا۔ (یعنی غلام کو کما کہ اگر اس گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے) تو ملک یا شرک کی طرف اضافہ صحیح ہے جیسے طلاق میں صحیح ہے لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور ہم اسکو کتاب الطلاق میں بیان کر چکے اور شرط پر سلب ہونا اسواسطے جائز ہے کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اس میں تعلیق شرط جائز ہے اور جن صورتوں میں مالک کرنا ہوتا ہے ان میں اللہ تعالیٰ نہیں جائز ہے چنانچہ اصول فقہ میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ و افواخرج عبد المحولی الینا سلبا علق لقولہ علیہ السلام فی عبیدہ الطائف حین خرجوا الیہ المسلمین ہم عتقوا را اللہ ولانہ احقر نفسہ و ہوسلم ولا استخار علی المسلم ابتداء۔ اور جب کسی عربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں دارالاسلام میں چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلاموں کو جب مسلمان ہو کر انحضرت کے حضور میں چلا آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کردہ ہوئے ہیں۔ رواہ عبد الرزاق و ہذا السنی نے حدیث ابی داؤد و الترمذی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت میں پیش کیا تو متنب کر لیا کہ وہ مسلمان ہے اور اجداسے غلامی کسی مسلمان پر نہیں ہو سکتی ہے۔ وان اعلق حالاً علق محلاً ہذا لہما ان ہو

معتقد رہا و لو اعترف اكل خاصته عتق و نہ لانه لا وجہ اسے اعتقا فہما مقصود عدم الاضافة اليہا ولا اليہ تبعاً
لما فيه من قلب الموصى ثم اعتاق اكل صحيح ولا يصح بيعه و ہبتہ لان التسلیم نفسہ شرط فی الیتمہ والقدرۃ علیہ علی البیع
ولم یوجد ذلک بالاضافۃ الی البین وشی من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا۔ اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد
کیا تو باندی کے تابع حل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی ان کے بیٹے یا بیٹی اور بیٹہ اس عورت سے متعلق ہے اور اگر اس نے فقط محل کو آزاد کیا
تو صرف محل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قصہ ایسی نہ جسلی مقصود ہو کر اسو اسٹے کہ عورت کی طرف
اضافہ نہیں ہے اور نہ بیٹا یعنی نہ محل کے تابع ہو کر کیونکہ اس میں موصوع کا التنا لازم آتا ہے پھر محل کو آزاد کرنا صحیح ہے اور
آئینہ شمس حل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ہبہ میں خود اس کی ذات کا ہبہ کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہذا بیع
میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کہ اس نے بیٹے کی طرف نسبت کی ہے اور ہبہ کرنا اس کی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں
شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے۔ یعنی آزاد کرنا اور بیع و ہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا
اور بیع میں سپردگی قدرت ہذا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعتق اكل علی مال صح ولا یجب المال اذلا
وجہ الی الزام المال علی الجنین لعدم الولاية علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق اعتق نفس علی حدة و شرط
بدل المعتق علی غیر المعتق لای يجوز علی ما مر فی التخلع و انما یعرف قیام اجل وقت اعتق اذا جارت بہ لاقل من
ستۃ اشہر منہ لانہ ادنی مدۃ المحل۔ اور اگر باندی کے حل کو کسی قدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے و لیکن مال نہیں واجب
ہوگا اسو اسٹے کہ بیٹے کے بچہ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اُسپر کسی کا قابو نہیں ہے اور اس کی مان پر بھی مال لازم کرنے کی
کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز
نہیں ہے جیسا کہ خلع میں بیان ہو چکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور وضع ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حل موجود ہونا جب ہی معلوم
ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ حل کی کثرت یہی ہے۔ قال وولد الامتہ من مولا ہا حرم لانہ
مخلاق من مائۃ فیعتق علیہ ہذا ہو الاصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامتہ لمولا ہا وولد ہا من زوجہا مملوک
سید بالترجیح جانب الام باعتبار الحضانۃ اولاً استہلاک مائۃ مبائنا و المنافاة تحقیقہ والزوج قدر صحیح
بخلاف ولد المغرور لان الوالد ماضی بہ۔ قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جواداد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہو اور اسو اسٹے
کہ وہ سولی کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے
مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اُسکے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں مان کی جانب کو غلبہ ہوگا اور
اس سبب سے کہ پرورش کا حق مان کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں ملکر مستہلاک ہو گیا اور
یہاں منافات پائی جاتی ہے یعنی شوہر کے لحاظ سے یہاں سے کہ بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اُسکے سولی کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم
آئی نہیں مان کی جانب کو ترجیح دی گئی اور شوہر اس بات پر راضی ہو چکا یعنی اس کی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جائے برخلاف اس
شخص کے جسکو دھوکا دیا گیا کہ اُسکا بچہ مملوک نہ ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا۔ یعنی ایک عورت نے زید سے کہا
کہ میں آزاد ہوں مجھے نکاح کرے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اُس نے اسکو مع اولاد کے
گرفن کیا تو اولاد اُسکی مملوک نہ ہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے۔ ہذا کہ جواداد ہو وہ غیر کی غلام ہو
ولیکن اسکو تھیت دینا جائز ہے۔ وولد الحرة علی کل حال لان جانتہا راجح فیہما فی وجہ صفت الحرة کہما تبعاً فی
الایک کہ وہ قویۃ والکثیرہ والکثیرہ والکثیرہ۔ اور آزاد عورت کا بچہ ہر حال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ
عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی اس کی صفت میں آئے گا تاہم بچہ کا حیثیت ملکیت کے صفت میں آئے گا تاہم بچہ سوتا ہے

اگر ان سوائے باپ کے کسی غیر کی ملکوت یا رقبہ یا مدبر و یا ام ولد یا سکا تہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا مستحب پس ملک کی رقبہ کا بچہ تو اسکا محض ملک ہوگا اور مدبر و ام ولد جب اپنے مولیٰ کے مرنے پر آزاد ہوں تو اس کے ساتھ انکی اراد بھی آزاد ہو جائیگی اور سکا تہ نے اگر اہل کتاب اور با تو فریح اولاد آئے ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائیگی۔

باب العبد یعقوب بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جو سکا تہ آزاد کیا گیا ہو۔ و اذا اعتق المولیٰ بعض عبیدہ عتق ذلک اللہ رسولہ فی بقیۃ قیمۃ مولاہ عند البی حنفیۃ جردۃ العتق کما و اسلہ ان الاعتاق لا تجزی عندہ فیتصر علی ما عتق و عندہ لا تجزی و ہو قول الشافعی رحمہ فاصافۃ الی البعض کاضافۃ اسے الکل فلان العتق کلہ لم یمن ان الاعتاق اثبات العتق و ہو قوۃ حکمیۃ و اثباتہ بازالہ ضدہ و ہو الرق الذی ہو صفت حکمی و ہما لا تجزیان فصافۃ کا اطلاق و العفو عن القصاص و الاستیلا و ولابی حنفیۃ رحمہ ان الاعتاق اثبات العتق یا زانہ الملک و ہو ازالہ الملک لان الملک حقہ و الرق حق الشیخ و حق العامة و حکم القصر ما یدخل تحت دلالۃ التصرف و ہو ازالہ حقہ لاحق غیرہ و الاصل ان التصرف یقتصر علی ما یصلح الاضافۃ و التعمین الی اور ارادہ ضرورت عدم التجزی و الملک متجز کما فی البیع و المبتہ فیقے علی الاصل و تجب السعیۃ لا احتیاس مالیۃ البعض عند العبد و المستعفی بمنزلۃ المکاتب عندہ لان الاضافۃ الی البعض توجب ثبوت المملکیۃ فی کلہ و بقا الملک فی بعضہ یعنی فطنا باللیلین بانزالہ سکا تہ اذ ہو مالک یدار رقبتہ و اسعایۃ کل الکتا تہ فلو ان استسعیہ و لہ خیارات بقیۃ لان المکاتب قابل للاعتاق غیرانہ اذا عجز لا یرد الی الرق لانہ اسقاط لالی احد فلا یقبل لفسخ عتق الکتا المقصودۃ لانه عقد یقال و یفسخ و لیس فی اطلاق و العفو عن القصاص حالۃ متوسطۃ فاستثنایہ فی اکل تجزیا للمحرم و الاستیلا و تجز عندہ حتی لو استولد لفسد من مدبرۃ یقتصر علیہ و فی القنۃ لما ضمن لفسید صاحبہ بالام لملک بالضمان فاکمل الاستیلا و اگر مولیٰ نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو ام ابو حنفیہ کے نزدیک اس بقدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمانی کے اپنے مولے کو دے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائیگا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام رحمہ کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو بقدر آزاد کیا اس بقدر تک رہیگا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرہ نسبت کرنا گویا اسکو کل کی طرہ نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد ہو جائیگا صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ و یعنی حکم شرع میں اسکو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اسلحہ ہوتا ہے کہ جو چیز اسکی ضد ہو اسکو دور کر دے اور اسکی ضد رقیق ہو یعنی ملکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دون چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہ ہونگے تو ایسا ہوگا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدمی عورت کو طلاق دے اور آدمی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کہ یہ کہ ملک آنا و کرنے والے کا حق ہے اور رقیق حق شرعی یا بندن کا حق ہے اور تصرف کا حکم اس بقدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ بھی ہے کہ اس با حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیق اور بات اصل یہ ہے کہ تصرف اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اسکی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے غلام و تجارت کرنا ہی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اسے ٹکڑے نہ ہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے بیچ و ہر میں غلام سے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا

باجب کیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ افتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہیگا یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور ہر کمائی واجب ہونا سوا
 ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رکھی ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کیجائے اور جس غلام پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہو
 وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب افتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے
 غلام میں اسکو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور مولیٰ کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا متصفیٰ ہے کہ وہ
 پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس جسے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب کا حکم ہو جائے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور
 اپنی ذات کا مالک نہیں ہے اور اسکی کمائی مانع عرض کتابت کے ہے تو مسئلہ کو یہ اختیار ہوا کہ اس سے کمائی کر اگر باقی قیمت وصول
 کرے اور یہ بھی اختیار ہوا کہ چاہے اسکو آزاد کر دے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ موصیٰ اسکو آزاد کرے صرف مکاتب سے
 اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر ادا سے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور یہ غلام جسکا ایک جزو آزاد ہو کر غیر
 کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط نہ کسی حد تک کے واسطے نہیں
 ہو تو نسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کر کے غلام سے ایک قرار داد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اسکا اقالہ بھی
 ہو سکتا ہے اور نسخ بھی ہو سکتا ہے (یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا تو اس سے یہ قرار داد ہے جب تو اسقدر مال طلاق طلاق قطع پر ادا
 کر دے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل نسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود و حتمی کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو گیا
 اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے)۔ اطلاق و عفو قصاص تو اس میں کوئی درمیان حالت نہیں ہے تو ہنسی طلاق کو
 یا عفو کو کلی بین ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مبیح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 منکڑے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی مدبرہ باندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہیگا اور محض مملوکہ باندی میں ایسا ہونا
 تو جب اُسے اپنے شریک کے حصہ کا نام دان اس جہت سے دیا کہ اسکی ملک فاسد کر دی ہے تو نادان دینے سے پوری باندی کا
 مالک ہو گیا تو استیلا و پورا ہو گیا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اُسکے بچہ پیدا ہوا
 اور زید نے دعویٰ کیا کہ میرے لطف سے ہے تو ادھی باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی لیکن اُسے خالد کے حصہ میں خرابی ڈال کیونکہ ام ولد
 بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتیٰ کہ اسکی فرخت نہیں جائز ہے زید پر واجب ہو گا کہ خالد کے حصہ کا نام دان دے اور جب نام دان دے گا
 وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اسکی ام ولد ہو جائیگی جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلا کرے تو وہ پوری ام ولد ہو جائیگی
 ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو چارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جسے
 اُسکے بچہ کا دعویٰ کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہیگا اور باقی حصہ مدبرہ رہیگا کیونکہ وہ خرید انہیں جاسکتا تو لا محالہ جانتا کہ اُسکا حصہ
 ہے اسبقہ رام ولد ہوا ہیں معلوم ہوا کہ استیلا کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں مان طلاق و عفو قصاص میں البتہ نہیں ہو سکتے ہیں تو اسکی
 وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آزادی و ملکیت کے درمیان
 میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے ملکیت ہے اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہے ایسی حالت جب
 طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جسے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے
 یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو جسے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا کہ اگر
 چیز میں شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اٹھالیا جائے اور اسکو حرام ٹھہرایا جائے کہ آئین بجا و زیادہ ہو لہذا
 طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی یہی ہے کہ اگر آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدمی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو
 طلاق دینا ہوتا ہے۔ و اذا کان العبد بین شریکین فاعقبت احدہما فہی عقیق فان کان موسرا فشریکہ یا نخیلا
 ان شارا معق وان شامضن شریکہ فقیمة فہی عقیق وان شامسعی العبد فان مضن رجح المعق علی العبد والاولا

للمعتق وان اعتق او استعے فالولاء بينهما وان كان للمعتق معسر فالشريك بالخيار ان شاء اعتق وان شاء
 استعے العبد والولاء بينهما في الوجعين وهذا عند ابی حنيفة رحمه الله لا ليس له الا العتق مع اليسار والسعاية مع
 الاعسار ولا يرجع للمعتق على العبد والولاء للمعتق - اگر ایک غلام دو شریکوں میں مشترک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا
 تو اس کا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والا
 سے اپنے حصہ کی قیمت تادان کرے اور چاہے غلام سے کمائی کر کے وصول کرے پھر اگر اس نے آزاد کرنے والے سے قیمت تادان کر لی تو
 آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کر لے گا اور اس غلام کی دلاء اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ
 بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کر کے وصول کر لی تو اس کی دلائل دونوں میں مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو شریک
 کو یہی اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کر کے وصول کرے اور ان دونوں صورتوں میں اس کی دلائل دونوں
 شریکوں میں مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہو کہ اگر آزاد کرنے والا
 خوشحال ہو تو اس سے تادان کرے لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا جو اگر آزاد کر دے والا تنگ دست ہو تو غلام سے کمائی
 کر لے اور دلاء فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی - ونبہ المسألة مجتہدی علی حرفین احمد ہما تجزی الاعتاق وعدم علی
 ما بنیہ والثانی ان یسار المعتق لا یتع سعاية العبد عنده وعندہما منع لہما فی الثانی قولہ علیہ السلام فی الرجل
 یعتق لخصیہ ان کان غنیاً فمن وان کان فقیراً سعى فی حصۃ الآخر قسم والقسمۃ ثانی الشریک ولہ انہ یتبست الخیر
 لخصیہ عند العبد فلو ان یقیمہ کما اذا ہست الریح لم یوب انسان والقتل فی صیغ غیرہ حتی ان یقع بفعلی صاحب الشویہ
 قیمۃ صیغ الآخر موسر کان او معسر لما قلنا فکذا ہنا الا ان العبد فقیر فیسعی ثم المتعیر یارہ التیسیر و ہوا ان یمک
 من المال قدر قیمۃ نصیب الآخر لا یسار النصار لانہ یقتدر ان یطرح البیاضین للتحقیق بقصدہ المعتق من القرۃ و
 الیصال بدل حق السکت الی غیرہ الخرج علی قولہما ظاہر فعدم رجوع المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعایۃ فی حالۃ
 الیسار والولاء للمعتق لان المعتق کما من جہنہ لہم التجزی والما یرجع علی قولہ فیما لا یتاق لقیام کافئ الباقی اذا الاعتاق
 تجزی عنده والتفہیم لان المعتق جان علیہ بافساد لخصیہ حیث یتفق علیہ البیع والہبتہ ونحو ذلک مما سوی الاعتاق
 وتوابہ والاستسعار لما بینا ویرجع المعتق بما ضمن علی العبد لانہ قام مقام السکت باداء العتقمان وقد کان لہ
 ذلک بالاستسعار فکذا لک للمعتق ولانہ ملکہ باداء العتقمان ضمنما فیصیر کان الکمل لہ وقد اعتق بعضہ فلو ان المعتق
 الباقی اویستے ان شاء والولاء للمعتق فی ہذا الوجه لان المعتق کما من جہنہ حیث ملکہ باداء العتقمان وفی حساب عسار
 المعتق ان شاء اعتق لبقار ملکہ وان شاء استعے لما بینا والولاء لہ فی الوجعین لان المعتق من جہنہ ولا یرجع استعے
 علی المعتق بما اؤدی باجماع یحیی لانہ یسعی لفقاک رقبۃ ولا یقفہ دینا علی المعتق اذ لا شئ علیہ عصرہ بخلاف المرہون
 اذا اعتقہ الراہن المعسر لانہ یسعی فی رقبۃ قد نکت او یقفہ دینا علی الراہن فلانہ یرجع علیہ وقولہ الثانی فی تجزی
 الموسر لقولہما وقال فی المعسر یقفہ نصیب السکت علی ملکہ یباع ویوہب لانہ لا وجہ الی التفہیم الشریک لا عسارہ
 ولا الی السعایۃ لان العبد لیس بجان ولا راض بہ ولا الی اعتاق الکمل لا ضرار بالاکت تفہیم ما عینا و قلنا
 الی الاستسعار بسبیل لانہ لا یقفہ اسے الجنایۃ بل یمتنع علی احتباس المالۃ فلا یسعی مالی لجمع بین القوۃ الموجبۃ
 للمالکیۃ والضعف السالب لہما فی شخص واحد - یہ مسئلہ باریک دو اصولوں پر مبنی ہے اول یہ کہ اعتاق کے طریقے ہو سکتے ہیں
 جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے یا نہیں ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اول دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا
 خوشحال ہو تو اس کی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے اور صاحبین

کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کر دے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرے، الا تو نکر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواد استیثانی الصالح۔ اس حدیث میں آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ ضد شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تو نکر ہو تو صورت ضامن ہو اور غلام پر کیا تینہیں رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اس سے اپنے مال کا تاوان لے لے اپنی کمائی کر لے جیسے مثلاً ہو کسی آدمی کا کپڑا اڑا بیگنی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے میں ڈالا چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چس گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے فراہ خوشحال ہو یا تنگ سے ہو بدلیل ہذا کو رہ بلا لینے کپڑے والے کے پاس اسکا رنگ رک گیا ہو تو اسکو تاوان لینا چاہئے جو پس ایسا چاہا حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ غلام مالک فقیر ہو تو وہ غلام سے کمائی کر کے وصول کر لے پھر خوشحالی سے یہاں مراد یہ ہے کہ اسکو حصہ شریک کی قیمت میں سے بٹوارہ مالک کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ہو اگر کسی اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اسواسطے کہ ہر سالی سے قیمت دینے کا کارنامہ لینے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال بری کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی قریب و ثواب وہ اسکو حاصل ہو جائیگا اور ان کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائیگا پھر اس مسئلہ میں دونوں اصولوں کی بناء پر جو حکم نکالا گیا ہے اسکا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کیے اس سے انکا حکم نکالنا ظاہر ہے پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اسواسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اسنے تاوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی درست نہیں تھی اور رہا یہ کہ ولادہ اسکی آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے مستحق ہو ا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکمتوں کا نکالنا سودہ اسطرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اسوجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اسکی ملک قائم رہی کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو حصہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے لے تو یہ اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اسکو حصہ پر غلام کیا کہ اسکا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ اسے آزاد کرنے والے کے ذریعے برابری کا تباہ کرنے یا اس سے کمائی کر لینے کے اہل یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا بیعہ وغیرہ کر کے چنانچہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اسکو غلام سے واپس لے سکتا ہے اسوجہ سے کہ جب اسنے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا اور شریک کہ یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کر لے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادا سے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمان مالک ہو گیا اگر چہ وہ صریح ملکیت کے قابل نہیں ہے تو دنیا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور حالت یہ کہ اسنے اسکا ایک جزو آزاد کیا ہو تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کر لے کیونکہ اسکی ملکیت غلام کے پاس رکی ہو اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی ولادہ بیگنی کیونکہ پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادا سے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اسوقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو اور اگر وہ تنگ سے ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے کیونکہ اسکی ملکیت باقی ہو اور چاہے غلام سے کمائی کر لے کیونکہ اسکی ملکیت غلام کے پاس رکی ہو اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی ولادہ بیگنی کیونکہ پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہو اور در صورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کر لی ہو غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اسکی تنگدستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اس غلام کے جو رہن ہو اور رہن نے اسکو آزاد کر دیا حالانکہ رہن کا رویہ نہیں ادا کر سکتا ہو تو غلام اپنی قیمت لے کر مرثیہ کو دیکر رہن سے واپس لے گا اسواسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اسکی گزن چھوٹ گئی تھی یا اسنے ایسا قرضہ ادا کیا جو رہن پر تھا لہذا رہن سے واپس لے گا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال ہو

شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے اور اگر آزاد کرنے والا غلط سمجھتا ہو تو شافعی سے کہہ کر دوسرے شریک کا حصہ اُس کے ملک پر بیگا جائے اُس کو فروخت کرے اور بیسے اُس کو تہہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہے کیونکہ آزاد کرنے والا کسی غلطی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اُس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کرے اور نہ یہ کہ غلام کو کوئی غلام بنے کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اس کی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار پائے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا حصہ ہے اور جو کچھ ہم نے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنی شریک اپنے حصہ کا ایک ہی سنی کہ بیچ و بیعت کر سکتا ہے اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لیے اس کی ضرورت نہیں کہ غلام سے کوئی غلام اور جو کم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنا پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس ہو تو جب کمائی کرنا ممکن ہو تو ایک ہی غلام میں دو وزن یا تین جن کوئی لینے آزاد جو وہی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہو اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے یہ قوت ندارد ہر شخص سے یعنی جیسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہو گیا مگر ضرر نہ۔ قال ولو شهد کل واحد من الشریکین علی صاحبہ بالمتفق علی العبد لکل واحد منهما فی نصیبہ مومرین کان او معسرین عندانی حلیفہ رحم وکذا اذا کان احدہما مومرا والاخر معسرا لان کل واحد منهما یزعم ان صاحبہ اعترف بنصیبہ فصار مکاتبا فی زعمه عتده وترم علیہ الاستحقاق فیعقد فی حق نفسه ینتفع من اشتراقه ولا یستعید لانا یقینا یحیی الاستصحاب کا ذرا کا ان او مومرا قال لا شکا تہ او معسرا کہ قائلہ ایستعید ہوا ولا یختلف ذلک بالیسار والا عمار لانه حقہ فی الحال لہ فی احدہما شیائین لان یسار المصنف لا یمنع السعایۃ عن عتده وقد تعدر التفتین لانکار الشریک فتعین الآخر ہو السعایۃ والاولی لہ لان کلاهما یقول اعترف بنصیبہ صاحبہ علیہ باعقاة دلاوہ کہ اعترف بنصیبہ بالسعایۃ واولاؤہ فی وقال ابو یوسف ومحمد رحم ان کان مومرین فلا سعایۃ علیہ لان کل واحد منهما یزعم ان سعایۃ بدعی الضمان علی صاحبہ لان یسار المصنف ینتفع السعایۃ عنہما بالان الدعوی لم تثبت لانکار الآخر والبرارۃ عن السعایۃ قد ثبتت لا تضرہ علی نفسه وان کان مومرین سنی لہما لان کل واحد منهما یزعم ان سعایۃ علیہ صادق کان او کاذبا علی ما بناہ اذا لم یضرب معسرا وان کان احدہما مومرا والاخر معسرا سے لایستعید لانه لایزعم الضمان علی صاحبہ لیسارہ وانما یدعی علیہ السعایۃ ولا یتبرأ عنہ ولا یستعید لہ منہما لانه یزعم ان الضمان عنہما لیسارہ فیکون مبرا للعبید عن السعایۃ والاولی موقوف فی جمیع ذلک عنہما لان کل واحد منهما یزعم ان سعایۃ بدعی الضمان علی صاحبہ ہو تبرأ عنہ فیقے موقوف فاسل ان یفقا علی اعقاق احمد ہما۔ تدری نے فرمایا کہ اگر دو وزن شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اپنے غلام کو آزاد کیا ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کرے کہ اگر کسی فداہ دو وزن خوشحال ہوں یا تنگ دست ہوں یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یوں بین دو وزن میں اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دو وزن میں سے ہر ایک کا وزن یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اس کے وزن کے موافق یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابو حنیفہ کا قول ہے ابنا سیر حرام ہو گیا کہ اس غلام کے رقیق بنادے پس شریک کا وزن اگر چہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہ ہو لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائیگا تو اُس کو سننے کیا جائیگا کہ غلام کے رقیق نہ بناوے بلکہ اُس سے کمائی کرے کیونکہ یہ کوئی یقین ہے کہ اُس کو کمائی کرانے کا حق حاصل ہے فداہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ ہر حال یہ غلام اُس کا مکتب ہے یا ملک ہے لہذا دو وزن میں سے ہر ایک اُس سے کمائی کر سکتا ہے اور یہ حکم ہے تنگ دستی یا خوشحالی کے مختلف نہ ہوگا کیونکہ عتدہ از کا حق دو وزن صورتان میں دو باقیات میں سے ایک ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تادان لینا یا کمائی کرنا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام رحم کے نزدیک اس امر سے نہیں وکتی کہ غلام سے سعایت کرے اور یہاں تادان لینا مکان نہیں کیونکہ شریک کا آزاد کرنے سے انکار ہے بلکہ وہ اللہ تعالیٰ پر تو دوسری بات رہی یعنی یہی اختیار ہے

کھائے حالانکہ اسکو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہے حالانکہ وہ اسی کی ملک میں تھا فتنہ تہا ان لازم نہوگا اگرچہ اسکو علم نہ تھا
 کہانی ایسی۔ و ان پر الا جہنی فاشترى نصفہ ثم اشترى الاب نصفہ الآخر و ہذا مفسر فلا جہنی بالخیار ان شاء اللہ
 ماضی بافساد نصیبہ و ان اشار مستحبہ الاین فی نصف قیمتہ لاجتناب بالیدہ عندہ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ لان ایسا
 المعق لا یمنع السعایہ عندہ و قال لاخیارہ و یمنع الاب نصف قیمتہ لان ایسا۔ المعق یش السعایہ عندہ ہا اور اگرچہ
 اجنبی نے یہ چھوڑ دیا آخر یہاں پر چھوڑ کے باپ سے باقی آدھا خریدنا حالانکہ اسکا باپ فوخال ہو تو اجنبی کو اختیار ہو جائے باپ سے
 تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بچاؤنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اسکی نصف قیمت کمانی کر کے وصول کرے کیونکہ
 بیٹے کے پاس اسکی مالیت کی ہوئی ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا کسی
 کرنا منع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ کسی کرانے کا اختیار نہیں ہو بلکہ باپ اسکی نصف قیمت تاوان بھرے اسواسے کہ صاحبین
 کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہے کہ غلام پر سعایت واجب ہو۔ ومن اشترى نصفہ ابنہ و ہو موکر
 فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یمنع اذا کان موسر و معناه اذا اشترى نصفہ ممن یلک کلہ فلا یضمن لبالہ
 شیعہ عندہ والوجہ قد ذکرناہ۔ اور جات صبر میں ہو کہ جیسے اپنا آدھا بیٹا خریدنا حالانکہ فوخال ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک
 اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ناسن ہوگا بشرطیکہ فوخال ہو نصف نہ کرے کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ فوخال ہو اسکا پورا
 بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خریدنا ابو حنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ناسن نہوگا اور اسکی وجہ ہم بیان کر چکے
 فتنہ یعنی چیچنے والا خود اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اسواسے لگائی کہ اگر نہیں دو شخص خریدے ہوں اور
 باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لیے ناسن ہوگا۔ و اذا کان البیاعین ثلثین نفر فبدرجہ ثم و ہو موسر ثم
 اعقہ الآخر و ہو موسر فارادوا ان یضمن فلا رکت ان یضمن المد بثلث قیمتہ فثا ولا یضمن المعق والمدر ان یضمن المعق ثلث
 قیمتہ مدر اولایضمنہ الثلث الذی ضمن و ہذا سنن ابی حنیفہ رحمہ و قال العبد کلہ الذی در اول مرة و یضمن ثلثی قیمتہ لشریکہ موسر
 کان او معسر۔ اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اسکو برکریا حالانکہ یہ شخص فوخال ہو پھر دوسرے نے
 اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی فوخال ہو پھر تینوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہے کہ مدبر کرنے والے
 سے اسکی تہائی قیمت بحساب حق رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنے والے سے کچھ تاوان نہیں لےگا اور مدبر کرنے والے کو
 یہ اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے اور تہائی اسنے خاموش کو
 تاوان دی ہو وہ آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اس شخص
 کا ہو چھنے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا پس اسکی چیچھ آزاد کرنا باطل ہو اور مدبر کرنے والا اسکی دو تہائی قیمت اپنے دو زن
 شریکوں کو تاوان دیگا خواہ فوخال ہو یا تنگہ ست ہو۔ و اصل ہذا ان التمدیر تجزئ عند ابی حنیفہ رحمہ خلافا لیس
 کالاتفاق لانه شبعہ من شعبہ فیکون مستعبراً و لکان تجزئ عندہ اقتصر علی نصیبہ وقد افسد بالتدیر نصیب الآخرین
 فکل واحد منہما ان یدبر نصیبہ او یعتق او یکتب او یضمن المدبر او یستعیر العبد او یتزرک علی حالہ لان نصیبہ ہا
 علی ملکہ فاسد بافساد شریکہ حیث سدد علیہ طرق الانتفاع بہ بیعا و ہبہ علی ما مر فافا اختار احبہا المعق تعین حقہ
 فیہ و سقط اختیارہ غیرہ فتوجب لک سبب ضمان تدبیر المدبر و عتاق ہذا المعق غیر ان لہ ان یضمن المدبر لیکون
 الضمان ضمان معاوضۃ اذ ہوا اصل حقہ جعل لخص ضمان معاوضۃ علی اصلہ و اکن ذلک فی التدبیر لکونہ قابلہ لقل
 من ملک الی ملک وقت التدبیر ولا یکن ذلک فی الاعتاق لانه عند ذلک سکتب او حر علی اختلاف الاصلین لا بل
 من رضا و اکتب لفسخہ حتی یقبل الانتقال فانہ یضمن المدبر ثم المدبر ان یضمن المعق ثلث قیمتہ مدبر لانه افسد علیہ

یوم او یوم ما ترمم النکاح عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ان شارا المنکر استسعی الجار ستر فی نصف قیمتہا ثم تكون حرۃ لا یسئل علیہا
لہما انہ لما لم یبق بقرۃ صاحبہ القلب اقرار المقصر علیہ کا نہ استولد ہا نقصا رکھا اذا اقر المشتري علی البطلان انہ اعتق البطلان
قبل البیع یجوز کا نہ اعتق کذا بذل فیمنع الخدمۃ و یقیمہ المنکر علی مکہ فی الحکم فیخرج اسے الاعتقاد بالسعایۃ کام و لا
النصرانی اذا رسلہ بشا لابی حنیفہ رحمہ الرأ المقترودہ بقرۃ کانت الخدمۃ کلہا للامان و لو کذب کان لہ نصف الخدمۃ
قیسبت ما ہو المقتن بہ و ہو انہ و ما خدمتہ البقرۃ الشاہ و لا استسعدا لہ نہ یتبرأ عن جمیع ذلک بدعوی
الاستیلا و النعمان و انہ قرار باسویۃ الولد فیمنع الاقرار بالکذب و ہذا امر لازم ولا یرتد بالرد قبل ان یجوز
المقر کالمستولد و اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو انہیں ایک سہ سے خریدی جائے یا کسی دوسرے سے روزانہ کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ
دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز تو قوت کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہے اور صاحبین نے کہ ایک منکر کو اختیار ہو کہ یا ہے باندی سے اسکی خدمت قیمت مزدوری کر کے وصول کرے پھر وہ آزاد ہو
اسی طرح کوئی راہ نہیں ہے یعنی اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی
دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود کفایت دے گا یا اگر خود اسنے اس باندی کو ام ولد بنایا تو یہ ایسی صورت
ہو گئی جیسے مشتری نے بالغ پر اقرار کیا کہ اسنے بیس سے پہلے اس بیٹے کو آزاد کر دیا ہو پس حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا
تو ایسا ہی حکم بیان ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت ایسا مشروع ہے اور منکر کا حصہ حکم ظاہرین اسکی ملکیت پر باقی ہو پس آزاد ہونے
کے واسطے بھی ہوگا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی
یعنی نصرانی کے مالک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کر کے دام ادا کر کے آزاد ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے
کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہو جاتی اور جب اسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر
کے واسطے صرف آدمی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے وہی ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک
مقر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور نہ وہ بطلان سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اسنے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا
تادان واجب ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگی اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچہ کے
نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہو سکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود
ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے۔ وان کانت ام ولد بیہما فاعقبتما احدہما
و ہو موثر فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن نصف قیمتہا۔ اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک
ہو یا بن طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اسکا بچہ ہوا جسکا دو نون شریکوں نے ساتھ ہی دعویٰ کیا حتیٰ کہ دونوں
سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہو گئی پھر ایک نے اسکو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تادان
نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی نصف قیمت تادان دے اسکی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال
نہیں ہوتا۔ لان مالیتہ ام الولد غیر مستقیمۃ عندہ و مقومۃ عندہما و علی ہذا الاصل یقتی عدۃ من المسائل اور دناہ
فی کفایۃ المتنبی وجہ قولہما انہا منتفع بہا و طیا و اجارۃ و استنسا و ہذا ہو دلالتہ التقوم و با متناع بیہما لا یسقط نقومہما
کمافی المدبر الا ترے ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت علیہا السعایۃ و ہذا آیتہ التقوم غیر ان قیمتہا ثلث قیمتہا
تتمہ علی ما قالوا الفوات منتقمۃ البیع و السعایۃ بعد الموت بخلاف المدبر لان الفات منتقمۃ البیع اما السعایۃ و الاستخدام
فیما قیان و لا ابی حنیفہ رحمہ ان التقوم بالا حراز وہی محرزۃ للنسب لا للتقوم و الاحراز للتقوم تابع و لہذا لا تسعی التقوم
ولا وارث بخلاف المدبر و ہذا لان السبب فیہا تحقق فی الحال و ہوا بحزمیۃ الثابتہ بواسطۃ الولد علی ما عرف

فی حرمة المصاهرة الا ان لم يظهر علمه فی حق المالك ضرورة الانتفاع فعل السبب فی اسقاط النكاح وفي المدبر منعقد السبب بعب الموت ومنتفع البيع فيه التحق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النكاح فی قضيتا بکما تبهما عليه وفعلا للنكاح من الجانین ویدل الکتابه لا یفتقر وجوبه الی النكاح۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام کے نزدیک ام ولد قسماً ال نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جنکو ہم نے کفایۃ المستفی میں ذکر کیا ہے اور قول جناب کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطور دلی واجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اور اس کی فروخت منع ہونے سے اس کا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہوتا جو جیسے مدبرین ہوتا ہے یعنی مدبر کی بی بی منع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نضرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہو گئی تو اس پر کمانی کے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے کمان اتنی بات ہے کہ ام ولد کی قیمت پر نسبت محض باندی کے اتنی ہوتی ہے جیسا کہ مشایخ نے کہا ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمانی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بی بی کی منفعت گئی اور ہا کمانی کرنا یا خدمت لینا یہ دونوں باقی ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس بی بی کی لگائی جاتی ہے والد اور والدہ کے لیے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقہ و نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور والدہ کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور والدہ کے لیے اس کو رکھنا مقصود نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد وہ کسی غرضخواہ یا وارث کے واسطے کمانی نہیں کرتی ہے اور خلافت مدبر کے پس مدبر و ام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بی بی کے ذریعہ سے اس کے اور مولیٰ کے درمیان رشتہ چڑھت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہے کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولیٰ کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساقط ہونے میں سبب کا اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ بعد موت کے پیدا ہو گا اور مدبر کو ابھی بی بی اسوجہ سے منع ہے تاکہ مدبر کے نفع کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور نضرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو یہ ہے کہ حکم دیا ہے کہ نضرانی کی طرف سے وہ رکات ہو گئی یعنی نضرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو نضرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ ملاک مال قیمتی ہو۔

باب عقیق احد البعیدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن کان له ثلثة ابعید دخل علیہ اثنتان فقال احکمما حرکم سرج واحد ودخل آخر فقال احکمما حرکم مات ولم یبعین عقیق من الذی ابعید علیہ القول ثلثہ اربانہ ونصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفہ والی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما کلک الابی البعید الا خیر فانه لیس عقیق ربعہ۔ اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے پس اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد کر یعنی کسی کو میں نے کیا پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آگیا پھر موسیٰ نے ان دونوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر موسیٰ کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا پھر موسیٰ کا قول دیا یہ ہو گیا اس کا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو چکا اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہو گا یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی سبب یہی قول ہے سو اسے اخیر غلام کے کہ اس کا چوتھائی آزاد ہو گا۔ اگر موسیٰ زندہ رہتا تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے محل قول کو بیان کرے پس اگر اس نے اول کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو باہر چلا گیا تھا تو وہ پورا آزاد ہو گیا

پھر حکم دیا جائیگا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جسکو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر آئندہ کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ
مراد تھا تو یہ آزاد ہوگا نیز یہ کلام اولیٰ ہوا اور آئندہ کہا کہ تم دو ذریعہ میں سے ایک آزاد ہو نہ پھر ہو گئی کیونکہ جو حاضر رہا
تو وہ اسوقت آزاد ہو کر رہا اگر مولیٰ سے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا وہ کہا کہ میرا ذریعہ غلام تھا تو وہی آزاد ہو گیا پھر
دوسرے کلام کا بیان پہنچا جائیگا پھر حکم بیان کرے کہ وہ آزاد ہو اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو نتائج آزاد و تیسرا غلام ہوا
اگر مولیٰ مراد تو حکم ذکر کرتا ہے۔ ہر۔ انا الخارج فلان الی بحساب الاول ذلک بمنہ و بین الثابت و ہذا الذی عین
بالہذا القول و ہذا حجب العتق رقبۃ بینہما لاسواء انہما فی حجب کلامنا انہما فی حجب الثابت استفاد بالایجاب
الثانی رہا آخر لان الزمان و اسر بہتہ و بین الداخل فی حجبہ و بینہ غیر ان الثابت استحق نصف التحریر
بالایجاب۔ الاولیٰ فی خارج الثابت۔ استحق بالثانی فی تعقیبہ فہا اصحاب استحق بالاول لغا و ما صاحب
الخارج بقی فی کون لہ الرقبۃ لثبوت الاربع و لانه یار یہ بالثانی العتق بقیہ و لارید بہ الداخل لا یعتق
ہذا لثبوتہ فی حجبہ و بینہ الرقبۃ منہ الرقبۃ بالثانی و النصف الاول و اما لہ اصل فمحرم یقول لما دار الایجاب
الثانی بمنہ و بین الثابت قدر صاحب الثابت منہ الرقبۃ فکذا لک لیسبب الدخل و ہا لیلان انہ دائرہ بینہما
و قضیۃ الثانیہ بندہ و انما نزل اسلہ الرقبۃ فی حق الثابت لاستحقاقہ نصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق
للاصل من قبل فی حجبہ النصف۔ واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے واسلہ اور دخل جاسنے واسلہ کے در بیان دائرہ پر
اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہو کیونکہ یہ دونوں برابر کے استحقاق میں ہیں ہر ایک کو نصف نصف پہنچا یعنی نکلنے والے
میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہو لیکن جو حاضر رہا وہ تیسرے آئے واسلہ کے ساتھ ایک رقبہ کا استحقاق ہو کر آدھا
پا گیا لیکن صرف اسکو پہنچائی گلا اسلہ سے کہ حاضر رہنے سے آدھا باوجود پہلے کلام کے آزاد ہو گیا تو دوسرا آدھا اسکے دونوں نکلون پہنچا
تو چارم کو پہنچا ہر آدھے کے ہوا تو ایک چارم جو پہلے آدھے کے متبادل میں پڑا وہ نکل گیا اور ایک چارم جو دوسرے آدھے کے متبادل میں
پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اسکو صرف چارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چارم مل کر اسکا پون آدھ
ہوا اور اس اول سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آئے والا تیسرا غلام مراد
ہو تو اسکا باقی آدھا بھی آزاد ہوگا پس نصف نصف ہر ایک لینے باقی آدھے میں سے نصف آزاد ہو گا یا اگر اس دوسرے کلام
سے جو نکلتا ہو پہلے کلام سے آئے ہر ایک پون آدھ ہوا ہر ایک چارم کے میں کہ جب دوسرے کلام سے ایک برود آزاد ہو
اسکے اور حاضر کے در بیان دائرہ ہوا لاکر اس میں سے حاضر کو چارم لاکر تو تیسرے آئے واسلہ کو بھی اسقدر لیا کہ تیسرے میں
چارم آزاد ہوگا اور امام جو حجبہ و اولیٰ سے لینے میں کہ وہ برود بیشک ان دونوں میں دائرہ ہو کر ہر ایک کو آدھا پہنچا لیکن حاضر
سے واسلہ آدھے میں سے اگر چارم لاکر وہ پہلے کلام سے آدھا آدھ چارم لاکر وہ پہلے کلام سے آدھے آئے واسلہ کے
واسلہ کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں لاکر آزاد ہو گیا تا جب ہوگی۔ اس مسئلہ کی مثال یہ کہ زید کے تین غلام تھے
اچن سے لاکر ویدہ سے لاکر پاس آئے تو آدھے کمالہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر لاکر لیا اور یہ جو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد
ہوا پھر لاکر لیا پھر یہ کہ کمالہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو آدھا لاکر آزاد ہوا اور آدھا بے عتق کے حصہ میں پڑا لیکن بدھ میں سے
آدھا پہلے آزاد ہو تو صرف چارم کا تیسرا ہوا لاکر لیا تو آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا۔ قال فان کان القول منہ
فی المرض قسم الثانی علی ذلک ان یجمع بین سہام العتق و ہی سبعة علی قولہما لانما یحصل کل رقبۃ علی
اربعۃ لہا جفتا لہ ثلثہ الاربعان فقول یعقوب من الثابت ثلثہ اسہم ومن الآخین من کل واحد منہما سہام
فیصلیح سہام العتق سبعة و العتق فی مرض الموت وصیۃ و محل لغا ذلک الثالث فلا بد ان یحصل سہام الورثۃ نصف

ذکر فیصل کلی رقبہ علی سبقت و جمع المال احمد و عشرون فییق من الثابت ثلثہ لیسعی فی اربعہ و عشرون من الیاقین
 من کل واحد منہما سہمات لیسعی فی خمسہ فاذا تاملت و جمعت استقام الثلث و الثلثان و عند محمد بن یحییٰ کل
 رقبہ علی سبقت لیسعی من الداخل عندہ سہم فقط سہام لیسعی و صار جمیع المال ثانیہ عشر و ثانی الخ
 مامر۔ پیرام محمد نے جان صغیرین کہا کہ اگر ایسا کہنا سولی کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ مرنے
 مرض الموت کا بیمار تھا یعنی آخر اسی مرض میں مر گیا تو صرف سولی کا تہائی حصہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنی فرض کر کہ سولے کا
 تہائی حصہ اس قدر ہوتا ہے کہ پورے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پانچ اور باقی دو ذون میں سے نصف نصف آزاد ہو جائیگا
 اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ تینوں کے قول پر آزاد ہونے
 کے سبب حصہ جمع کیے جاویں اور وہ سات میں کیونکہ ہر رقبہ کے چار حصہ کیے کیونکہ ہر دو میں چوتھائی کی فردست ہو جس میں ہم کہتے
 ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہو گئے اور باہر جانے والے اور تیسرے آئے والے ہر ایک کے دو
 حصہ آزاد ہو گئے تو آزادی کے سبب حصہ سات ہو گئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کو کیا معنی وصیت ہونا ہے کہ گویا
 مرنے نے ان غلاموں کے واسطے اس قدر آزادی کی وصیت کی اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے قولہ مالداروں
 کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دو چند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف بھی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کیے گئے اور
 پورے مال کے اکیس حصے ہو گئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائیں گے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے
 واسطے مال کے ادا کرے اور باقی دو ذون میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہو جائیں گے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں
 کے لیے لکائی کرے گا اور جب تو غور کرے کہ جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائیگی یعنی مرینسیت کے ترکہ سے کل سات حصہ
 ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں آئے اور باقی دو تہائی یعنی چودہ حصہ وارثوں کے ہونگے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ
 کے صرف چھ حصے کیے جائیں گے کیونکہ تیسرے غلام سے آٹھ نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بچا ہے سات کے
 چہرہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ حصے ہو گئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہو گئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے
 و لو کان ہذا فی الطلاق و ہن غیرہ فولات و مات الزوج قبل البیان سقط من ہر الخارجہ ربعہ من ہر
 الثابتہ ثانیہ اثنا عشر من ہر الخاتلہ ثمنہ۔ اور اگر آٹھ ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ نہ جات غیر مدلولہ میں اور شوہر
 نبل بیان کے مر گیا تو باہر جانے والی کے ہر حصے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے ہر حصے آٹھ حصوں میں کے تین
 حصہ اور تیسری آٹھ والی کے ہر حصے آٹھ ان حصہ ساقط ہوگا فت۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدلولہ میں اور فیصل
 و فل کے طلاق دینے سے نصف ہر ساقط ہو جائے گی جبکہ نکاح میں ہر بیان آوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے
 آئین اور آٹھ کہا کہ تم دو ذون میں سے ایک طلاق ہو پھر ایک دہان ہو جو دوسری یا ہر چلی گئی پھر تیسری بھی دہان آئی
 پھر شوہر نے کہا کہ تم دو ذون میں سے ایک طلاق ہو پھر بیان سے پہلے مر گیا تو ہر ایک کے ہر حصے سے حصہ ساقط ہو اسکا حکم کیا ہے
 میں خود ذکر کیا ہے۔ قبل ہذا قول محمد رحمہ خاصہ و عندہما یسقط ربعہ و قبل ہو قولہما فیضا و قدر ذکرنا الفرق و تمام
 تقریر ہاتھ فی الزیادات۔ کہا گیا کہ یہ قول نہ اسکا امام محمد کا ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک تیسری عورت
 آٹھ والی کا بھی چہارم ہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم فرق بیان کر چکے ہیں اور زیادات میں
 اس مسئلہ کی پوری تقریرات مذکور ہو فت۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کر چکے وہ یہ کہ آزاد کرنے کی
 صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بنو کہ مکاتب کے ہے کیونکہ جو وقت مولیٰ نے کلام کیا ہو اسکا بیان کا ہے تھا چاہا وہ آزادی کو حاصل
 کیا یا نب پھر یہاں اسکی جانب پھر تاخیر وقت کا مولیٰ کہ بیان کا کافی حاصل ہو تب تک دو ذون میں سے ہر ایک غلام

ایک راہ سے غلام ہو اور ایک راہ سے آزاد ہو تو جب حاضر رہنے والا نسل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہو اکیس کو دو کلام ایک غلام اور مکاتب کے درمیان ہو لیکن انہیں سے حاضر رہنے والے کو صرف چارم ملا اور تیسرے آنے والے کو آدھا لیا گیا اور ہر طلاق کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائرہ کیونکہ جو عورت یا ہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہو تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہو جائیگی اور دوسرا کلام لغو ہو جائیگا پس اس کو ایک راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا۔

پس چارم ہر ساقط ہو جائیگا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائرہ ہو تو ہر ایک کے واسطے اس کا حوالہ ان حصہ پر کیا جائے۔ ومن قال بعدہ احد کما حرف باع احدہما اومات او قال له انت حر بعد موتی عتق الآخر لانه لم یبق محلا للمعتق اصلا بالموت وللمعتق من جهة البيع وللمعتق من کل جهة بالتدبیر فتعین الآخر ولانه با لبيع قصده الوصول الی الثمن و بالتدبیر البقاء الانتفاع الی موتہ ولم یقتصد ان ینافیان العتق الملتزم فتعین لہ الآخر دلالتہ وکذا اذا استولہ احد لهما للمعتبین ولا فرق بین البیع الصحیح والفساد مع القبض وبدونہ و الموقوف فی البیوع لا یجوز للاحد المتعاقبین لا طلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع یلحق بقیہ المحفوظ عن الابی یوسف ح والموتہ والتسليم والصدرۃ والتسليم بمنزلة البیع لا یتکلیک۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک سے آزاد ہو پھر دونوں میں سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مر گیا یا ایک کو کہا کہ دوسری موت کے بعد آزاد ہو تو دوسرا غلام آزاد قرار پاوے گا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیچ کی وجہ سے اس کی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا بدیہ ہو گیا کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مولیٰ نے جس کو بیچا تو دام وصول کرنے کا قصہ کیا یا بدیہ کیا تو چاہے کہ اپنی موت تک اس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اس آزادی سے مخالفت ہیں جو اس نے اپنے اوپر لازم کی تھیں یعنی بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو دلیل ملگئی کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہو اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیان ہوں اور اس نے ایک کو اپنے تحت میں لاکر ام وادار کیا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو جائیگی بوجہ انھیں دونوں دلیلوں نہ کو رہا بالکے۔ پھر بیچ صحیح اور بیع فاسد میں کچھ فرق نہیں رہا خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا یلغ و مشتری میں سے کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جا کر ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتوں کو شامل ہے اور بات اس کے اندر رہی جو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وہیں جو اوپر ذکر فرمائی ہیں پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ اگر دونوں میں سے ایک کو بیع کے واسطے نکاح میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا اور رہا ہونے کے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دیکر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے یعنی جس غلام کو دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اس کو آزاد نہیں کیا تو لا محالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہو۔ وکنہ لک و قال لا مرئیہ احد لکھا طالق ثم مات احدہما قلنا وکنہ لو طی احدہما لما تمیت۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے دو بیویوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طائفہ ہے پھر ان دونوں میں سے ایک مر گئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اس طرح اگر اس نے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو بھی طلاق کے واسطے دوسری متعین رہے چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ و لو قال لامیۃ احد لکھا حرۃ ثم جامع احدہما لم یعتق الاخری عنہ الی حنفیہ و قال یعق لان الوطی لا یحل الا فی الملک و احد لکھا حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوعۃ فتعینت الاخری لزوالم بالعتق کما فی الطلاق ولان الملک قائم فی الموطوعۃ لان الا یقلع فی المنکرۃ وہی معنیۃ فکان

وطلبہا حلالاً فلا یجوز بیان ولہذا حل وطلبہا علی مذہبہ الامہ لا یفتی بہ ثم یقال المتفق غیر نازل قبل البیان لانتفاء
 بہ او یقال نازل منہ المنکرۃ فیظہر فی حق حکم لقیلہ والوطی ایضا وقت المعینۃ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی
 من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی بدیل علی استبقار النکاح فی الموطوۃ صیانہ للولد لا الامۃ بالمقصود من طوبی
 قضاہ الشہوۃ دون الولد فلا بدیل علی الاستیقار۔ اگر اپنی دو باندہ یوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر دونوں
 میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائیگی اس واسطے کہ وطی حلال
 نہیں ہوتا سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو جس سے اس نے وطی کر لی اس میں اپنی ملک باقی رکھی تو آزادی کے واسطے
 دوسری متعین ہوگی کیونکہ عتق سے اس کی ملک نازل ہوگی جیسے طلاق میں ہوتا ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی
 کی اس میں ملک قائم ہو کیونکہ آزادی کا واقعہ کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین بن ہو اور جس سے وطی کی وہ میں ہو تو اس کی وطی حلال تھی پس
 ایسا کرنا اس کے قول میں کما بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتویٰ نہیں
 دیا جائیگا (پھر اگر چہا جائے کہ بولی کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہو تو کلام محل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی نکرہ حلال
 ہوئی تو مصنف نے اس کے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جاوے کہ جب تک بولی بیان نکرہ سے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقعہ ہونا بیان
 پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تو ایسا حکم جس کو نکرہ قبول کرتا ہو اس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں
 ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہو جیسے جس سے وطی کر کے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصد
 یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس کی دلیل ہے کہ اس نے جس باندی سے وطی کی اس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی
 حفاظت رہے اور رہا بغیر اس کے باندی سے وطی کرنا تو اس کا مقصد یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری ہو جاوے اور یہ مقصد نہیں ہے تو اس کی وطی
 کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے ملک باقی رکھی۔ ومن قال لامۃ ان کان اول ولد تلذذہ غلاماً فانت حرۃ فولدت
 غلاماً وجارحۃ ولا تدری ایسا ولد اول عتق نصف الام والنصف الجاریۃ والغلام عبد لان کل واحدۃ منہما متفق
 نے حال و ہوا اذا ولدت الغلام اول حرۃ الام بالشرط والجاریۃ لکونہما سبھا لہما اذا لام حرۃ حین ولدہا و ترقی
 فی حال و ہوا اذا ولدت الجاریۃ اول الام بالشرط فمتفق نصف کل واحدۃ منہما وسی فی النصف اما الغلام یرقی
 فی الحالین فلہذا یكون عبد وان ادعت الام ان الغلام ہو المولود او لا وانکر المولود والجاریۃ صغیرۃ فالقول
 قولہ مع یسین لانکارہ شرط عتق فان حلف لم یعین واحد منہم وان حکل عتقت الام والجاریۃ لان دعوی الام
 حرۃ الصغیرۃ معتبرۃ لکونہا انفاً خففاً فاعتبر النکول فی حق حریتہا فعتقت ولوکانت الجاریۃ کبیرۃ ولم تبع سبھا
 والمسالۃ بجا لہا عتقت الام بنکول المولی خاصۃ دون الجاریۃ لان دعوی الام غیر معتبرۃ فی حق الجاریۃ الکبیرۃ وجہ
 النکول یقتنی علی الدعوی فلم یظہر فی حق الجاریۃ ولوکانت الجاریۃ الکبیرۃ ہی المدعیۃ تسبق ولادۃ الغلام والام
 ساکبہ ثبت عتق الجاریۃ بنکول المولود لان الام لما قلنا وانحلک علی العلم فیما ذکرنا لانه استخلاف علی فعل الغیر
 وبہذا التقدر یعرف ما ذکرنا من الوجہ فی کفایتہ المعنی۔ اگر بولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تیرے لڑکا ہو تو آزاد
 ہو پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کن ہو تو ادھی مان اور ادھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام
 ہو اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہو کہ ایک حال میں آزاد ہوئی جو پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی
 اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائیگی کیونکہ یہ لازم آیا کہ مان جو وقت لڑکی جنی آزاد ہوئی اور ایک حال میں مان اور لڑکی دونوں ملک ٹھہرتی ہیں یعنی
 جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ ادھی باندی اور ادھی لڑکی آزاد ہو اور ادھی قیمت کے
 واسطے دونوں کو مان کرین رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہیگا لہذا غلام رہیگا اور اگر باندی نے یہ دعوی کیا کہ پہلا لڑکا ہی

پیدا ہوا اور بولی نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہے تو قسم کے ساتھ بولی کا قول قبول ہو گا کیونکہ اس نے آزادی کی شرط سے انکار کیا مگر اس سے قسم لی جائیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد ہو گا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو ان اور لڑکی آزاد ہو جائیگی کیونکہ لڑکی کی نسبت اس کی مان کا دعویٰ کرنا کہ یہ لڑکی آزاد ہے یہ بولی کا اختیار کیا جائیگا کیونکہ یہ شخص فی حق تو بولی کا قسم سے انکار کرنا مان اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہو گا پس دونوں آزاد ہو جائیگی اور اگر یہ لڑکی بالذہن ہو اور اس نے اپنی آزادی کا فدیہ دے دیا ہو اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہو یعنی باندی نے پہلا لڑکا پیدا ہوا ہے لڑکا دعویٰ کیا اور بولی نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو بولی کے انکار قسم سے فقط مان آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالذہن لڑکی کے حق میں مان کا دعویٰ کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہ ہو گا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ہو گیا جائے کہ یہ باندی دعویٰ ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعویٰ نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اثر بھی ہو گا اور اگر لڑکی بالذہن ہو تو دوسرے کرے کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا تھا اور اس کی مان خاصہ ہے تو بولی کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائیگی اور مان آزاد ہوگی کیونکہ مان کا دعویٰ لڑکی کے حق میں معتبر ہو گا اور جن صورتوں میں بولی سے قسم لینا خود بخود قوائیم ہے قسم لی جائیگی یعنی دائرہ میں نہیں جانتا کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فضل پر اس سے قسم لی جائیگی اور اس سے بیان ہے وہ صورتیں جو جتنے کفایہ المنتہی میں ذکر کیے ہیں تمام جو خانی میں مستند کتاب کفایہ المنتہی میں ذکر ہیں اور ہر ایک کی شرح میں ان صورتوں کی تفصیل ہے صورتیں مذکور ہیں اور ان کے چار صورتیں ذکر کتاب میں خود ذکر فرمائیں اور پانچویں کہ باندی اور بولی اور لڑکی سب میں سے اتفاق کیا کہ پہلا لڑکا پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد ہوگی اگر قسم سے بیکر میں نے اتفاق کیا کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ مان آزاد ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام ہو گا مگر غلام کا مال ان شاء اللہ بطلان علی جمل انہ علق احد عقبہ فاشہادہ باطلہ عند الی حنیفہ من الا ان یکون فی وجہہ استحصاء ذکر فی النکاح - امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے اگر ان کے وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت میں ایک آزاد کیا ہے تو اس سے گواہی باطل ہے اس کو امام محمد نے کتاب النکاح میں ذکر کیا ہے لیکن کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آزاد ہو گا و ان شہادۃ طلاق احدی نسائہ جائزہ الشہادۃ فی تحريم الفرج علی ان یطلق احدہن و ہذا بالاجماع و قال ابی یوسف رحمہ اللہ و محمد رحمہ اللہ الشہادۃ فی العتق مشل ذلک - اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زبانیات میں سے ایک کو طلاق دی تو کوئی گواہی جائز ہے اور شوہر پر چرک ہو گا کہ صورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور اس سے مسئلہ میں صاحب نے کافعی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہ حکم یعنی بولی کو حکم دیا جائیگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے و اصل ذل ان الشہادۃ علی عتق العبد لا تقبل من غیر دعوی العبد عند الی حنیفہ رحمہ اللہ و عندہما تقبل و الشہادۃ علی عتق الامتہ و طلاق المنکوحہ مقبولہ من غیر دعوی بالاتفاق و المسأله معروفہ و اذا کان دعوی العبد عندہما لا یحقق فی مسأله الکتب بل ان الدعوی من الجمول لا یحقق فلا تقبل الشہادۃ عندہما لیس بشرط تقبل الشہادۃ وان النعم الدعوی امانی الطلاق فعدم الدعوی لا یوجب خلا فی الشہادۃ لانہا لیس بشرط فیہا ولو شہد انہ عتق احدی امیتہ لا تقبل عند الی حنیفہ رحمہ اللہ و ان لم یکن الدعوی بشرط فیہ لانہ انما لا یشرط الدعوی لما انہ یقتضی تحريم الفرج فشاہ طلاق و عتق لم یجب الا یوجب تحريم الفرج عند علی ما ذکرناہ فعدم الشہادۃ علی عتق احد العبدین و ہذا کلامہ اذا شہد فی صحۃ علی انہ عتق احد العبدین اما اذا شہد انہ عتق احد عبدین فی مرض موتہ او شہد علی تہییرہ فی صحۃ او فی مرضہ و اذا شہد فی مرض موتہ او بعد الرفاۃ تقبل استحصاء لان التہییر فیما وقع و فی وصیۃ و کذا العتق فی مرض الموت و وصیۃ و انخصم فی التہییر انما ہو الموصی و ہو معلوم و عندہ خلعت و ہو الی حنیفی و ابی الوارث و ان العتق فی مرض الموت یشتیع بالموت فیما انصارت

کل واحد منہما متعینا ولو غلبہ العبد موثر انہ قال فی صحتہ احدہما حر قبل لا قبل لانہ لیس بوجہ وقیل قبل قبل
 الشیخ مدرسا۔ عتق من اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا مردن دعوی غلام کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 قبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا نکاح کو مطلق دینے کی گواہی مردن دعوی کے بالاتفاق
 مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر یہ امام کے نزدیک دعوی غلام شرط تہا رجوع حدیث کے ساتھ میں جو اوپر مذکور ہے اور دعوی متعین
 نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہو کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی یعنی قبول نہ ہوگی اور حجاز
 کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ وہ باندی نہ ہو اور دوسری مطلق کی صورت نہ آئیں دعوی نہ ہو۔ سے گواہی
 میں کچھ نقل نہیں ہو سکتا کیونکہ مطلق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے اپنی
 دو باندیوں کو کما کما تم دونوں میں سے ایک آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں
 دعوی شرط نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ دعوی شرط نہ ہوا صرف اسوجہ سے ہے کہ آزاد کن فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہے مطلق کے
 مشابہ ہو گیا اگر امام رحم کے نزدیک ہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہیں ہے وجہ یہ کہ ہم ذکر کر چکا دو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے
 کی گواہی ایسی ہو گئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دیکھنی یعنی مقبول نہ ہوگی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ
 دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولی نے اپنی محبت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی
 دی کہ اُس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض الموت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی وصیت میں یا اپنے مرض میں ایک مرد بیکار
 اور اس گواہی کا آزاد کرنا مولی کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو اسکا مستثنائے یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال
 میں واقع ہو وہ وصیت ہو تا یا اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعوی ہو وہ مولی
 یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اسکا خلیفہ موجود ہے یعنی اسکا وصی یا وارث تو اس پر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل
 سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولی کی موت سے دونوں غلاموں میں بچل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ
 متعین ہو گیا تو بھی گواہی قبول ہوگی اور اگر گواہوں نے مولی کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اُس نے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ
 تم دونوں میں ایک آزاد ہو تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول
 ہوگی کیونکہ آزاد دی ان دونوں میں بچل گئی ہے۔ یعنی ایک بڑا آزاد ہونا ان دونوں میں پہلا جس سے ہر ایک مدعا علیہ کا
 مدعا علیہ معلوم ہو گیا نہ ہر ایک کا دعوی و گواہی صحیح ہوگی۔

بَابُ الْإِسْلَامِ بِجُلُودِهِ

یہ باب عتق کے قسم کہانے کے بیان میں ہے۔ ومن کانت اذا دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ فمحرور لیس کہ
 مملوک فاشترى مملوکا ثم دخل عتق لان قوله یومئذ تقدر یہ یوم اذا دخلت الدار انہ اسقط الفعل وقضی بالتزویج فیکان
 المتعبر قیام الملک وقت الدخول وکنہ لو کان فی ملک یوم حلفت عتقی علی ملک حتی دخل عتق لما قلنا جس شخص نے
 کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہو حالانکہ قسم کے روز اسکا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اسنے ایک
 مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اُس نے جو یہ کہا کہ اُس دن میرا ہر مملوک تو اس کے یہی ہیں کہ جس دن میں
 گھر میں داخل ہوں لیکن اسنے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ مجبور دیا میں داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا متعبر ہے اور
 اس طرح اگر قسم کے وقت اسکی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ برابر اسکی ملک میں رہا یا تاکا کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائیگا
 کیونکہ داخل کے وقت ملک موجود ہو۔ ولولم یکن قال فی مدینہ یومئذ لم یکن لان قوله کل مملوک لی الحال والجزا

حریتہ المملوک فی الحال الا انہ لما دخل بشرط علی الخیر ما خیرالی وجود الشرط فیتفق اذا بقی علی ملک الی و آت الذم
ولا یتناول من اشتراہ بعد الیمین - اور اگر آئینہ اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدہ ہو غلام آزاد ہو گا اس واسطے کہ
میرا ہر مملوک کہنا ایسے مملوک کے واسطے جو جو فی الحال اس کے ملک میں ہو اور قسم کی جزا یہ تھی کہ جو فی الحال مملوک ہو وہ آزاد ہو جائے لیکن
جو کہ جزا پر بشرط داخل ہو تو شرط کے پاس گئے جائے تک اس جزا میں تاخیر ہوئی پس گھر میں داخل ہوئے تک جو مملوک فی الحال موجود ہو
اگر اس کی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اس کے بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہو گا۔
ومن قال کل مملوک لے ذکر فہو حر ولہ جاریہ حامل فولدت ذکر الم یعتق و ہذا اذا ولدت سستہ اشتر فضا بعد اظہار
لان اللفظ للحال و فی قیام الحفل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ الحفل بعدہ و کذا اذا ولدت لاقول من سستہ
اشتر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق و البینین مملوک تبعاً للام لا مقصودا و لانہ عضو من وجہ و اسم المملوک
یتناول الانفس و ان الاعضاء و لہذا لا یلک بعبہ مفردا قال البعبہ الضعیف و فائدۃ التفتیح بوصف الذکور
انہ لو قال کل مملوک لی یا دخل الحفل تبعاً لہا - اور اگر ایک کے کہنا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک مذکر یعنی
قرینہ آزاد ہو اور اس کی جائیداد اس کے لڑکا پیدا ہو تو وہ آزاد ہو گا اور یہ اس وقت ہو کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو
ظاہر ہو کہ آزاد ہو گا کیونکہ اس نے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہو اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے میں شک ہو
کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کہ مدت حمل کے واسطے ہوتی ہو بانی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل
کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد ہو گا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہو لینے کا مل مملوک ہو اور باندی کے بیٹے کا بچہ اپنی ماں
کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہو خود مملوک مطلق نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ وہ ایک راہ کے شل عضو کے ہو اور مملوک کا لفظ اعضا کو
شامل نہیں بلکہ نفس کو شامل ہو اور اسی جہت سے حمل کو نہ تو فروخت کرنا نہیں جائز ہو اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ
مذکر یعنی فرکا وصفت بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہو کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا نہ اس میں حل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال
کل مملوک املکہ فہو حر بعد غدا و قال کل مملوک لی فہو حر بعد غدا ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غدا عتیق الذی
فی ما کہ یوم حلف لانہ قولہ املکہ للحال حقیقۃ یقال انا املک کذا و کذا ویراد بہ الحال و کذا الیستقل لہ من غیر قرینۃ
وللاستقبال لہ قرینۃ سیمین او سوف فیکون مطلقہ للحال فکان الخیرا حریتہ المملوک فی الحال مضافا الی ما بعد
الغدا فلا یتناول بالیشتر یہ بعد الیمین - اور اگر آئینہ کہے کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہو گا کہ اس کا ہر مملوک
کل کے بعد آزاد ہو اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک ہو پھر آئینہ دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اس کی
ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جس کا کہ میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہو چنانچہ بولتے ہیں کہ میں
اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہو جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدین قرینہ کے
فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی پھر سی کہ جو فی الحال ملک ہو وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خرید ہو
وہ اس میں شامل نہیں ہو گا۔ و لو قال کل مملوک املکہ او قال کل مملوک لی فہو حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوک کا
آخر فالذی کان عنہ وقت الیمین یہ پروا آخر لیس بعد پروا ان مات عتیقا من الثاثل و قال ابو یوسف رحمہ فی
النوازل یقول ما کان فی ملک یوم حلف ولا یعتق ما استفا و بعد یمینہ و علی ہذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت فہو
حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للسال علی ما بینا ہ فلا یعتق بہ ما سیکلہ ولہنا ہما ہر ہر دون الآخر و لہما ان ہذا ایجاب
عتق و ایضا حتی اعتبر من الثاثل و فی الوصایا باعتبار الحالۃ المنقطرۃ و الحالۃ المرہونۃ الایری انہ یدخل فی الوصیۃ
بالمال بالیستفیدہ لہ الوصیۃ و فی الوصیۃ لا و لا فلان من قولہ لہ بعد ہا و الا ایجاب انما یصح مضافا الی الملک والی

سببہ فمن حیث انہ ایجاب العتق قیادول العبد المملوک اعتبار اللہ مالہ الراجحۃ فیہ صیرہ برحق یوزر بعد ومن حیث انہ ایضا مالہ
الذی فی شریعہ اعتبار اللہ مالہ المستریضۃ و ہر حال الموت قبل الموت حالہ المملک استقبال محض فلا بد خل تحت اللہ و عند الموت
یعمیر کائنہ قال کل مملوک لی او کل مملوک املکہ فهو حر بخلاف قولہ بعد غدر علی ما تقدم لانه تصرف واحد و ہر ایجاب العتق
ولیس فیہ ایضا و الحالہ محض استقبال فافترقا ولا یقال انکم جتمع بین الحال والاستقبال لانما نقول نعم لکن نسببین
تخلفین ایجاب عتق و وصیتہ و انما لا یجوز ذلک بسبب واحد اور اگر کہا کہ ہر مملوک جبکہ مین مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری شے
کے بعد آزاد ہو اور قسم کے وقت اسکا ایک مملوک موجود ہو پھر اسنے ایک دوسرا مملوک خرید تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہو وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر
نہیں ہوگا اور اگر کسی انتقال کر گیا تو اسکی تہائی سے دونوں آزاد ہو جائیگے اور امام ابو یوسف نے نوادریں کہ کہ قسم کے روز جو اسکی مالک مین
تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حال کیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسطرح اگر اسنے یوں کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب مین مردن تو وہ آزاد
ہو تو بھی یہی حکم ہو امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ در حقیقت فی الحال کے واسطے ہو جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جبکہ مالک
ہو اور آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگا دوسرا نہیں ہوگا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے
عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہو حتی کہ وصیت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں مین آئندہ موت تک کی وصیت
کا اعتبار ہوتا ہو اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت مین اس مال کا بھی حساب
کیا جاتا ہو جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص
اسکی اولاد مین پیدا ہو وہ بھی اس وصیت مین داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب بھی صحیح ہوتا ہو کہ آزاد کرنا کسا یا سبب مالک
کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہو مملوک غلام کو شامل ہوگا بغیر سالت موجودہ کے تو جو مالک کی فی الحال
اسکے مالک مین موجود ہو مدبر ہو جائیگا حتی کہ اسکی بیع جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہو تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا
جو اسکے بعد خریدے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اسکی مالک مین آوے سبکو شامل ہو اور قبل موت
کے مالک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہو یعنی آئندہ ممکن ہو کہ اسکی مالک مین کچھ مملوک آوے یا نہ آوے تو یہ لانا کے
تحت مین داخل نہیں ہو سکتی اور مولیٰ کی موت کے وقت ایسا ہو جائیگا کہ یا اسنے کہا میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جبکہ مین مالک ہوں
وہ آزاد ہو بخلاف اس قول کے کہ ہر مملوک جبکہ مین مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہو جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا
اور اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہو لینے آزاد کرنے کا کلام ہو اور اس مین وصیت کرنا نہیں ہو اور مالک حاصل کرنے
کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہو تو دونوں قولوں مین فرق ظاہر ہو گیا اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہنے حال و استقبال کو
جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اسواسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں جتنے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع
کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تو جب ہی نہیں جائز ہو جب ایک ہی سبب سے ہو

باب العتق علی جمل

یہ باب عرض مالی پر آزاد کرنے کے بیان مین ہو۔ واضح ہو کہ جمل اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام
کرنے کے عوض سطر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس مین اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیز مین پیمانہ سے بکتی ہیں انکو
یکلی کہتے ہیں اور جو وزن سے بکتی ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعتق عیمہ علی مال فقبل العبد عتق و ذلک
مثل ان تقول انت حر علی الف درهم اد بالعت درهم و انما یعتق بقبولہ لانه معاوضۃ المال بغير المال
او العبد لا یلک لنفسه ومن قضیۃ المعاوضۃ بیوت الحكم بقبول العوض للحال کما فی السبع فاذا قبل صار حرا و

جملناہ معاوضہ فی الانتماء عند الاداء وفعلا لغرض عن العبد حتی یجبر الموصل علی القبول فیلہ ہذا بدور الفقت
 و یخرج المسائل نظیرہ البتہ بشرط العوض و لو ادری البعض یجبر علی القبول الا انہ لا یعتق بالملک یؤد کل عدم بشرط
 کما اذا حط البعض و ادری الباقی تم لو ادری الفاعل استبہا قبل التعلیق رجع الموصل علیہ و عتق لا استحقاق قیام
 لو کان استبہا بعدہ لم یرجع الموصل علیہ لانہ باذون من جہتہ بالاداء منہ تم الاداء فی قولہ ان ادریت یقتصر
 علی المجلس لانہ تنجیز فی قولہ اذا ادریت لا یقتصر لان اذا استعمل لا وقت یمنع منہ - بجز اگر غلام نے مال حاضر
 کیا تو مولیٰ کو حاکم اس پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں
 کہ مولیٰ کو حاکم اس مال پر قابض قرار دیا سو جس سے کہ کوئی دیکھ لوگ نہیں ہو اور نہ فرجہ اس سے کہ حاکم اس کو قبول کرنے
 پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مقتضی ہو کیونکہ مولیٰ نے جو کچھ کما وہ تعریف قسم ہو کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر
 مشروط کرنا ہوا اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر بوقت نہیں ہو اور قابل فسخ نہیں ہوتا اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لانے
 کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہو کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استعفاء نہیں ثابت ہوتا ہو خلاف کتابت کے کیونکہ وہ کلام
 معاوضہ کا معاملہ ہو اور مال معاوضہ اس میں واجب ہوتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیقی
 یعنی شرطیہ کلام ہو لیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہو کیونکہ مولیٰ نے جو غلام کا آزاد ہونا ادا اسے مال پر مشروط کیا تو
 اس واسطے اس کے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولیٰ کو اس کے مقابلہ میں
 مال حاصل ہو جیسے معاوضہ کتابت میں ہوتا ہو لہذا اگر طلاق یا منہ واقع ہوتی ہو لہذا اس میں مولیٰ کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ
 سے معاوضہ قرار دیا پس ہم نے اس قول کو اجتہاد میں تعلیق ٹھہرایا تاکہ ہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولیٰ سے ضروری دور ہو
 حتیٰ کہ اس کو غلام کا بیچنا منع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہیں ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس ملک کے جو ادا
 پیدا ہوئی اس میں عتق نہیں بھلا اور ہم نے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اس نے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام
 دھوکے سے بچے حتیٰ کہ مولیٰ کو مجبور کیا جائیگا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا ہر اور مسائل لکھتے ہیں اور نظیر
 اسکی سبب بشرط عوض ہو لینے موہوب نہ اگر مال عوض لا یا تو بہرہ کیلے والا مجبور کیا جاتا ہو کہ اس مال پر قبضہ کرے اور
 اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام مختار مال لا یا تو بھی مولیٰ کو اس پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگا لیکن غلام ابھی آزاد نہ ہو
 جب تک ہوا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی جیسے اگر مولیٰ نے مختار مال کم کر دیا اور غلام نے مالی مال ادا
 کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا بجز اگر غلام نے ایسے ہزار درم ادا کیے جو اس نے تعلیق سے
 پہلے کما لئے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولیٰ اس سے دوسرے ہزار درم واپس لیگا کیونکہ مولیٰ ان درم کا مستحق تھا
 اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد ان کو کما یا ہو تو مولیٰ اس سے کچھ واپس نہیں
 لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولیٰ کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اس نے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی پھر
 واضح ہو کہ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کر دے تو تو آزاد ہو تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہو گا کیونکہ یہ
 مختار کرنے کے معنی میں ہو لینے اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر ہو گا اور اگر اس نے یوں کہا کہ جب تو مجھے ہزار درم ادا کر دے
 تب آزاد ہو تو یہ صرف مجلس ہی تک نہیں ہو کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال کسی وقت کے مانند صرف وقت کے معنی میں ہوتا ہو لینے
 جب کبھی ادا کرے آزاد ہو گا - ومن قال لعبد انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لا فضا فتم
 الا یجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر بعد علی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت حر بعد علی

الف درہم حیث یكون القبول الیہ فی الحال لان ایجاب التدریج فی الحال الا انہ لا یجب المال لقیم الرق
 قالوا لا یحقق علیہ فی مساکتہ الکتاب وان قبل بعد الموت ما لم یبقہ الوارث لان امیت لیس باصل للاعتاق
 و ہذا صیحح۔ اور جس نے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہو تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے معتبر ہوگا کیونکہ مولیٰ
 نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد برضا کیا ہو تو گویا یوں کہا کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہو جس نے جو وقت اپنے کلام میں رکھا
 گویا اس وقت یہ کلام کیا تو اس وقت قبول بھی معتبر ہو بخلاف اسکے اگر یوں کہا کہ تو ہزار درہم پر بعد موت تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی
 طرف فی الحال معتبر ہو کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہو بلکہ مال بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے پھر شائع نے
 فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہوگا اگرچہ وہ مولیٰ کی موت کے بعد قبول کرے جب تک کہ اسکو وارث آزاد نہ کرے (یا وصی یا قاضی
 آزاد نہ کرے) کیونکہ اس وقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال وسن اعق عیدہ علی خیرۃ اربع
 سنین فقبل العید عتیق ثم مات من ساعۃ فقبلہ قبۃ لنفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃ والی یوسف ح وقال محمد رحمۃ
 خیرۃ اربع سنین مال العتق فلا جعل الخیرۃ فی مدۃ معلومۃ عوضا فیعلق العتق بالقبول وقد وجدہ ولزمۃ خیرۃ
 اربع سنین لانه یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات العبد فاخلأ فیہ فیہ جاز علی خلافۃ اخرے
 دہی ان من باع نفس العبد منہ بجارۃ بعینہا ثم استخفت الجاریۃ او ملکۃ یرجع المولے علی العبد لقیمۃ نفسه عندہا
 و لقیمۃ الجاریۃ عندہ وہی معروفۃ ودجہ البناذانہ کما تہذر تسلیم الجاریۃ بالملک والاستحقاق تیغذہ الوصول الی
 الخیرۃ بہ موت العبد و کذا الموت المولے فصار نظیر ہا۔ امام محمد نے جاس صغیرین فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس کی
 خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر اداسے خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے
 نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ
 غلام کا کچھ مال بھی ہو شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد ہونا اسوجہ سے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا
 ہو تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہو جائیگی اور قبول کرنا پایا گیا اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ
 خدمت گزاری اسکا عوض ہو سکتی ہے تو اب ہو گیا کہ گویا اس نے ہزار درہم پر اسکو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے اداسے مال سے پہلے غلام
 کیا اور واضح ہو کہ آئین اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو کسی کے ہاتھ بوجھ
 ایک مہینہ باندی کے فرخت کیا یعنی غلام قبول کر کے آزاد ہو گیا پھر مولیٰ کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے اپنی ملک ثابت کر کے لے لی
 یا سپرد کرنے سے پہلے مر گئی تو شیخین کے نزدیک مولیٰ اس غلام سے اسکی ذات کی قیمت واپس لے گا اور امام محمد کے نزدیک باندی کو
 کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یعتق کا مسئلہ مبنی ہے اسوجہ سے کہ باندی کے مرنے یا ستحق ہو جانے سے مولیٰ کو ملنا
 ممکن نہیں ہے اس طرح غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اس مسئلہ کی نظیر ہو گیا۔ و من
 قال لاخر اعقک انتک علی الف درہم علی علی ان تزوجیہا ففعل فایت ان تزوجہ فالعتق جائز ولا یت
 علی الامر لان من قال لغيرہ اعقک عبدک علی الف درہم علی فعل لا یلزم شئ ویقع العتق عن المامور بخلاف
 ما اذا قال لغيرہ طلق امرأتک علی الف درہم علی فعل حیث یجب الالف علی الامر لان اشتراط البذل علی
 الاجنبی فی الطلاق جائز و فی العتاق لایجوز وقد فرماہ من قبل۔ اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو
 ایسے ہزار درہم پر چھپے ہوئے آزاد کر دے اس شرط پر کہ اسکو میرے ساتھ بیاہ دے اسنے ایسا ہی کیا پھر باندی نے اسے ساتھ نکاح
 کر کے سے نکاح کیا تو آزاد ہو جانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال لازم نہ ہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام
 کو ہزار درہم پر چھپے ہوئے آزاد کر دے پس اسنے یہی کیا تو کھنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے

ہو جائے جس کا وہ غلام تھا بخلاف اسکے اگر دوسرے شخص سے لکھا کہ اپنی دو رو کو ہزار درہم پر جو بھیجے اس کے طلاق وہ نہیں اسے ہی کیا نہ
 کئے ورنہ ہزار درہم واجب ہونگے کیونکہ طلاق کی صورت میں عوض کا بدل کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں
 اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ لیکن باوجود غلام ہونے کے مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ
 نے اپنے مال سے اپنی دختر حنفیہ کا ضلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے نہ پیر پر نہ اور۔ لیکن اگر لڑکا
 و لو قال اعق امتک عنی علی الف درہم والمساۃ لہا بما قسمت الایہ علی قیمتہا ومہر مثلہا فیما اصحاب الفقہ
 اداہ الا مہر ما اصحاب المہر لیل عنہ لانہ لما قال عنی نقصن النضر او اقتضا علی ما عرفت واذ کان کذلک فقد
 قابل الالف بالرقبۃ شمار و بالبیض نکاحا فالنکاح علیہ وجبت حصۃ اسلیم لہ وہو الرقبۃ و لیل عنہ المہر لیسلم وہو
 البیض فلوز وجبت نفسہا منہ لم ینکرہ وجوبہ انما اصحاب قیمتہا استعملوا الوجہ الاول وہی للموہب فی الوجہ
 الثانی واما اصحاب حنفیہ لکان مہر الہما فی اوچہمین۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرا باندی کا میری طرف سے
 ہزار درہم پر آزاد کر دے اس نکاح میرے ساتھ نہ ہو تو اسے ہی لکھا جائے۔ نہ اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو
 ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اس کے مہر مثل پر تقسیم کیے جائیں پیر پر باندی کی قیمت کے ذمہ پیر پرین انکو حکم دینے والا ادا
 کرے اور جعفر اس کے مقابلہ میں پیر پرین وہ اس کے ذمہ ثابت ہوونگے کیونکہ جب اس نے یہ لکھا کہ باندی کا میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ
 بطریق اقتضائے خرید کے شخص ہر جہاں کہ اصول میں معلوم ہوا (یعنی گویا کہ اس نے تیری باندی تجھے خریدی تو میرے ہاتھ بیچ کر
 پھر وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اس نے ہزار درہم بقیہ قیمت و نکاح کے قرار دیا۔ پیر پرین) اور جب یہ خرید کو
 شخص ہٹا تو کئے والے نے ہزار درہم کو بقیہ خرید رقبہ و نکاح دینے کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دو وزن پر تقسیم ہونے کے قابل ہوتا
 میں سے جو چیز اس کے ہر دوئی لینے رقبہ تو اس کا حصہ نہیں و جب ہوا لینے اس کے ملک میں اگر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بیض نکاح
 ہوا اس کے ہر دوین ہوئی اس کا حصہ اس کے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر وہ وزن مسئلہ میں فرض کر دے کہ باندی نے اپنا نکاح اس کے ساتھ
 کر لیا تو امام محمد نے جامع حنفیہ میں اس کو ذکر نہیں کیا اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے حصہ رقبہ بقیہ قیمت باندی کے پیر پرین کے ذمہ ہے
 اول کی صورت میں ساقط ہو گا اور دوسرے مسئلہ کی صورت میں یہ مقدار زوالی کو لیکر اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل
 کے مقابلہ میں پڑا وہ دو وزن صورت میں اس باندی کا ہر ہو گا۔

باب التہنئۃ

یہ باب ہرگز نہ کے بیان میں ہے۔ اذ قال الموحس لہ لکما کہ اذا منعتہما فاستبرأوا شہرتہما عنہ ویرثہما او ان
 ہر او قد ویرثک فقد صار مدبر لال ہذہ الالفاظ صحیح فی التہنئۃ پیر فاذ شایستہم عنہ ویرثہ او ان
 نے اپنے ملک کو لکھا کہ جب میں مرن تو تو آزاد ہو یا لکھا کہ تو میرے بعد آزاد ہو یا کہ تو میری بیوی بنے گی میرا کیا تو وہ ہر دو جائز
 خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صحیح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد غنم ثابت کرے۔
 ویرث یعنی غلام یا فضل اس کے ملک میں ہے اور اس نے غنم واقع کیا اگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد لکھا تو وہ مدبر ہو جائیگا اور
 چونکہ یہ الفاظ صحیح ہیں لہذا اس کی قیمت کی ضرورت نہیں ہے۔ فہم لایخیرہ بوجہ ولا ہفتہ ولا اخراجہ عن ملک الالی الحریۃ کما فی
 الکتابہ وقال الشافعی رحمہ اللہ لایخیرہ بالشرط فلا یمنع بہ البیوع والہتہ کما فی سائر التعلیقات وکما فی الراجح
 الحقیقہ ولان التہنئۃ وجوبہ فی غیر الغنم من ذاک ولما قولہ علیہ السلام المدبر لایباع ولا یوہب ولا یورث وہو
 حرم من التہنئۃ ولانہ سبب الحریۃ لان الحریۃ ثبت بعد الموت ولا سبب غیرہ ثم جعل سببانی الحال اولی بوجہ

فی الحال و عدمہ بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اہلیۃ التصرف فلا ینکح تاخیر السببۃ الی زمان
 بطلان الاہلیۃ بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السببۃ قائم قبل الشرط لا ینکحین و الیہین مانع
 و المانع ہو المقصود و انہ ینسأد وقوع الطلاق و العتاق و انکح تاخیر السببۃ اسلے زمان الشرط
 لقیام الاہلیۃ عنده فافسح قوالا نہ وصیتہ و الوصیتہ خستلافہ فی الحال کا کو را شتہ و البطلان السبب لا یجوز
 و فی البیع و الیضا ہیمہ ذلک۔ پھر جب مدبر ہو گیا تو اسکا بیع کرنا یا ہیمہ کرنا نہیں جائز ہو اور کسی طرح اپنے ملک سے نکال نہیں
 جائز ہو سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہو جیسے کتابت کی صورت میں مکان کو کسی طرح اپنے ملک سے
 نکال نہیں جائز ہو سوائے اسکا کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جہور علما کا قول ہے) اور امام شافعی نے کہا کہ اسکا بیچنا و ہیمہ وغیرہ کرنا
 جائز ہو کیونکہ مدبر کو عتق کو بشرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے جو جیسے دیگر تعلیقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بھی ہیمہ بیع منع
 نہوگا اور جیسے مدبر عقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت ایسا کرنے سے
 مانع نہیں ہوتی ہے اور ہماری دلیل حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہیمہ کیا جائے اور نہ
 میراث میں لایا جائے بلکہ وہ تنہائی ترکہ سے آزاد ہو (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزاد
 کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اسکا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنا نہ کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے
 پھر اس سبب کوئی الحال سبب ٹھہرانا ادبی ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال با یگیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اسوجہ سے کہ
 موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے تو لیاقت نہ رکھنے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے
 یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ ان میں سبب ہونے سے طے قائم ہو لینے جنگ شرط ہوتی ہے
 تب تک جزا نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم رکھنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے بعد وطلاق
 یا عتاق واقع ہوتا ممکن نہیں اور یہاں شرط ہونے کے وقت تک سببیت کا تاخیر دینا ممکن ہے کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت
 طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے
 اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع و ہیمہ وغیرہ
 میں باطل کرنا لازم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں
 منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہے سوائے کہ اگر اپنی مملکت کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق
 اس کے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اس کے کہ مولیٰ نے اسکو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولیٰ کی موت کے بعد پر
 نہیں ہوا کیونکہ اس وقت مولیٰ میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جو وقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اسکا بیع
 و ہیمہ وغیرہ جائز ہو تو اسکی آزادی کا سبب ٹھانا لازم ہو گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہیں ہے
 ولیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام
 مدبر کیا تھا حالانکہ اسکا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف لاکر فرمایا کہ کن شخص مجھے
 یہ غلام خریدتا ہے پس اسکو نعیم ابن عبد اللہ نے ستر درم کو خرید لیا پس وہ درم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان
 اپنا قرعہ ادا کر۔ رواہ النجاشی و ترمذی و النسائی و دارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق و غیرہ
 کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اسکا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اسکو فروخت کر دیا لیکن
 اس تاویل میں اشکال ہے ان جہور علما سے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ قال
 و للمولیٰ ان یعھد مدبر و یو اجرہ و ان کان من امۃ و طہا و لہ ان یزوجه لان الملک فیہ ثابتہ و لہ بیت فادلہ

بندہ المصنفات۔ اور مولیٰ کو اختیار ہو کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اسکو اجارہ پر دیہ سے اور اگر بامدی ہو تو اس سے دینی
کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اسکا نکاح کر دے اسواسطے کہ یہ برہن ملکیت ابھی قائم رہتی ہو اور ملک ہی کی وجہ سے ان
تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہو۔ فاذا مات المولیٰ عتق المذبر من ثلث مالہ لما رويہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وصیہ لانیہ
تبرع مضاف الی وقت الموت والحق غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لہ مال غیر لیسعی فی
ثلثیہ وان کان علی المولیٰ دین یسی فی کل قیمتہ تقادم الدین علی الوصیہ ولا یکن نقص العتق فیجب رد قیمتہ۔
پس جب مولیٰ مراقد براسکی تہائی مال سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہے
یعنی تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہو اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ
سے نافذ ہوگا کیونکہ وصیت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہے حتیٰ کہ اگر وصیت کا کچھ مال سولے اس غلام مدبر کے لئے تو یہ اپنی آزاد
تہائی قسمت کے واسطے وارثوں کے لیے کمائی کر چکا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری
قیمت کے واسطے کمائی کر چکا یعنی کچھ آزاد ہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے لیکن اسکی آزادی تو ناممکن نہیں تو واجب ہوا
کہ اسکی قیمت کمائی کر لی جائے۔ وولد المذبر مدبر وعلی ذلک نقل اجماع الصحابہ رض۔ اور مدبرہ یا ندی کی اولاد
بھی مدبر ہوتی ہو اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کہ روایت کیا گیا ہے۔ اجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبد الرزاق
لے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور ہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا اور صحابہ
میں سے کسی سے اسکی خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی بر اتفاق کیا ہو اگرچہ صحیح اجماع کی روایت مجھے
نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اسی مدبر مفید کہتے ہیں آگے اسکا بیان
ہو۔ م۔ وان عتق الذبیر بوجہ علی صفۃ شمل ان یقول ان مکت من مرضی ہذا و سفری ہذا ومن مرض
کذا فلیس مدبر و یجوز بوجہ لان السبب لم یعقد فی الحال لتزونی تلک الصفۃ بخلاف المذبر المطلق لان
تعلق عتقہ بمطلق الموت و ہو کائن لا محالہ۔ اگر مولیٰ نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے تحت پر قرار دیا مثلاً دن کہ
کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مردن یا اپنے اس سفر میں مردن یا فلان مرض میں مردن تب تو آزاد ہو تو یہ مدبر ہوگا اور اگر
بیچنا جائز ہو کیونکہ فی الحال اسکا سبب منقطع نہیں ہوگا کیونکہ منقطع اس صفت میں خود ہی بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اسکی
آزادی مطلق مرنے پر ہو اور مرنا لا محالہ واقع ہوگا یعنی اسکا سبب فی الحال منقطع ہو گیا۔ فان مات المولیٰ علی صفۃ
فکر ما عتق لکما یعتق المذبر بصفۃ ان الثلث لانیہ ثبت حکم الذبیر فی آخر جرد من اجزا و حیاتیہ تحقق تلک
الصفۃ فی فلان البیت من الثلث ومن البیت ان یقول ان مات الی سنۃ او عشرین لکذا بخلاف
ما اذا قال اسے ما کتہ سنۃ و مثلاً لا یعیش الیہ فی الغالب لانیہ کائن لا محالہ۔ پھر اگر مولیٰ اسی صفت تحت
پر مرنا جو اپنے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائیگا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہے اور اسکا معنی یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ
مولیٰ کی آخری جزد زندگی میں اسکے مدبر ہو جائے گا حکم ثابت ہو گیا کہ اس صفت کا وجوب اسی جزد میں ہوا ہے اسی واسطے
تہائی سے اعتبار ہوگا اور بخلکہ تب جزد کے یہ صورت ہے کہ مرنے کے بعد اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا
تو تو آزاد ہو کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے برخلاف اسکے اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں سو برس
تک مر گیا تو تو آزاد ہو حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ اسی وقت
لا محالہ ہونے والی ہے۔ اور یہ حسن کی روایت ابو حنیفہ سے ہے فقہی میں مذکور ہے اور یہی امام مالک سے
رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔ کہ قال اللہ لا یعیش الیہ رحمۃ اللہ

باب الاستیلاء

یہ باب استیلاء کے بیان میں ہے۔ استیلاء سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اس سے بچ پیدا ہوا جس کا نسب اپنے آپ سے ہو اور استیلاء بوقت ہو اور نہ نہیں ہے استیلاء صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاء کے لغوی معنی ولد حاصل کرنا ہیں اگر بڑی سے استیلاء کیا اور بچ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو جائیگی چنانچہ فرمایا۔ اذ اولدت الامتہ من مولایا فقد صارت ام ولد لہ ایچھوڑ دیا وہاں وہاں تھیں کہ قولہ علیہ السلام اعتقنا ولدنا انہی عن اعتقادنا ثبت بعض مواجہہ و ہو حرمتہ البیع والہ اجزئہ قد صارت بین الوطی والموطورۃ بواسطۃ الولد فان المائین قد اقبلت بحیث لا یکن المیزینہما علی ما عرفت فی حرمتہ المصاہرۃ الا ان بعد الانفصال یبقی الجزئیۃ حکما لا حقیقۃ فمذہب السبب فاوجب حکما موجدہ اس کے مابعد الموت وبقیہ الجزئیۃ حکما باعتبار النسب و ہوں جانب الرجال فلذا الحرۃ ثبتت فی حقہم لانی حقہم حتی اذا ملک الحرۃ زوجہا و قدر ولدت منہ لایستحق بموتہا وثبوت حق موجدہ یثبت حق الحرۃ فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجہا الی الجزئیۃ فی الحال ویوجب عقوبتہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مملوکا لہ لان الاستیلاء لا یتجزئ فانی فانی فرغ النسب فیہ تفسیر یا جملہ۔ اگر باندی کے اپنے مولی سے بچ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو گئی اس کی بیع جائز نہیں اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دیا جائے ہر بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچ نے آزاد کر دیا اس حدیث میں آپ نے اس عورت کے آزاد کیے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ طہ کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہو ان دونوں میں بواسطۃ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولی میں اور ام ولد میں جزئیت ثابت ہو گئی کہ دونوں کا لفظ اس طرح غلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہو جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکورہ میں بیان ہوا اگر اتنی بات ہو کہ بچ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزئیت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہو اور درحقیقت نہیں رہتی یعنی جن تک بچ پڑتا ہے تو جزئیت حقیقتاً موجود ہو اور جب بچ الگ ہو گیا تو صرف حکم جزئیت رہ گئی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا پس اس سے ایک بیع پر حکم ثابت ہو یعنی مولی کے موت کے بعد آزاد ہوگی اور حکم کی راہ سے جزئیت باقی رہنا بلحاظ نسب کے ہو اور نسب کا اعتبار مرد کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہو گا نہ عورتوں کے حق میں حتی کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی ملک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہو تو بھی اس عورت کے مرنے سے اس کا یہ غلام شوہر آزاد ہو گا اور اگر یہ کہ ایک بیع و پر آزادی ثابت ہونا یعنی مولی کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اس کے حق آزادی کو فی الحال ثابت کرتا ہے تو یہ کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سبب صورتوں میں ممتنع ہو گا سوائے اسکے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہو اور وضع ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہو گا کہ استیلاء ایسی چیز نہیں ہے جس کے لئے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی فرع ہے اور نسب کے ملکرے نہیں ہو سکتے تو اسی قیاس پر استیلاء کے بھی جزو نہیں ہو سکتے۔ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس کے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا کہ لیکن اسکے اسناد ضعیف ہے اور امام محمد نے کتاب الآثار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ مہاجر پر لہذا آزاد سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیع حرام ہے جب باندی اپنے مولی سے بچ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اسکے بعد وہ قبیح نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے مہاجر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی سنن ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث مسلمہ ثبت کی ہے

روایت کیے اور امام مالک نے نوطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچ جائے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ ہیہ ہوگی بلکہ جب تک زندہ رہا اس سے نفع اٹھاوے پھر جب مرا تو وہ آزاد ہوگئی۔ اسناد صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اسکی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گردہ انبیاء میں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کیے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا۔
 ۴۔ قال ولہ وطیہما واستخدامہما واجارہتہما وتزوجہما لان المالک فیہما قائم فاشبہت المہرۃ۔ اور مولے اختیار ہوگا اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اس سے خدمت لے اور اسکو مزدوری پر دیے اور اسکا بیاہ کر دے کیونکہ اس میں ملک قائم ہے تو ماریہ کے مشابہ ہوگئی۔ ولا یشبہت نسب ولدہا لان یعترف بہ وقال الشافعی رحمہ اللہ ثبت نسبہ وان لم یشع لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان ثبت باوطی وانہ اکثر افضاء اولی ولنا ان وطی الامتہ مقصودہ فصار لہم دون الولد لوجود المانع عتہ فلا یمن الدعوی بمنزلہ ملک یمن من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یعین مقصودہ انہ فلا حاجۃ الی الدعوی۔ اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اسکا اقرار کرے اور امام شافعی نے کہا کہ نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مدعی نہ کیونکہ جب نکل سے نسب ثابت ہو جائے تو طاعت وطی سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جائیگا کیونکہ اس میں وطی کا قیادہ زیادہ ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی فراش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اس سے مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم بازاری ہو جائیگی لہذا نسب کا دعویٰ کرنا ضروری جیسے برہنہ وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکل کے کہ اس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں۔ فان جاریت ابی ذلک بولایت نسبہ بغیر اقرار معناہ بعد اعتراف منہ بالولد الاول لانه بدعوی الولد الاول تعین الولد الاول مقصودہ انہما فصارت فراشا کا مقصود فی لہما النکاح۔ پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی پھر اس کے بعد اسکا بچہ پیدا ہوا تو بغیر اقرار کے اسکا نسب ثابت ہوگا یعنی سوائے اولیہ کے نسبت اقرار کیا یہ سیرا بچہ ہو تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولے کے نسب سے ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی۔ لیسایہ فراش ہوگئی جیسے نکاح باندی ہوئی عورت فراش ہوتی ہے۔ الا انہ اذا انفاد فیتغی بقولہ۔ لیکن سناوہ کے بچہ اور ام ولد کے بچے میں یزق کہ اگر مولے نے ام ولد کے دوسرے بچہ کی نفی کی تو صرف اسکا قول سے نفی ہو جاتا ہے۔ لان فراشہا ضعیفۃ حتی یملک نقلہ بالتزوج بخلاف المنکوحۃ حیث لا یشک فی الولد فنیہ الا باللعان لکن الفرائض حتی لا یملک البطلان بالزوج و ہذا الذی ذکرناہ حکم فاما الدیانۃ فان کان وطیہما وخدامتہما ولم یعزل عنہما یلزمہ ان یعترف بہ ویدعی لان الطاہران الولد منہ وان عزل عنہما ولم یحصنہما جائز لہ ان یشفیہ لان ہذا الطاہر یقابلہ ظاہر آخر کذا روی عن ابی حنیفۃ ۵۔
 وفیہ روایتان اخری عن ابی یوسف وعن محمد رحمہما ذکرنا ہما فی کفایتہ المنقذی۔ اسوجہ سے کہ ام ولد کا فراش ہونا کمزور ہے یہاں تک کہ مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دیدی بخلاف منکوحہ کے کہ اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے نفی نہیں ہوتا اگر لعان کے ساتھ کیونکہ اسکا فراش منسوب ہے حتیٰ کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دیکر منتقل کرے پھر جو بیٹا ام ولد کے بچہ کے نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہر ہے حکم ہے اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اس سے وطی کی اور اسکو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اس سے ہمہ چھوڑا نہیں ہوتا تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے اور اگر بغیر انزال کے اس سے بھا ہوتا ہا اسکو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہوگا کہ بچہ کی نفی کرے۔
 اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے لیسایہ بولہ حنیفۃ سے روایت ہے اور اس میں دوسری روایتیں بھی امام ابو یوسف سے

و محمد سے آئی ہیں جنکو پہنچنے کفایت ملتی تھیں ذکر کیا ہو۔ و ان زوجہا فجات لولد فہو فی حکم امہ لان حق الحر یہ لیسے
 الی الولد کالتدبیر الایری ان ولد الحرة حر و ولد القنہ رقیق۔ اور اگر مملکت نے اپنی ام ولد کو بیادیا بچہ اسکے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی
 مان کے حکم میں ہو کیونکہ عن آزادی فرزندین پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا
 آزاد ہو اور جو محض باندی ہو اسکا بچہ رقیق ہو یعنی مملوک ہو۔ و النسب یثبت من الزوج لان الفرائش لہ وان کان
 النکاح فاسدا و اذا انفاسد لم یصح فی حق الاحکام و لو ادعا المولے لایثبت نسبہ منہ لانه ثابت بالنسب
 من غیرہ و یثبت الولد و تصیر امہ ام و ولد لہ لانتسابہ۔ اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہو بچہ کا نسب اس مرد
 سے ثابت ہوگا کیونکہ فرائش اسی کا ہو اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اسواسطے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد لم یصح ہو اور جو بچہ کہ
 ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولی سے اسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ شوہر سے اسکا نسب ثابت
 ہو و لیکن مولی کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اسکی مان اپنے مولی کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولی نے خود اسکا اقرار کیا ہے
 و اذ انما المولی غنقت من جمیع الممال لحر یث سید بن السیب ان النبی علیہ السلام امر بعتق اہل
 الاولاد و ان لایجن فی دین و لا یسجل من الثلث و لان الحاجۃ الی الولد اصلیہ فقہم علی حق الورثۃ و الذین
 کالتدبیر بخلاف النسب لہذا نہ وہ بیادیا ہوں نہ زواجد الخوارج۔ اور جب مولی نے انتقال کیا تو اسکی ام ولد اسکے کل مال سے
 آزاد ہو جائیگی۔ یعنی اگر مولی کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائیگی بربیل حدیث سعید بن السیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ام الولد کو دین کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور یہ حکم دیا کہ کسی فرض میں فروخت نہ کیا جائے اور تھالی مال سے نہ بھڑائی جائے۔ رواہ الدارقانی
 اور بربیل اسکا کہ فرزند کہ حایب حالت اصلی ہو پس وارثوں کے حق پر اور فرض پر مقدم کیا جائیگی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر
 کرنے کے کہ نہ یہ وصیت ہو یعنی آبی پہنچتی وصیت ہو جو حاجت اصلی سے زائد ہو۔ ولا سعادۃ علیہما فی دین المولی الا لفرار و لما روایا
 لا نہما یستعیان منہما منہما لا یفصل بالانفس بالانفس غنایا حذیفہ زوج فلاتعلق بہا حق الفرار کا قصاص بخلاف المدبر لانہ
 یال مشقوم۔ اور ام ولد پر مولی کا فرضہ ادا کرنے میں فرض خود ہون کے لیے کمائی کرنی واجب نہ ہوگی بربیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل
 سے کہ ام ولد پر مال قوی نہیں ہر حتی کہ اگر کوئی اسکو غصب کرے و امام ابو حنیفہ کے نزدیک خاص نہ ہوگا پس ام ولد کے ساتھ فرض خود ہون کا قضا
 متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر قتل کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے فرض خود اسکو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے برخلاف مدبر کے
 و قتیق مال ہو۔ و اذا اسلمت ام ولد النصرانی فلیہا ان تسعی فی قیمتہا وہی بمنزلۃ ملکاتہ لا تعق حتی تبدی اسعیۃ و قال زوج
 تعق فی الحال و اسعیۃ دین علیہما و نہا بخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم بقی علی حالہا لان ان لم
 الذل عنہا بعد اسلمت واجب و ذلک بالبیع او الاعتاق و قد تندر البیع فتعین الاعتاق و لان ان النظر
 الجانبین فی جعلہا مکاتبۃ لانه ینفخ الذل عنہا یصیر ورتھا حرة یدرا و الضمر عن الذی لا تبعثا علی السب
 نیلا شہوت الحرۃ فیصل الذی الی بدل لک مالہ اعتقت وہی مفلسۃ تتوالی فی السب و مالیتہ ام الولد لیتفد الذی
 تقو منہ فیمترک و ما یقتضہ و لا نہا ان لم تکن متقو منہ فہی محرمتہ و نہا یفعل لوجب الغنا ان کمافی القصاص المشہر
 او اعفا احد لا ولیا یحبب الممال للیقین۔ اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کر سکتی ہے
 محض ما کہ کی قیمت سے تھائی قیمت ادا کر لے اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہو کہ جب تک کمائی ادا نہ کرے آزاد نہ ہوگی اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا
 کہ فی الحال آزاد ہو جائیگی اور کمائی کرنا اسکا او پر فرض ہو اور بھر یہ اس صورت میں ہو کہ اسکا مولی یعنی نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا
 اور اسنے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بدستور اسکی ام ولد رہیگی۔ زفر رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہو کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو
 اس سے ذلت و درکنا واجب ہو اور یہ وہی طرح سے ہو سکتا ہو یا تو بیع کیجاسے یا آزاد کیجائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہو ہی سکتا

کہ آزاد کیجائے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اسکو مکاتبہ کر دینے میں اسکی اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہو کیونکہ ام ولد سے دولت دور ہو جائیگی اسلیے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اسطرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنے ملک کا عوض مل جائیگا اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دیا جائے حالانکہ مفلس ہو تو کمائی کرنے سے تامل کرے گی اور نصرانی کا یہ حال ہو کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہے تو اسکو اسکی اعتقاد پر چھوڑا جائیگا اور اگر چہنے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہو مگر محترمہ ہو اور یہ احترام ہی ماوان واجب ہونے کے لیے کافی ہو جیسے قصاص شترک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے ورنہ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اسکا خون راہیگان نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسبطلح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہے جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولو مات مولاً یا غنقت بلا سعتا یتیم لا یتیم ام ولد ولو عجزت فی حیاتہ لا ترث و قسۃ لا یتیم لہا لورث قسۃ اخیوت مکاتبہ لہا یتیم ام ولد واجب۔ اور اگر اسکو اسکو نصرانی مرگیا تو وہ بیکمائی کرنے کے آزاد ہو جائیگی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اسکی رقیہ نہیں ہو سکتی ہو کیونکہ اگر رقیہ کیجائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سوائے اسے کہ مکاتبہ کیجائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی لینے اسکا سلطان ہونا اور مولے کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ و سن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکہا صارت ام الولد۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ یتیم ام ولد لو استولد بالملک یمن ثم استجقت ثم ملکہا یتیم ام ولد غنۃ لہ فیہ قولان وهو ولد المفرد لہ انما علققت برقیق فلان تکون ام ولد لہ لما اذا علققت من الزنا ثم ملکہا الزانی و ہذا لان المومۃ الولد باعتبار علوق الولد جزا لہ جزا لام فی تکمل الحالۃ والجزا لا یخالف الكل ولما ان السبب ہو ايجزیمۃ علی ما ذکرنا من قبل و ايجزیمۃ انما تثبت بینہا نسبتہ الولد الواحد علی کل واحد منہما کما وقد ثبت النسب فیثبت ايجزیمۃ بہذہ الاسطۃ بخلاف الزنا لانه لا نسب فیہ للولد لانه الزانی وانما یلتحق علی الزانی اذا ملکہ لانه جزوہ حقیقۃ بغیرہ واسطۃ بغیرہ من شترتی اخاہ من الزنا لانه لا یلتحق علیہ لانه نسب الیہ بواسطۃ نسبتہ الی الولد وہی غیر ثابتہ۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا بچہ مرد یا باندی کا مالک ہو گیا تو یہ اسکی ام ولد ہو گئی اور ام شافعی نے کہا کہ ام ولد ہونگی اور اگر ایک باندی مول لیکر اس سے دھلی کی اور بچہ پیدا ہوا بچہ ایک شخص نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بچہ خریدا کسی طرح اسکا مالک ہو تو بھی ہمارے نزدیک اسکی ام ولد ہو جائیگی اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں اور یہی مفرد کا بچہ ہو (مفرد کے معنی دھوکا کھایا ہو یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقیہ یا ملک نکاح پر عہد دھلی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد قیمتی آزاد ہے اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پا گیا۔) ام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی باندی کو جو حل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کے ملک میں آئے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد ہونگی جیسے میر کی باندی کو زنا سے حاصل کیا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونا اس بھانہ سے ہوتا ہے کہ اسے بیٹ میں آزاد بچہ کا حل رہا ہو کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کو بھی اپنی کل سے مخالفت نہیں ہوتا ہے لینے ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائیگا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اسے سبب سے مان آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے کا سبب جو حیثیت ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ دھلی کرنے والے اور موطور عورت میں جو حیثیت ہو جاتی ہے اور جو حیثیت ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ

دو ذن میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہو لینے جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہو تو باپ سے بھی نسب ثابت ہو کہیں اس واسطے سے جرئت بھی ثابت ہو گئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب ذانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کسی نے ملک میں آتا ہو تو صرف اس وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اس کا جزو ہے اور اس کی نظریہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہو لینے اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا ہو اس نے اس کو خرید لیا تو وہ اس پر سے آزاد ہو گا کیونکہ اس کے ساتھ اس کی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہو حالانکہ وہ ثابت نہیں ہوتا یعنی وہ اس کا بھائی اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہوا اور جب باپ کا بیٹا نہوا تو اس کا بھائی بھی نہوا۔ واذ اوطی جاریہ انہ فجارت بولد فادعاه ثبتا نسبہ منہ وصارت ام ولد لہ ولعلیہ قیمتہا ولیس علیہ عقر ہا ولا قیمتہ ولد ہا وقد ذکرنا المسألتہ بدلائلہا فی کتاب النکاح من ہذا کتاب وانما لہ نصف من قیمتہ لکولہ لانہ التعلق حر الاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاء۔ اور اگر مثلاً زید نے اپنے بھائی کی باندی سے بچہ پیدا کیا ہے تو زید نے اس کا دعویٰ کیا تو زید سے اس کا نسب ثابت ہو جائیگا اور باندی اس کی ام ولد ہو جائیگی اور زید پر جب ہو گا کہ اس کی قیمت اپنے بھائی کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہ ہو گی اور عقر سے مراد وہ مال جو لوطی ہر کے ایسی دہی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہو اور پہلے یہ مسئلہ سے اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخواب نکاح رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اس واسطے ضامن نہ ہو گا کہ اس کا اصل اصلی آزادی پر ہوتا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے دہی کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان اوطی اب الاب مع بقا اب الاب لم یثبت النسب لانه لا ولایۃ للجد حال بقا اب الاب۔ اور اگر باپ کے باپ اپنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے دہی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زید موجود ہو تو دادا سے نسب ثابت نہ ہو گا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو کان الاب میتا یثبت من الجسد کما یثبت نسبہ من الاب لعلہ ولایۃ عنہ فقد الاب وکفر الاب ورقعہ بمنزلہ موتہ لانہ قاطع للولایۃ۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائیگا جیسے باپ کی دہی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ کے زنا نہ ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے اور اگر باپ کا فر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہو کیونکہ اس کی ولایت قطع ہو گئی واذ اکانت جاریۃ بین شریکین فجارت بولد فادعاه احدہما ثبت نسبہ منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا پھر دو ذن میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا۔ واما خود یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں ہو کچھ فرق نہیں ہے۔ لانہ لما ثبت النسب فی نقدہ لم یصح ادفعۃ ما لک ثبت فی الباقی ضرورۃ انہ لا ینجزی لما ان سببہ لا ینجزی وهو العلق اذ الولد الواحد لا یتعلق من بائین کیونکہ جب آدھے میں نسب ثابت ہو گیا تو بچہ کی باندی اس کی لگ میں ہو تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ یہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا سبب نہیں ہو سکتا اور سبب اس کا نطفہ ٹھہرنا اس واسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہیں ہو سکتا۔ وصارت ام ولد لہ۔ اور یہ باندی اس دہی کی ام ولد ہو جائیگی۔ یعنی بالانفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اس کی ام ولد ہو جائیگی مگر اس کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایک بارگی ام ولد ہو جائیگی۔ لان الاستیلاء لا ینجزی عنہما کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاء کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہو گا ورنہ نہیں اور امام رحم کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہو گا چنانچہ فرمایا۔ وعذر الی حنیفہ رحم لیسیدہ نصیبہ ام ولد لہ ثم تلک نصیب صاحبہ اذ ہو قایل للملک و یضمن نصف عقرہ لانہ واطی جاریۃ مشترکۃ اذ الملک یثبت حکم الاستیلاء فقیۃ قیۃ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے دہی کا حصہ اس کا ام ولد ہو جائیگا پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا

مالک ہو جائیگا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہو یعنی وطنی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دیگر مالک ہو جائیگا اور باندی کے نصف عقد کا
بھی ضامن ہوگا کیونکہ اُسے مشترک باندی سے وطنی کی اس واسطے کہ اسکے مالک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلا کے ہو تو وطنی کے بعد
شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی۔ مسئلہ۔ اگر وطنی کرنا بدون ملک کی حالت میں ہوا اور چونکہ ادھی اسکی مالکہ ہو تو فقط نصف عقد
یعنی حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه لان المالک ہوتا مالک قیمت شرط الاستیلا وقت مقدم
فصار واطل مالک نفسه۔ بخلاف اسکے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو باپ پر عقد لازم نہ ہوگا کیونکہ یہاں اسطور پر ملک
ثابت ہوئی جو استیلا کے واسطے شرط ہو تو استیلا سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی شرط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مالکہ سے
وطنی کرنے والا ہو گیا۔ اور اپنی ملک میں وطنی کرنے سے عقد لازم نہیں ہوتا اور شریک کی وطنی میں استیلا کی ضرورت سے
بعد وطنی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقد کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولد بالان النسب فثبت استندالی قوت
العلاق فلم یعلق شئ منہ علی ملک الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار
پا۔ مکے وقت سے ہوا ہو تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہرا نہیں ہوا۔ مسئلہ۔ کیونکہ نطفہ بعد وطنی کے قرار پایا اور وطنی ہوتے
ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا لان وطنی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقد کا ضامن ہوا
وان ادعیاء معاثلت نسبہ نہما۔ اور اگر دو وزن شریک نے ساتھ ہی اُس کا نسب کا دعویٰ کیا تو دو وزن سے اُس کا نسب ثابت
ہو جائیگا۔ یعنی دو وزن میں سے ہر ایک اُس کا چار باب ہو کر وہ دو وزن کا ایک بیٹا ہو۔ معافہ اذا حملت علی ملکها او
قال الشافعی رحمہ اللہ قول القافۃ لان اثبات النسب من خصصین مع علان الولد لا یخلق من بین
مستغفر فہما بالشہد وقد تر رسول اللہ علیہ السلام یقول القافۃ فی اسامہ رضی اللہ عنہ۔ دو وزن سے نسب ثابت ہونا
اُس وقت کہ اُس کا حاملہ ہونا دو وزن کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی و امام احمد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والوں کے قول پر رجوع کیا جائیگا کیونکہ
وہ شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا ہونا و نطفہ سے نہیں ہوتا ہے تو پہنچنے مشابہت پر عمل کیا یعنی ہونا
بین سے جبکہ مشابہ ہو اسی کا بچہ ہو اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش
ہوئے تھے۔ یعنی اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرنے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اس کا قصہ حضرت عائشہ
رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم سرور فقال
یا عائشۃ اترے ان مجز زائد لے دخل علی وعندے اسامہ ابن زید وزید علیہا قطیفہ وقد غطیارسوسها و بدت اقداما
فقال ہذا اقدام بعضنا من بعض قال ابو داؤد وکان اسامہ اسود وکان زید ابیہ۔ آپ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بلباش شریف لائے اور فرمایا کہ اسے عائشہ تجھے معلوم ہو کہ مجز زائد بھی نے
کیا کہ وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہاں اسامہ و زید دونوں کئی اوڑھے سوئے تھے درون کا سر زھکا ہوا تھا اور قدم کھلے
ہوئے تھے تو مجز زائد نے دیکھا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں اس حدیث کو امام مستدرک نے صحاح میں روایت کیا ہے اور ابو داؤد
نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے
اسے لال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولما کتب عمر رضی اللہ عنہ فی شرح فی ہذہ الحادۃ لیس فیہا
علیہا و لو بانیا لبتین لہما و ہوا بنہما یرثہما و ہوا لہما فی منہما و کان ذلک یخفی عن الصحابۃ و عن علی رضی اللہ
عنہما ذلک۔ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی ذائقہ میں اس طرح ہے کہ دو وزن کو چونکہ
مساحہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح ہم رکھ اور اگر وہ دو وزن ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا پس یہ بچہ ان دو وزن کا بیٹا ہے کہ
دو وزن کا وارث ہوگا اور یہ دو وزن بھی اُس کے وارث ہیں اور میراث ان دو وزن میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ حاجت

صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے۔ واثق ہو کر یہی نے مبارک ابن فضال کے طریق سے حسن بصری سے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہو گئی دلی کی اس کے ایک لڑکا ہوا ایسے دونوں نے اس کا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین فیاض ستائش بلائے اُن سبوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی ذیاباقت ملتی ہو اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ چچانتے تھے تو فرمایا کہ گتیا برس سیاہ اور زرد اور کھراکتا پڑتا تھا تو بچہ میں ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور اُن سبوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھا ہوا پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کی میراث پانچ بیٹے اور وہ ان دونوں میں سے باقی کا ہوگا۔ اس حکم کے سننے پر میں کہ جناب یہ دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اس کی پرورش واجب ہے اور جب کوئی مر جائے تو جو باقی رہا وہی اس کا باپ ہو مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے تو اس کا بھی پورا وارث ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مر جائے تو یہ دونوں ملکر ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پانچ بیٹے۔ اور اگر ایک مر گیا پھر بیٹا مراد اور ایک باپ باقی ہو تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی یہی وہی نے مبارک ابن فضال میں کلام کیا یہاں تک کہ یہ سیدہ یحییٰ ابن یحییٰ و امام احمد و عثمان ابن مسلم و ابن عاری وغیرہ نے ثقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن اس انداز میں ضرر نہیں ہے پس اس کی اسناد جو اس کو عبد الرزاق نے دوسرے طریق سے قندادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے لیکن قناد نے بھی حضرت عمر کو نہیں پایا۔ و قد رواہ الطحاوی وغیرہ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبد الرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ ہر لڑکا تم وہ دونوں کے درمیان ہو تم دونوں کا وارث ہوگا اور تم دونوں اس کے وارث ہو گے اور تم دونوں جو باقی رہے وہ اس کی میراث پانچ بیٹے اور یہی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب بن میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک ہی طہر میں دلی کی ایسے تھے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا جس کا نام قرعہ نکلا اُس کے ساتھ بچہ لافٹ کیا اور دو تھائی ثقہ آپس پر کھڑے زید بن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں یہ آیا تو میں نے فیصلہ آنحضرت سے بیان کیا پس آپ نے فرمایا اور اس حدیث کی اصل سنس ارباب میں موجود ہے۔ م۔ ع۔ ولا ننہا استویانی سبب الاستحقاق فیستویان فیہ والسنس وان کلا فی التجرؤی ولكن یتعلق بہ احکام تجزیۃ فی القیل التجزیۃ فی الثقیل التجزیۃ فی الثقیل علی التجزیۃ والایقبلہا شیت فی حق کل واحد منہما کما کان لیس منہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین بالآخر او کان احدهما مسلما والاخر ذمی لوجود المخرج فی حق المسلم وهو الاسلام وفی حق الابی وہو مالہ من الحق فی نصیب الابن مسرورہ فی علیہ السلام فیما روی لان الکفار کانوا یطعنون فی نسب اسامہ وکان قول القائل مقطوعا لظعنہم فیہم۔ اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک سادی بن سینہ ملک اور دوسری میں برابر ہیں تو استحقاق میں بھی برابر ہونے اور نسب اگر پکڑے ہو تو کے قابل نہیں ہے لیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں، بیٹے میراث، وغیرہ تو وہ اجزاء ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہونگے اور جبکہ ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہونگے یعنی مثلاً ہر شریک سے اس کا پورا نسب ثابت ہوگا گو یا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں سادی بن سینہ لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک باپ اور دوسرا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابر ہی ہونگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہو اور وہ اسلام ہو اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے

مال میں حاصل ہو رہا مجوزہ راجی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرش ہونا اسوجہ سے تھا کہ اسار کے نسب میں
کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجوزہ کے قول سے کافروں کا قول رد ہوتا تھا اسواسطے آپ فرش ہوئے جس میں حاصل ہوا
کہ اگر دونوں شریکوں نے ایک بارگی دعویٰ کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اسکو ترجیح ہو
تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ وکانت الامۃ ام ولد ہما۔ اور اس بیٹہ کی مان ان دونوں کی ام ولد ہو جائیگی
لصحة دعوة كل واحد منهما في نفسه في الولد فيصير لغيره من ام ولد تبعاً لولد با۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک
کا دعویٰ اپنے حصہ میں بیٹہ کی بابت صحیح ہے تو بیٹہ کے تابع ہو کر اُسکی مان کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ میں ہے اُسکا ام ولد ہوگا۔
و علی کل واحد منهما نصف العقر قصاصاً لما له علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منهما میراث ابن کامل
لانہ اقر له بمیراثہ کاملہ و ہو حجتہ فی حقہ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر نصف عقر واجب ہے وہ اُسکا بدلہ ہو جائیگا جو دوسرے
پر واجب ہے اور یہ لوگ ان دونوں میں سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹہ کی میراث پا دیگا کیونکہ ہر ایک نے اُسکے واسطے اُسکی پوری میراث
کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اسپر حجت ہے۔ ویرثان منہ میراث اب واحد لا ستوا لہما فی السبب کما اذا اقسام
البیاتہ۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاویں گے کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے درخصمون میں ہر ایک نے
کسی چیز کے لیے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی شریک قرار دی جائیگی۔ واذ اطلی المولی جاریۃ مکاتبہ
فجارتہ بولد فادعاه فان صدقہ المکاتب فثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یحضر
تصدیقہ اعتباراً بالاب یعلی ولد جاریۃ انہ و وجہ الظاہر و ہو الفرق ان المولی لایملک التصرف فی
السبب سکا تہ حتی لا یتلک والاب یملک تملک فلا یعتبر تصدیق الاین۔ اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے دلی
کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا اُس نے دعویٰ کیا پس اگر مکاتب اُسکی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا اور
امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی بچہ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ
دعویٰ کیا تب بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن قول اول ظاہر الدیوایہ ہے اور اُسکی وجہ یہ ہے کہ مولی کو اپنے مکاتب کی کمائی
میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ وہ مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ میں نہیں لاسکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ میں
لاوے جبکہ ضرورت ہو تب بیٹے کی تصدیق کی بچہ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیہ عقر ہالانہ لا یتقدہ
الملک لان مالہ من الحق کانت لصحة الاستیعاد ولما نذرہ۔ اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ دلی سے پہلے
اُسکی ملک ساقد نہیں ہو سکتی کیونکہ مولی کا جو بچہ حق ہے وہ صرف استیعاد صحیح ہونے کو کافی ہے جسکا ہم بیان کرینگے۔ و قیمت
ولد بالانہ فی معنی المفروض حیث اعتد ولما وہ ہوا نہ کسب کسبہ فلم یرض برقہ فیکون حراً بالقیمۃ ثابت النسب منہ
اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دھوکھا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اُس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ
اُس نے اپنی کمائی لینے مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بچہ کے رفیق ہوئے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیعت آزاد اور مولی سے
ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر الحاریۃ ام ولد لہ لانہ لا ملک لہ فیہا حقیقۃ کمافی ولد المفروض۔ مگر یہ مکاتب دلی یا بیٹہ کا
مولی کی ام ولد نہ ہو جائیگی کیونکہ درحقیقت اس میں مولی کی کوئی ملک نہیں ہے جیسے مغرور کے بچہ میں ہوتا ہے جس سے یعنی اگر دیر سے
خالد کی باندی نے اکر کہہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھے نکاح کر لے پس اُس نے نکاح کیا اور بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو بچہ معلوم ہوا
اور اُس نے دعویٰ کر کے اپنی باندی سے لی تو بچہ بقیعت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی۔ وان کذبہ المکاتب
فی النسب لم یثبت لما یثب انہ لا یدرس تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعویٰ نسب میں مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت
نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملکہ یو اثبت نسبہ منہ لقیام الموجب وزوال

حق المکاتب اذ هو المانع۔ پھر اگر مولیٰ کسی بچہ کا مالک ہوا تو مولیٰ سے مکاتب ثابت ہو جائیگا کیونکہ سبب موجب وجود
ہو اور حق مکاتب ذائل ہو گیا اور یہی مانع عقافت یعنی مکاتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب
کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

کتاب الايمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے۔ وضع ہو کر طاعت یعنی قسم پر۔ حالت قسم کھانے والا۔ محلوں علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو۔ یمن جسکی پابندی کو سب سے
بڑا لازم ہو جس سے دائرہ یمن یہ چیز نہ کھاؤ نگاہی کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر کون پر چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہاء
اسکو بھی یمن کہتے ہیں حتیٰ کہ اگر کھاوے تو اسکا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم ڈٹنا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الايمان
علی ثلثہ ضرب اليمين یمن معتقدہ ویمن لغو فالغیوس ہوا بحال علی امر ما فی تہید الکذب فی غیور
اليمين یا فم فیہا صما جہما القول علیہ اسلام من حلف کا ذبا او فله الترانار۔ قدری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں
ہیں ایک یمن غیوس اور دوم یمن معتقدہ اور سوم یمن لغو۔ یمن غیوس وہ قسم ہو جو کسی گذرے ہوئے امر پر عہد آجھوٹہ قسم کھانا
یمن ایسی قسم کھانے والا کہ نگار ہوتا ہو یعنی کبیرہ گناہ ہو کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹہ قسم کھاوے اسکو اللہ تعالیٰ دوزخ میں
ڈالے گا۔ اور صحیح ابن جان میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم
کھائی حالانکہ وہ جھوٹا ہو تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لیجائے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کو حرام کرے گا اور اسکو دوزخ میں
ڈالے گا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملیگا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ منع۔ ولا
کفارۃ فیہا الا التوبۃ والاسْتِغْفَار۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہو سوائے توبہ و استغفار کے۔ یعنی یہ ایسا
گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہو جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شکر کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غیوس قسم کھانا کبیرہ گناہ ہوتا
ہے یمن میں جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اسکے واسطے کفارہ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد و عوام اور
یہی اکثر علما کا قول ہے۔ قال الشافعی رحمہ فیہا الکفارۃ لانہا شریعت لرفع ذنب ہشاک حرمتہ اسم
اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاشہاد والاعتقاد کا ذبا فاشہد بالاعتقاد ولنا انہا کبیرۃ مخفۃ والکفارۃ عبادۃ متادی
بالصوم ولشیرط فیہا النیۃ فلا تنالہا بخلات الاعتقاد لانہا ساجۃ ولو کان فیہا ذنب فہو تاجر متعلق باختیار معتقد
ومانی الغیوس ملازم فیتبع الاحاق۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یمن غیوس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اسوئے مشروع
ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ہشاک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمن غیوس میں یہ بات پائی گئی اس طرح کہ دروغ طور پر اپنے اللہ تعالیٰ
کے نام سے شہادت لی پس غیوس بھی منعقدہ کہ شہادہ ہو گئی اور جاری دلیل ہے کہ یمن غیوس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت
ہوتا ہے جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے توبہ کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ بطلان
اور اگر منعقدہ یمن گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نیت اختیار سے متعلق ہے اور یمن غیوس میں ساعدی ملا ہوا ہے تو غیوس کو
منعقدہ کے ساتھ بلا متعلق ہے۔ یعنی یمن معتقدہ تو آئندہ دانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے
میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ ان آئندہ جب اسے قسم کی موافقت نہ کی تو اسے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ
گناہ سبب جائیگا لقولہ تعالیٰ ان الحسنات یجعلن استغاثات اور حدیث صحیح میں بھی اسکی تفسیر مذکور ہے بخلاف یمن غیوس کے کہ
وہ جو وقت قسم کھاتا ہے عہد آجھوٹہ کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت فوت کے ساتھ لائق توبہ سے توبہ

استغفار کرے اور فتویٰ میں ہو کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عمدہ اچھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یقین غموس ہو جسود کفر
 اگر کہا کہ اگر ایسا نہ ہو تو اسکی جو رد کو طلاق یا اسکا غلام آزاد ہو حالانکہ عمدہ آسنے دروغ کہا تو یہ یقین غموس نہیں ہو اور لغوی نہیں ہو
 حتیٰ کہ اگر اسنے خلاف جانتا ہو یا کچھ بخاشا ہو تو طلاق و عنق واقع ہو جائیگا الا یشاح لکر کما کہ والد ایسا ہو اور حالانکہ ایسا نہیں ہو لکن
 قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہو کہ ایسا ہی ہو ایسی آسنے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمدہ اچھوٹھ نہیں کہا تو یہ غموس نہیں ہو۔ اگر
 کہا کہ یہ فلان شخص نہ تو تعبیر جمع واجب ہو حالانکہ اوکو شک نہ تھا کہ حقیقت میں وہ فلان شخص نہیں ہو تو تعبیر جمع لازم ہو گا۔ اختلاف
 و المنعقدہ ما یحلف علی امر فی مستقبل ان یفعلہ او لا یفعلہ و اذا حلفت فی ذلک لزمک الکفارۃ۔ اور منعقدہ
 وہ قسم ہو جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھائے اور جب اس میں حاشا ہو تو کفارہ لازم ہو گا۔ قسم کھانی کما کہ
 والدین اس گھر میں نہ جاؤ گا پھر بیمار ہو بیہوش ہو اور اس حالت میں لوگ اسکو وہاں بیٹے تو حاشا ہو اس پر کفارہ لازم
 آیا غرض کہ جس بات پر قسم ہو اگر اسکو عمدہ آکر سے یا بھول کر یا اس سے زبردستی دو کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جنون میں کرے
 بہر صورت حاشا ہو کہ کفارہ لازم ہو گا۔ کما فی السراج۔ لقولہ تعالیٰ لایؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم و لکن یؤخذکم
 بما عقدتم الایمان۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جسکے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہو گا
 مواخذہ نہیں فرماتا ہو لیکن جسکے ساتھ تمہیں قسموں کو مضبوط کیا اسکا مواخذہ فرماتا ہو۔ و ہوا ما ذکرنا۔ اور اسکے معنی وہی ہیں جو
 ہم نے ذکر کیے۔ یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے کا عزم کرے یا نہ کرنے کا عزم کرے پس اگر اسکے خلاف کرے تو مواخذہ
 یہ ہو گا کہ کفارہ لازم ہو گا۔ و مین اللغوان یحلف علی امر ماض و ہولین انہ کما قال والامر بخلافہ فہذہ الیمین زوجان
 لایؤخذہ اللہ بہا صا جہا و مین اللغوان یقول واللہ انہ لیزید و ہولین تریدا و انما ہو عمر و الاصل فیہ قولہ تعالیٰ
 لایؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم و لکن یؤخذکم الا انہ علیہ بالرجاء للاختلاف فی تفسیرہ۔ اور لغو قسم یہ ہے کہ کسی گزشتہ
 امر پر قسم کھائے حالانکہ اسکو بھی یقین ہو کہ جیسے وہ کہتا ہو یوں ہی ہو حالانکہ درواقع اسکے خلاف ہو تو ایسی قسم میں اسید یہ ہو کہ حاشا
 سے اللہ تعالیٰ مواخذہ فرماوے اور بھلا لغو کے یہ صورت ہو کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہو اور یہ اسکو زید ہی گمان کرتا ہو مگر درواقع وہ
 خالہ ہو اور دلیل اس میں قرآن ہے لایؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الا یہ لیکن مصنف نے مواخذہ ہونے پر اسید و اسواسے کیا کہ اسکی
 تفسیر میں اختلاف ہو۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسکی تفسیر میں وارد ہو کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہو کہ لاؤ
 ولی واللہ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابوداؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور زرعی
 نے کہا کہ دفع صحیح ہو اور یوں ہی شافعی و مالک وغیرہ نے روایت کیا اور بعض نے یہ نہیں لکھی ہے کہ کما کہ آج تم وہاں نہیں
 گئے آسنے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو قسم ہو جبکہ درحقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہو یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھیے میں اس زر کا غنہ
 پر لکھتا ہوں تو یہ بھی لغو ہو کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہو کہ وہ زر کا غنہ پر لکھتا ہو اور عبد اللہ الزرق نے اپنے مصنف میں حدیث بخاری سے
 روایت کی کہ لغو یہ ہو کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جانکر کہ وہ یوں ہی ہو حالانکہ درواقع ایسا نہیں ہو تو یہ لغو ہو اور سعید ابن جبیر نے
 کہا کہ لغو یہ ہو کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اسکو نہیں کوڑاؤں گا اور حسن بھری و ابراہیم غنوی نے کہا کہ لغو یہ ہو کہ کسی بات پر
 قسم کھائے اور پھر بھول جائے اور زرعی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک لغو وہ قسم ہو جو شرعاً اور وصفیاً فائزہ قسم
 سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہو کہ کوئی ایسی خبر دے جس میں دروغ کا احتمال ہو پھر قسم سے اسکا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نہ کیا
 بلکہ ایسی خبر دے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہو تو وہ فائدہ سے خالی ہو۔ قال والقاصص فی الیمین والمکرہ والناسی
 سوا حتی تجیب الکفارۃ جس شخص نے عمدہ قسم کھائی اور جب قسم کھانے کے لیے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب
 برابر ہیں حتیٰ کہ حاشا ہونے پر کفارہ لازم ہو گا۔ لقولہ علیہ السلام ثلاث جدان جد و ہرمن جد الکلیح والطلاق و الیمین

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد عہدی بھی عہد ہو اور ہزل بھی عہد ہو وہ نکاح و طلاق اور تہنیت
 و اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کا
 رجعت ہو اور سند حارث میں بجائے اس کے عناق ہو۔ ع۔ و الشافعی یخالفنا فی ذلک و سنین فی الاکراہ ان شاء اللہ تعالیٰ
 اور شافعی اس مسئلہ میں اجماع سے خلاف ہیں اور ہم اس کو ان شاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ و من فعل المحارف
 غایہ مکر یا اونا سٹیا قہو سوار۔ اور جس شخص نے محارف علیہ کو نہ دیکھے جانے پر کیا یا بھول کر کیا وہ برابر ہے قسم یعنی کفارہ واجب
 ہوگا۔ ان الفعل الحقیقی لایعہد بالاکراہ و ہو الشرط و کذا اذا فعلہ و ہو متعین علیہ و مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ و لکن
 الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی ولیا و ہو الحشہ لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کیے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا
 صادر ہونا نادر نہایت ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اس طرح اگر اس نے بغیر ذنب کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا
 تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط در حقیقت بالی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا یعنی
 حاشا ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر قسم یعنی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حاشا ہو جائے اگرچہ در واقع کسی سبب سے در حقیقت
 گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام نہ کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قربت سے احسان مکر گیا تو اس پر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر
 اس کا کفارہ دے۔ و کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خ۔ اب میں قسم کھانا صحیح نہیں ہے
 الا اختیار۔ اللہ تبارک نے کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے لیکن مکر کھاوے اور طلاق و عناق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علماء کے نزدیک مکروہ
 نہیں ہے اور خاصہ ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ ہ۔ کافی۔

باب مایکون یکتا و مالا یکون یکتا

یہ باب ان الفاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جنہیں ہوتی ہیں۔ قال ولیمین باللہ او باسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ
 کا الرحمن والرحیم اولہ صفت حسنہ صفاۃ الہی بکلف بہا نہ ف کثرۃ اللہ و جلالہ و کبریاۃ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا
 انعقاد یا اسم اللہ ہوتا ہے یا اسم سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی ایسی
 صفت ہو جس کے ساتھ عدت میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الہی و جلال الہی و کبریاۃ الہی۔ پس اسم الہی کے ساتھ قسم ہو جائے
 میں کسی کا خلاف نہیں جیسے والعد و باللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا ہون اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر ہے
 یہ کہ ہر نام سے قسم ہو جائیگی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صرف
 میں ہے اور مرد و ایمان صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت و جلال و کبریاۃ و عظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام
 بنالیا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہے جیسے العزیز و الجلیل و البکر وغیرہ پس صفت میں مشائخ ماہر اور انہ کا مختار یہ ہے کہ اگر اس
 صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائیگی ورنہ نہیں۔ ہ۔ کافی۔ اور یہی اصح ہے البرجزی۔ لان الکلف بہا متعارف
 و معنی الیمین و ہو القوۃ حاصل لانہ لیتقہ العظیم اللہ و صفاء فعلی ذکرہ حاطا و مانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم
 کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اسمیں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تعظیم حالت سے عقائد
 کی تمام یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا۔ قسم یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ
 آمادہ کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز نہ ہونے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ و علم اللہ فانہ لایکون یکتا
 لیکن یون کہنا کہ قسم ہی علم الہی کی توبہ قسم نہ ہوگی۔ لانہ غیر متعارف و لانہ بند کردیرا وہ المعلوم لیس قال اللہم اغفر علیک
 فینا اسی معلوم کا۔ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لیے کہ علم بوجہ جاتا ہے اور اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللہم اغفر

علیک دنیا الہی بخشیدے اپنا علم ہم میں لینے اپنا معلوم نہ یعنی جو گناہ تجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخشیدے۔ ولو قال بغضب
 اللہ وخطلم یکن حالفا وکذا ورحمۃ اللہ لان احوال بہا غیر متعارف ولان الرحمة قدریرا دہما اثر ہوا ہو لمطر
 اور الجنتہ والغضب والسخط یراد بہا العقوبۃ۔ اور اگر کہا کہ غضب الہی کی قسم یا ناشی الہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور
 اسی طرح رحمت الہی کی قسم بھی قسم نہیں ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہو اور ایسا کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر لینے
 یا برکت یا ران یا جنت مراد ہوتی ہو اور غضب وناوشتی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہو۔ واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی
 صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم ہو جائیگی اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہ ہو چنانچہ مجاہدین کہہ کر کہ قسم کا مطلب
 کی تامل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہو جائیگی۔ ۵۔ اور بخلاف ان صفات کے جسے قسم چارز ہو یہ ہیں قسم اپنے رب کی
 یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البتہ اس قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الہی مراد ہو اور قسم عظمت الہی یا کمالات الہی یا قدرت
 الہی یا جبروت الہی۔ ق۔ س۔ یا قوت الہی یا ارادہ الہی یا مشیت الہی یا محبت الہی یا کلام اللہ۔ ہ۔ ان سب صلہ تون میں
 قسم ہو جائیگی۔ ۶۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کا لہنی والکعبۃ۔ اور جیسے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھانی
 جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو تو
 چاہیے کہ یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑے۔ صحیحین وکتابین میں یہ حدیث اس طرح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھانا یا اپنے باپ دادا دن کی قسم کھاؤ لیکن جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو
 اُسکو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چھوڑے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوا سے اللہ کے
 کسی کی قسم نہ کھائے اور ابو داؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادا دن کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ
 اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابو داؤد و حاکم و احمد و نسائی کی حدیث میں ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ
 کے سوا کسی دوسرے کی قسم کھانی تو اُسے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی
 کہ مقلب القلوب کی قسم ہو درود مالک والاربعہ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشت ش سے قسم کھاتے تو فرماتے
 کہ قسم اُس پاک کی جیکے قبضہ میں محمد کی جان ہو۔ فتع۔ ۷۔ وکذا اذا حلف یا لقرآن لانه غیر متعارف۔ اور اسی طرح
 اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہو۔ ۸۔ اور بدائع میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے طلع
 ہو جائیگی۔ ۹۔ اور مترجم کہتا ہے یہی ائمہ جو اور چارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیاء یا ملائکہ یا صوم و صلوٰۃ وغیرہ
 شرائع کی اور کعبہ حرم و زمزم و اُسکے مانند امور کی تو نہیں جائز ہو البتہ۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناه ان یقول
 و البنی والقرآن سنیچ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی۔ ۱۰۔ ذی کوئی
 قسم نہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ و قبلہ و جبریل و نماز وغیرہ کی بھی قسم نہوگی۔ اما لوقال اما برنی متھا لیکن یبنا لان البرنی
 منھا کفر۔ یعنی اگر اُس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ ان
 دونوں سے بری ہونا کفر ہو۔ اور یہی مختار ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اُس نے قرآن کی قسم کھائی لینے اگر نکلا کہ قسم قرآن
 کی ایسا کر دنگا تو چارے زمانہ میں یہ قسم ہو اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے
 ہیں اور یہی جوہر مشائخ کا قول ہو المصنفات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر قسم
 نہیں ہو الظہیر یہ اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے یا رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ سب قسم
 ہیں اور اسی طرح ذریت و انجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے برات بھی قسم ہو اور یوں ہی جس چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہو۔
 الخلاصہ۔ اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہو۔ ق۔ ۱۱۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ

کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھدار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتیٰ کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک آپس کفارہ نہ ہوگا اور ملوک کی قسم صحیح ہو لیکن اگر حادث ہو تو فی الحال آپس کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی بے وسیعہ تین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اس کے روزہ رکھنے سے روکے اور اگر کسی نے مجبور کیے جانے قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اس کی قسم صحیح ہو جائیگی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اس کا ہو سکنا ہو نہ ہو ہو لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اس کا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہ ہوگی اور اگر بعد قسم کے اس کا ہونا محال ہو جائے تو قسم باقی نہ رہے گی یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور اگر کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثناء کیا مثلاً کہا کہ واللہ میں یہ کام کروں گا مگر یہ کہ میری کچھ اور اسے ہو یا فلاں کی کچھ اور اسے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا ان شاء اللہ کہ قسم نہ ہوگی کافی البدائع۔ ہ۔ قال واخلعت بحرف القسم وحروف القسم الواو والقولہ واللہ والبارک قولہ باللہ والستاء قولہ تالله لان کل ذلک مسمود فی الامان و مذکور فی القرآن۔ قد درسی نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حرف میں ایک واو ہے جیسے واللہ اور دوم باہر جیسے باللہ اور سوم تارہ جیسے تالله کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ و قد یقسم بحرف فیکون حالفاً قولہ اللہ لا افضل کذا لان حذف الحرف من عادات العرب ایجاز ثم قیل یصیب لا تنزع حرف خافض وقیل تخفیف فکون الکسرة دالة علی الخذوفہ وکذا اذا قال اللہ فی الخفاء لان البار تبدل بہا قال اللہ تعالیٰ انتم لہ اسی انتم بہ وقال ابو حنیفہ رحمہ اذا قال وحق اللہ فلیس بحالف وهو قول محمد رحمہ واحدی الروایتین عن ابی یوسف رحمہ وعنه روایۃ اخرى انہ یقول یمینا لان الحق من صفات اللہ تعالیٰ و ہو حقیقۃ فصار کأن قال اللہ الحق واخلعت یہ تعارف ولما انہ مراد بہ طاعة اللہ تعالیٰ اذا الطاعات حقوقہ فیکون حالفاً بغیر اللہ قالوا لو قال والحق کیون یمینا ولو قال حقاً لا کیون یمینا لان الحق من اسماء اللہ تعالیٰ ولہذا یمراد بہ تحقیق الواو۔ اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائیگی جیسے عربی میں کہا اللہ لا افضل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو بار کو فتح دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال دیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہاں حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اس نے عربی میں کہا اللہ لا افضل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہو کیونکہ بار کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انتم لہ یعنی انتم یہ اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اس نے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہے اور دوسری روایت میں کہ کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا پس گویا اس نے کہا کہ اللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعت اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر انہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حق تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہے حرف اور اگر کہا کہ اللہ لا افضل کذا تو یہ قسم ہے۔ غنایہ۔ ولو قال قسم او قسم باللہ او اخلعت او اخلعت باللہ او اشلعت او اشلعت باللہ فہو حالف لان ہذہ الالباط مستعملہ فی اخلعت و ہذہ الصیغۃ للحال حقیقۃ وتستعمل للاستقبال لقرینۃ فیصل حالفاً فی الحال والشہادۃ یمین قال اللہ تعالیٰ قالوا لشہد انک لرسول اللہ ثم قال اتخذوا یمیناً ثم خبۃ واخلعت باللہ یوم المسمود والمشرع وبغیرہ مخطوٹ صرف الیہ ولہذا قیل لا یتحتاج الی الینی وقیل لا بد منها لاحتمال العذر والیہ بغیر اللہ۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کروں گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ

یعنی لائے لاجل الشرط علما علی الکفر فقہاء عقیدہ واجب الاستئصال وقد امكن القول بوجوبه لغيره بجعله ميئسا كما نقول في
تحریم الحلال ولو قال ذلك بشئ قد فعله فهو الغموس ولا يكفر اعتياداً بالمستقبل وقيل يكفر لانه يتخير معنى كما اذا قال
هو يهودي والصحيح انه لا يكفر فيما ان كان يعلم انه يمين فان كان عنده انه يكفر بالحلف يكفر فيما لانه ضي بالکفر حيث
اقسم على الفعل - اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یودی یا نصرانی یا کافر ہو کیے اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائیگی
کیونکہ جب اس نے شرط کو کفر پر ملاستہ قرار دیا تو اس نے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہو اس سے باز رہنا واجب ہو اور یہاں یہ
کہنا ممکن ہو کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس قول کے کہ اس طرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ چیز
ذات خود حلال ہو لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہو گئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا یہی قسم کے معنی ہیں اور اگر اس نے ایسا کہہ کر
امر کے واسطے کہا ہو جسکو وہ کر چکا ہو تو یہ غموس ہے یعنی ہمارے نزدیک ایمان کفارہ نہیں ہے بلکہ تو یہ کہے اور مستقبل پر قیاس کر کے کہ
کافر نہیں کہا جائے بلکہ یعنی اس نے شرط و جزا واسطے زمانہ آئندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائیگا کیونکہ اس کے معنی فی الحال کے ہیں
جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یودی ہو تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آئندہ کہ کسی صورت میں
کافر ہوگا بشرطیکہ وہ یہ جانتا ہو کہ یہ صحت قسم ہے اور اگر اس کے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسی حالت سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل
دونوں صورتوں میں کافر ہو جائیگا کیونکہ جب اس نے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے۔ ولو قال ان
فعلت کذا فعلى غضب الله او سخط الله فليس بمحالف لانه دعا على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط ولانه غير متعارف
اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھے اللہ کا غضب یا ناراضی ہو تو وہ محالف نہ ہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بددعا ہے اور شرط سے اسکا تعلق
نہیں اور اس لیے کہ ایسی قسم رائج نہیں۔ وکذا اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او اكل ربوا ان
حرمة هذه الاشياء تتحمل النسخ والتبديل فلم يكن في معنى حرمة الاسم ولا في ليس بمعارف۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ
اگر میں ایسا کروں تو میں زنا کار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل نسخ و تبديل
ہو تو حرمت اسم الہی کے معنی میں نہ ہوگا اور اس لیے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے۔ اور تبديل کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے
زنا حرام ہو اگر اس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبديل ہے اور سود دار الاسلام میں حرام ہو لیکن حربی کافروں سے دارالکفر
میں لینا جائز ہے پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہ ہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرر ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی
تعلیم ہر حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبديل کے قابل نہیں ہے۔ م۔ اگر کوئی قسمیں کھائے تو مسیقہ و رقصہ و کفارے لازم ہونگے خواہ
محاسن واحد ہو یا کئی محاسین ہوں اگر کہے کہ وہ یودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ واللہ
والرحمن بھی دو قسم ہیں یہی صحیح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور الرحمن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ
مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا میرے سر کی قسم تو فوت ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی
مجھے اسکا پرکار نہ آجائے جب کہ کافر ہو جائیگا اگر کہہ کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا ہوں کہ ایسا کیا یا میں کیا بات
کو شاہد کر کے گواہی دے حالانکہ وہ جھوٹا ہو تو شاہد ہی نے کہا کہ اگر ان دونوں کے نزدیک کافر ہوگا اور شہنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر ہوگا۔ م۔
فصل۔ فی الکفارة۔ فعل در بیان کفارہ قسم۔ قال کفارة اليمين عتق رقبة یجوز فیہا ما یجوز فی الطهارة
قدوری نے فرمایا کہ کفارہ قسم ایک بردہ کا آزاد کرنا ہے اور عین بھی ایسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارہ طہارین ہوتا ہے۔
وان شارب عشرة مساکین كل واحد فوا فاما زودوا ذمما یجوز فیہ الصلوة وان شاء طعم عشرة مساکین
کا لا طعام فی کفارة الطهارة والاصل فیہ قوله تعالیٰ فکفارة طعام عشرة مساکین الا یہ وکلیہ او تخمیر فکان الوجہ
احد الاشیاء الثلثة۔ اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دیدے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کھانا دے ہر کس کو

نہا جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس سکینوں کو کھانا دیدے جیسے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اس میں قولہ تعالیٰ نکفارہ طعام
 عشرۃ ساکنین آئی ہے اور حرف نیا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہو کھانا دو یا کپڑا دو یا پردہ آؤ اور وہیں ان تین چیزوں میں
 سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلاثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی
 یخیر لاطلاق النقص ولنا قراۃ ابن مسعود فی صیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کا بخیر المشہور رقم الہذکر فی الکتاب
 فی بیان ادنی الکسوف مروی عن محمد بن علی یوسف والی حقیقۃ ح ان ادناہ ما یستر عامۃ یہ نہ حتی لایجوز السراویل
 و ہو اخص لان لالبسہ سیمی عن یانانی العرف لکن بالایخیرۃ عن الکسوف یخیر عن الطعام باعتبار القیمۃ۔ اور اگر ان
 تین چیزوں میں سے کسی پر قارن تو بے درجہ تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزوں میں اسکا اختیار ہے یعنی چاہے بے درجہ
 رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نقص مطلق ہے یعنی اس میں پہلے درجہ کی قید نہیں ہے اور ہماری دلیل قراۃ عبد اللہ بن مسعود رضی
 عنہ ہے فصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قراۃ میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قراۃ مثل حدیث مشہور ہے یعنی اس سے قرآن
 پڑا کرنا جائز ہے پھر کتاب میں جو ادنی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ ادنی درجہ
 کپڑے کا اس قدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے حتی کہ خالی پاجامہ نہیں جائز ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خالی پاجامہ پہننے والے کو عورت بن
 ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا ہو اس سے طعام دیدینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جائیگا فت۔ یعنی مثلاً اسکا پاس
 دو روپیہ ہیں جسے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اسے لباس کی قیمت سے
 دس سکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا ہوگا مگر کھانے کی قیمت انکو پہونچکر طعام سے کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن یہ اسوقت
 ہے کہ جب طعام کی جگہ طعام کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ والی قدم الکفارۃ علی الحث لم یخیرہ وقال
 الشافعی رحمہ بخیر بہ لہما لانه ادا بالبعد السبب و ہو لیس فیما شہدہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ ستر
 الجناۃ ولا جناۃ ہما و لیس لیسبب لانه مانع غیر مفضی بخلاف الجرح لانه مفض۔ اور اگر اسنے حلف ہونا
 سے پہلے کفارہ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دیدینا جائز ہے کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود
 ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا پردہ آدا کر دیا اور ہماری
 دلیل یہ ہے جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے
 کیونکہ وہ روکلے والی ہے نہ پہونچانے والی یعنی قسم اسوقت ہوتی ہے کہ آدمی اسکو پورا کرے اور اسوقت نہیں ہوتی کہ توڑ کر
 کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہونچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہونچا دیتا ہے فت۔ یعنی زخمی
 کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اسوجہ سے جائز ہوا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اسکا انجام
 کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اسنے عمر بھر اپنی قسم پوری رکھی تو اسپر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حاکم نے اسے
 پہلے اسنے اپنا کفارہ دیدیا تو وہ اگرچہ کفارہ ہوگا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ہم لایسترد من المسلمین لو قعد صدقہ۔ پھر وہ
 اس مال کو سکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا فت۔ اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قال ابن
 حلف علی معصیتہ مثل ان لا یصلہ اولیہ اباہ او لیقاسن فلانا یبغی ان یخلف نفسه و یکفر عن بیئہ بقولہ
 علیہ السلام من حلف علی یمن وراے غیرہا خیر منها فلیات بالذی ہو خیر ثم یکفر عن بیئہ ولان فیما
 قلناہ لغویت البرالی جابر ہو الکفارۃ ولا جابر للمعصیتۃ فی صدقہ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی
 معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو نماز اور کسی کو قتل
 ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دیا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اسے سوا

دوسری بات بہتر دیکھی تو جو بہتر دیکھتا ہو وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دے۔ رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہے بیان
کی اس میں اگر قسم پوری کرنا جاتا رہتا ہو تو کفارہ سے اسکا جبر نقصان ہو جاتا ہو اور اس کے برخلاف یعنی نصیحت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان
کے کوئی چیز نہیں ہو۔ واذا حلف الکافر ثم حثت فی حال کفرہ او بعد اسلامہ فلا حثت علیہ لانہ لیس بابل الیمین
لانہا تقدر لتعظیم اللہ تعالیٰ ومع الکفر لا یمکن معظما ولا ہوا بل للکفارة لانہا عبادۃ۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر
حالت کفر میں یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس پر کچھ نہیں ہو کہو کہ قسم کھانے کے وقت اسکو قسم کھانے کی لیامت نہیں تھی کہو کہ
قسم تو اس وقت کھائی گئی تھی کہ کفر کے ساتھ اسکو تعظیم کی لیامت نہیں ہو اور نہ وہ کفارہ کی لیامت رکھتا ہو کیونکہ کفارہ
عبادت ہو۔ ومن حرم علی نفسه شیئا مما یلزم یصر محرما وعلیہ ان استباح کفارة یمن وقال الشافعی ح لا کفارة
علیہ لان تحریم اطلاق قلب المشرع فلا یشترط بہ نصرت مشرع و هو ائمن وان اللفظہ یحیی عن اثبات الحرمة
وقد ائمن اعلم بنبوت الحرمة بغيرہ باثبات موجب الیمین فیصار الیہ ثم اذا فعل محارمہ قایلا او کثیرا حثت وجبت
الکفارة و هو المعنی من الاستباحۃ المذكورۃ لان التحريم اذا ثبت تناول کل جزء منه ساگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز
حرام کر لی جو کفارہ کا وہ کفارہ ہو تو وہ خود اپنی ذات سے اس پر حرام ہو جائیگی لیکن جب وہ اس کے ساتھ سبک کا برتاؤ کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم
ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہو کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشرع کو اٹھاتا ہو تو اسکی وجہ سے قسم منقطع نہ ہوگی بشرط
نصرت ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہو اور اس کے موافق عمل کرنا ممکن ہو یعنی جب اس نے کہا کہ یہ چیز مجھ پر حرام
ہو تو بدو ن شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہو کہ حرمت ثابت کیا ہے کہ حرمت ذاتی نہیں بلکہ مقتضایہ قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائیگا
پھر اسے جس چیز کو حرام کیا ہو اگر اسکو منظور یا بہت مل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہو اور سبک کا معاملہ کرنے سے بھی
مراد ہو کہو کہ حرام کرنا جب ثابت ہو تو اس چیز کے ہر جزء کو شامل ہو گیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فهو علی الطعام وشراب
الا ان یؤی غیر ذلک والقیاس ان یثبت کما فرغ لانہ باشر فطریا سباحا و هو النفس ونحوہ وبذا قول زفر جہ
الاستحسان ان مقتضود و هو البئر لا یحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب
للعرفۃ فانہ یستعمل فیما تناول عادة ولا یشاؤل المرأة الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذا تناول کانا ایا
ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب و ہذا کلمہ جو اسباب ظاہر الروایۃ و شایخنا رہ قالوا لیقہ بہ الطلاق عن
تغیر نیۃ لعلیۃ الاستعمال وعلیہ الفتوۃ وکذا یعنی فی قولہ حلال بروی حرام للعرف و اختلاف فی قولہ ہر جزء
ر است گیر بروی جسم انہ تل تشترط النیۃ والا نظر انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حلال
حرام ہو تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر ان کے سوا وہ اور چیزوں کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا
چلیے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہو اسی وقت حاش ہو جائے کیونکہ اس نے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور نکل اس کے
اور یہی زفر جہ اصدا کا قول ہو اور جو کتاب میں مذکور ہوا یہ استحسان ہو اور اسکی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کیجائے اور اسکا
عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور
پینے کی چیزوں پر رکھا جائیگا کیونکہ ایسا کل انجین چیزوں میں مستعمل ہوتا ہو جو عادت کے طور پر مستعمل کیجائیں اور یہ لفظ زہرہ کو شام
نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہو گیا اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلام ایا ہو جائیگا اور باوجود
اس کے کھانے پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہو اور ہمارے مشائخ نے فرمایا یعنی مشائخ نے
کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ اسی معنی میں غالب
استعمال ہو گیا ہو اور اسی بر فتویٰ ہو اسی طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال برو۔ ہر حرام یعنی حلال اس پر حرام ہو تو زہرہ پر طلاق واقع

ہو جائیگا کیونکہ یہی عفت ہے اور اگر اسنے کہا کہ ہر جہ بردست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ دہنے یا پھرنے سے اسپر حرام ہو تو شائع
 لے اس میں اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہے یا نہیں اور اگر یہ ہو کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دیا جائے کیونکہ یہی عفت ہے۔ ومن نذر نذر مطاوعا
 فعلیہ الوفا بقولہ علیہ السلام من نذر وسمی فعلیہ الوفا بما سمي۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی لینے بدون کسی شرط و تیس کے تو یہ
 پر اگر نادر واجب ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اسکو ادا کرنا واجب
 ہے۔ یہ حدیث غریب ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں از بخلاف حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جسکا آخر میں ہے کہ
 آپ نے فرمایا کہ تو اسکا قرضہ ادا کرنا اسنے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین الکی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے یعنی ادا سے دین زیادہ واجب ادا
 ہے رواد البخاری اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں انگلیات کردن تو آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر دفار و رواد البخاری و المسلم اور حدیث میں ہے کہ سہیت میں نذر کی وفا نہیں ہے۔ رواد المسلم اور
 حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دن بجاؤں فرمایا کہ اپنے نذر
 ادا کر لے رواد ابو داؤد اس میں دلیل ہے کہ نذر منع نہیں ہے اسی واسطے نکاح وغیرہ میں دن سے اعلان کا حکم نذر اور حدیث میں ہے
 جسنے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور چاہے اسکی نافرمانی کی نیت کی وہ اسکی نافرمانی کرے۔ رواد البخاری
 ان عت۔ وان عات النذر بشرط فوجہ بشرط فعلیہ الوفا بنفس النذر لا طلاق الحدیث۔ لان المعلق بشرط
 کا منجز۔ عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ رجوع عنہ وقال اذا قال ان فعلت کذا فلیتجوز او صوم سنۃ او صدقۃ مال ملک
 اجزاء من ذلک کفارۃ میں وہ قول محمد بن و یخرج عن العمدۃ بالوقاء پیاسے ایضا و ہذا اذا کان بشرط
 لا یرید کہ لا ن فیہ معنی الیمین و هو المنع و ہو بظاہر نذر فی غیرہ و یصل الی الیمین شوا و بخلاف اذا کان بشرط
 یرید کہ لا ن کہ قولہ ان شفی اللہ مر فیہ لا انعام معنی الیمین فیہ و هو المنع و ہذا التفصیل ہو الیہ جمیعہ اور اگر اسنے نذر کو
 بشرط سے ملحق کیا یعنی مثلا یا رکوشفا ہو جائے تو حج واجب ہے پھر بشرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اسکو بھی
 شامل ہے اور ایسے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا نذر بغیر شرط کے ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع
 کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایسا کروں تو مجھے حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جسکا کہ میں مالک ہوں
 واجب ہے تو اس میں کفارہ قسم دیدینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ
 تو بھی عمدہ قسم سے نکل جائیگا اور یہ بات اسوقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جسکا ہونا نیت جانتا یعنی مثلا کہ اگر میں شراب پوں
 تو لا کہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی یعنی باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہی نہیں اسکو
 اختیار دیدیا گیا کہ چاہے کفارہ دیدے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہے وہی پورا کرے کیونکہ ایک جہت سے وہ قسم ہے اور ایک جہت
 سے وہ نذر ہے تو اسکو اختیار ہے کہ جس چاہے چاہے یا صدقہ یا روزہ یا عتق ہے یا نذر ہے اگر شرط ایسی ہو جسکا ہونا چاہتا ہے مثلا کہ اگر اسنے میرے
 یا رکوشفا دیدے تو مجھے حج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہے اور
 یہ تفصیل صحیح ہے۔ یعنی اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا نہیں چاہتا ہے
 باز رہنا پایا گیا پس ایک راہ سے نذر ہے اور ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دیدے۔ قال ومن طهف
 علی ین وقال ان شارب اللہ متصلا بجمیعہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من طهف علی ین وقال ابن شارب
 تقد برنی یکنہ الا لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمین۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے
 کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملکر انشاء اللہ تعالیٰ کہا وہ حاشا ہوگا یعنی کبھی حاشا نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا رواد احمد والاربہ دین جامع

و شکار سپر شادین پس دار کے واسطے عمارت ایک وصفت ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں وصف ہے نہین
 ہر دار اگر نذر سے اوٹ ہو تو وصف مستبر ہے۔ و لو حلف لا یدخل ہذہ الدار فخر بہت ثم بنیت اخری فذلکما یخشت لما ذکرنا
 ان الاسم باقی بعد الانہدام۔ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہین داخل ہوں گا پھر وہ کھنڈل ہو گیا پھر دوبارہ بنایا گیا
 پھر شخص اسی میں داخل ہوا تو حاث ہو جاوے گا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی رہتا ہے۔ وصف
 عمارت نہین رہا۔ وان جعلت مسجد او حماما او مستانا او بیتا فذلک لم یخشت۔ اور اگر بعد انہدام کے دوسرا بنایا گیا
 یا حمام یا مستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حاث ہو گا۔ لانہ لم یبق دار الاخری من الاسم بخیر علیہ۔
 کیونکہ وہ دار نہین رہا اسلئے کہ اس پر دوبارہ نام آگیا۔ و کذا اذا دخل بعد انہدام الکمام و استبیا ہم لانیہ لا یورد اس۔ ہم الدار پر
 اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہم ہو جانے کے بعد آئین داخل ہوا تو بھی حاث ہو گا کیونکہ حمام گر جانے سے اس پر دوبارہ نام آتا ہے
 نہین کرے گا۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام نہین رہتا ہے۔ و یا بنی ہم یا بوسنا مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اس پر پہلی نام یعنی دار
 کا اطلاق ہو گا۔ وان حلف لا یدخل داراً لیس فیہ مسجد او حمام او مستان او بیت فذلک لم یخشت۔ اور اگر اسنے حلف کیا کہ میں
 بیت میں نہین داخل ہوں گا پھر اس کے منہم ہو کر مسجد یا حمام یا مستان بن جائے تو حاث ہو گا۔ لانہ لم یبق اس اسم البیت
 لانہ لا یبای فیہ حتی لو بقیت الخیر لان و سئلوا عن یخشت لانہ یبای فیہ و السقف و صف فیہ۔ اس واسطے کہ اس
 بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہین سو سکتا۔ حتی کہ اگر دیو یا بن باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حاث ہو گا کیونکہ
 اس میں رات کو سہری جاتی ہے اور چھت ہونا اس میں وصف ہے۔ و کذا اذا بنی بیتاً اخر فذلک لم یخشت۔ اور اسی طرح اگر دوسرا
 گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حاث ہو گا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہدام۔ کیونکہ منہم ہو جانے کے بعد اس پر
 بیت کا لفظ نہین بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار فو قف علی سطحها حثف لان السطح من الدار
 الا تری ان المعتکف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یخشت۔ اور جس نے قسم کھائی کہ
 اس دار میں داخل نہین ہوں گا پھر باہر سے اس کی چھت پر کھڑا ہوا تو حاث ہو گیا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے اگر کیا نہین دیکھتے
 مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہین ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حاث نہین ہو گا۔ قال واذا
 دخل دہلیز یا یخشت و یجب ان یكون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دہلیز یعنی ڈیڑھی میں داخل ہوا
 حاث ہو جاوے گا لیکن اس میں وہ تفصیل ہونا چاہیے جو پہلے بیان ہو چکی۔ و فی ایہی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بہتر ہو جائے اور
 چھت ہو تو وہ حاث ہو گا اور اگر باہر رہے نہین۔ وان وقف فی طاق الباب یخشت اذا غلق الباب کان خارجاً
 لم یخشت لان الباب لا حراز الدار و ما فیہا فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محرابی میں کھڑا
 ہوا اس طرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہے تو حاث نہین ہو گا کیونکہ دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو معاً کے
 اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے ہو گا۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار و ہو فیہا لم یخشت
 بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استسناؤاً و القیاس ان یخشت لان الدوام لم یحکم الا بتدویر وجہ الاستسناؤ ان الدار
 لا دوام لہ انہ انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہوں گا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہے
 تو بیٹھے رہنے سے حاث ہو گا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استسناؤ حاث ہو جائیگا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ نہین بیٹھے
 سے بھی حاث ہو جائے کیونکہ عداوت کر کے کو اتار کر نہ حکم ہو یعنی برابر بیٹھے نہنگو یا از سر نو جانا ہوا اور استسناؤ کی وجہ یہ
 کہ داخل ہونا ایسا فعل نہین ہے کہ اس کے لیے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر اندر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں ان میں
 ہو جاتا ہے۔ و لو حلف لا یلبس ذی الثوب و ہوا لبسہ فخر بہ فی الحال لم یخشت و کذا اذا حلف لا یلبس ہذہ الدار

منتقل کرنا کافی ہو کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہو سکتے تھے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ آسان ہو اور واضح ہو کہ اسکو لازم یہ ہو کہ بدین تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ اس میں سچا ہو اور اگر اسے اسباب کو گلی کو چہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا ہوگا اور زیادہ اہم اسکی دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے خیال کو لیکر دوسرے شہر میں گیا تو نماز کے حق میں اسکا اول وطن باقی رہیگا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بنو اسے تو ایسا ہی بیان ہو کہ قسم یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو سکون نہ بنو اسے جب تک پہلا گھر اسکا سکون رہیگا کیونکہ گلی کو چہ یا مسجد کسی کے واسطے سکون نہیں ہو سکتی ہو۔ قسم کھانے کے اس مسجد میں نہیں جائیگا اور بعد منہم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حادث ہوا اور اگر منہم ہو گیا پھر بنایا گیا پھر منہم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حادث ہوگا اور اگر اصلی مسجد میں کچھ پرکھایا گیا اور زیادتی میں داخل ہوا تو حادث ہوگا۔ حق ط۔ اور اگر قسم کھائے کہ مسجد میں نہ جائیگا پھر اسکی جہت پر کھڑا ہوا تو حادث ہوگا بشرطیکہ کبھی ہو اور اسی پر فتویٰ ہے کہ قسم کھائی کہ اس گھر میں بنادنگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اس کے کہنے سے کوئی اسکو لا کر گیا تو حادث ہوا۔ ط۔ اور اگر گھوڑا بٹھک کر اس کے روکے رہا تو اس گھر میں لیکیا تو حادث ہوگا اور اگر کوئی بدین اس کے حکم کے اسکو لا کر گیا تو بھی حادث نہ ہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی علامہ مشائخ کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ ب۔ اور اگر خالی ایک پائونڈ اندر کیا تو حادث نہ ہوگا یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور اگر جھیل کر کچھ گھر میں کر پڑا یا ہوا اس کے جھوٹے سے اسکو اندر کرنا تو صحیح ہے کہ حادث ہوگا اور اگر کوئی اسکو زبردستی سے لے گیا تو پھر کل آیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حادث ہو جائیگا۔ ط۔ قسم کھائی کہ اس میں بیت بنی داخل نہ ہوگا اور اسکی کچھ بیت نہیں ہو پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جس میں یہ بیت واقع ہو تو حادث نہ ہوگا مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ ہے کہ اپنے ٹھکانے کے محاورہ میں بیت ایک گھر کی ہے اور جس میں کئی کوٹھڑیاں ہوں وہ منزل ہے اور جس میں کئی منزلیں ہوں وہ دار ہے اور ہمارے عرف میں دار منزل و گھر سبکو بیت کہتے ہیں تو صحن میں جانے سے حادث ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یہی یعنی دفع القدر وغیرہ فقہ کی معتبر کتابوں میں مذکور ہے

باب الیمن فی الخرج والامان الکرکب وغیر ذلک

یہ باب آمد و ساری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یخرج من المسجد فامر الناس بالجملة فخرج حلف لان فعل الامر یضاهي الی الامر فصار کما اذا رکب دابة فخرجت ولو اخرجت مکررا لم یجئ بشت لان لم یقتل الیه لعدم الامر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نہ جاؤں گا پھر اسے دوسرے کو حکم دیا جو اسکو لا کر باہر لیکیا تو حادث ہو گیا کیونکہ جبکہ حکم دیا ہو اسکا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہے تو ایسا ہو گیا کہ بیشیہ وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اسکو باہر لا دے گیا تو حادث ہوگا کیونکہ فعل اسکی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اس نے حکم نہیں دیا۔ ولو حلف یرضاه لا یامره لا یجئ فی الجمیع لان الاتقان بالامر لا یجوز الرضا۔ اور اگر اسکی رضامندی کے ساتھ اسکو لا دے گیا بدین اسکا حکم کے تو بھی صحیح قول میں حادث ہوگا کیونکہ حلالی رضامندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا ہو جب تک کہ حکم نہ ہو۔ قال ولو حلف لا یخرج من داره الا الی جنازة فخرج الیها ثم ائتم حجة اخری لم یجئ لان الملوذ وخرج مستثنی والمضی بعد ذلک الیس بخرج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلاں گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کبھی ضرورت کو بھی گیا تو حادث ہوگا کیونکہ یہ نکالنا وہی ہوا جو اسے مستثنیٰ کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا یا نکلنا نہیں ہوتا ہے۔ ولو حلف لا یخرج الی جنازة فخرج الیها ثم ائتم حجة اخری لم یجئ لان الملوذ وخرج مستثنی والمضی بعد ذلک الیس بخرج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ کبھی طرف نہ جائیگا پھر کہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حادث ہو گیا کیونکہ

کہ کے بعد سے نکلتا یا گیا اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلتا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لا یا تمہا لم یحنت حتی
 یدخلہا لانہ عیارة عن الوصول قال استر تعالیٰ فاتیافرعون فتولاہ ولو حلف لا یدہب الیہا قیل
 کالایمان وقیل کالخروج وہو الاصح لانہ عیارة عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ کہ میں نہ آؤں گا تو حانت ہو گا یہاں تک
 کہ کہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے لئے میں پہنچ جانا چاہتا تھا تعالیٰ نے فرمایا فاتیافرعون فتولاہ یعنی اسے سو ہی مع ارون اور
 فرعون کے پاس آؤ اور اس سے کہو آؤ یہ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ کہ میں نہ آؤں گا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہو لینے جب تک داخل نہ
 حانت ہو گا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہو لینے کہ کی طرف نکلے ہی سے حانت ہو جائیگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ جانے کے معنی ایسی
 جگہ سے ملنا۔ قال وان حلف لیا تین البصرة فلم یا تمہا حتی مات حنت فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لان البصر
 قیل ذلک مرہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانت
 ہو گیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہو کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے۔ فساد و دفع ہو کہ استطاعت کے معنی
 آتے ہیں ایک یہ کہ اس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے ج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں استطاعت
 الیہ سبیل یعنی جو ج کی استطاعت پاس ہے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جبکہ پاس زاد راہ و سواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اسکو
 میر آوے اور دوم استطاعت یعنی قدرت حقیقی ہو جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت
 کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت تفضل کہتے ہیں۔ مع۔ ولو حلف لیا تینہ عدلان استطاعت فہذا علی استطاعتہ الصحتہ دون
 القدرة فسرہ فی الجامع الصغیر وقال اذ لم یخرج ولم یفہمہ السطان ولم یحکم امر لا یقر علی اتیانہ فلم یاست
 حنت وان غنی استطاعتہ القضاء وتین فیما بعینہ وین استر تعالیٰ وغیر اللان بتقیقۃ الاستطاعتہ فیما یقرن الفعل
 ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحتہ الاسباب فی المتعارف فہذا الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نیۃ الاول دینا
 لانہ نوزی حقیقۃ کلامہ فی قیل یصح قضاء فیضا لاینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ کل میں تیرے
 پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت کہی جائیگی اور استطاعت قضائے ہوگی یعنی اگر اسکو اسباب آلات
 صحت کے ساتھ میر آئے پھر نہ آیا تو حانت ہو جائیگا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے جو پنج فرما کہ
 اگر بیمار نہ ہو اور نہ کسی سلطنت والے نے اسکو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ اس کی قدرت نہ سکھے پھر بھی نہ آیا تو
 حانت ہو گیا اور اگر اس نے کہا کہ میں نے استطاعت قضائے مراد لی تھی تو عند اللہ اسکی تصدیق ہو سکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہیں کرے گا
 اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تفضل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عن میں سلامتی آلات وصحت اسباب
 پر ہوتا ہے پس جب اس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عن و راجع میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھر اجا گیا ان اول
 معنی کی بھی نیت کرنا ازراہ دینا صحیح ہے کیونکہ اسے اپنے کلام کے ایک حقیقی معنی مراد لیے ہیں پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی
 صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقی معنی مراد لیے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ فساد۔ اور قاضی خلاف ظاہر حکم
 نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأۃ الاباؤنہ فاؤنہ فادونہ لہا مرۃ فخریت ثم خرجت مرۃ اخری بغير فونہ حنت لا یاب
 من الاذن فی کل خروج لان استثنی خروج مقرول بالاذن وباوراء داخل فی الخطر الطعام ولو فوی الاذن مرۃ
 یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ اسکی عورت باہر نہیں جائیگی اگر اسکی
 اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو طالعہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی
 وہ جا کر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت نہ ہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا
 ضروری اسواسطے کہ اس نے قسم سے ایسا نکلتا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اسکے باقی عام ممانعت میں داخل ہے اور اگر

یہ نیت کی ہو کہ ایک بار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائے تو دیانت کی راہ سے اسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ یہ معنی اس کے کلام سے نکلتے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اذن لک فاذن لہ امر واحد فاجتنب ثم خرجت بعدہا بغیر اذنہ لم یحیث لان ہذا کلمۃ غایۃ فیہ نتیجۃ الیمین بہ کما اذا قال ستۃ اذن لک۔ اور اگر اس نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو مجھے طلاق ہو الا یہ کہ تیرے واسطے اجازت دیدوں پھر اس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر نکلی تو حاشا ہوگا یعنی طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہ کلمہ معنی انتہا سے پہلے ہے یعنی یہ معنی یہ ہے کہ تیرے نکلتے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہیگا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دیدوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائیگی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو مجھے طلاق ہو یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دون۔ چنانچہ جب ایک بار اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہر اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے قسم کی انتہا ہو جائیگی۔ ولو ارادت امرأۃ ان تخرج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحیث وکذا لک ان اراد رجل ضرب عبده فقال لا تخرن ان ضربتہ فعبدی حر فترکہ ثم ضربہ وکذا تسمی کلین فوراً ففر ابو حنیفۃ رحمہما رحمہما ووجہہ ان مراداً لکل الرقۃ عن تلک الضرۃ والخرقۃ عرفا بمعنی الامان علیہ۔ اور اگر کسی نے کہا کہ کسی نے اپنے غلام کو آزاد چاہا پس دو سو سے اسے اسے کہہ کر تو نے اپنے غلام کو آزاد تو میرا غلام آزاد ہو پس اس نے اپنے غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں مارا پھر اسکو مارا تو دوسرا شخص حاشا نہیں ہو گا یعنی اسکا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہیں اور اسکو فقط ابو حنیفہ رحمہما انتہا سے استنباط فرمایا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مکمل ہے چاہا کہ اس نکلتے اور مارنے سے جسکے واسطے آمادگی تھی باز سو پہ عزت میں ہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا معنی عرف پر ہے۔ ولو قال لہ رجل اجلس فتعدی عنہی فقال ان تعدیت فعبدی حر فخرج فخرج اسے منزلاً وفتوری لم یحیث لان کلامہ خرج مخرج الجواب فیہ یطبق علی السؤال فیہ صرف الی القمار المذکور الیہ بخلاف ما اذا قال ان تعدیت ایوم لانه زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدئاً۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھائے خالد نے جواب دیا کہ اگر تین دن نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہو پھر یہاں سے اپنے گھر جا کر اسے نہاری کھائی تو حاشا ہوگا یعنی اسکا غلام آزاد ہوگا کیونکہ خالد کا کلام بجائے جواب کے ہو تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائیگا جسکی زید نے دعوت کی بخلاف اسکے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج تین دن نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہو یعنی صورت مذکورہ میں حاشا ہو کہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسنے مقدمہ جواب سے بڑھا دیا پس الگ سے مراد قسم کھانے والا ٹھہرایا جائیگا۔ ومن حلف لایرکب دابة فلان فکرب وایہ عبد مذون لہ مدیون لم یحیث عند ابی حنیفۃ رحمہما رحمہما الا انہ اذا کان علیہ دین مستغرق لا یحیث وان فوی لانه لا ملک للمولی فیہ عندہ وان کان الدین غیر مستغرق او لم یکن علیہ دین لا یحیث اتم فیہ لانه لا ملک فیہ للمولی لکنہ لقیات الی العبد عرفاً وکذا ما شرعاً قال علیہ السلام من باع عبداً اولہ مال فهو للبائع الحدیث فتمت الاضافۃ اسے المولی فلا بد من النیت وقال ابو یوسف رحمہما رحمہما فی الوجہ کما یحیث اذا فواہ لا یخلل الاضافۃ وقال محمد رحمہما رحمہما لا یحیث وان لم یخلل علیہا حقیقۃ الملک اذا الدین لا یمنع وقوعہ للسرید عندہما۔ اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہ ہوگا پھر خالد نے غلام مذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام مذون قرضدار ہی یا نہیں ہے تو دید حاشا ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر اس غلام پر اسقدر قرضہ ہو کہ اس کے مال کو اور اسکی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید پر کہ حاشا ہوگا اگرچہ اسنے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اسکی ملک کسی کے جانور پر سوار نہ ہونے کی نیت ہو تو بھی حاشا ہوگا کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں بولی کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر

گوشت کھایا تو حانت ہوگا۔ ع۔ ومن حانت لایاکل من ہذہ الحنفۃ لم یحنت حتی یقضمہا ولو اکل من خبزہا لم یحنت
عندہا لی حنفیۃ رحمہا وقال ان اکل من خبزہا حنث ایضا لانیہ مفہوم منہ عرفا ولابی حنفیۃ رحمہا ان لہ حقیقۃ مستعملہ فانہما
تعلی وتعلی وتوکل تضاد ہی قاضیۃ علی المجاز المتعارف علی ما ہوا الاصل عندہ ولو قضمہا حنث عندہا ہو
الصیح لعموم المجاز کما اذا حلفت لایضح قدیم فی دار فلان والیہ الاشارة بقولہ فی الخبر حنث ایضا۔ اگر قسم
کھائی کہ اس کیون سے نہ کھاؤنگا تو جب تک اُنکا جو کھا کر نہ کھائے حانت نہیں ہوگا اور اگر اسنے کیون کی روٹی کھائی تو امام
ابو حنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ اگر اسکی روٹی کھائی تو حنث ہو جائیگا کیونکہ اس قسم سے
بین روٹی کھانا بھی سمجھا جائیگا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤنگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کیون کھانے کے حقیقی مسئلہ
بین کیونکہ کیون اوبال کر اور کھون کر چاکر کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے۔ یعنی
اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر کیون کو چاکر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانت ہو جائیگا
یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلان کے گھر میں قدم نہ رکھیگا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سو
داخل ہو حانت ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانت ہو جائیگا۔ یعنی فقط نہیں ہے
ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانت ہوگا۔ قال ولو حانت لایاکل من ہذا الدقیق فاکل من خبز حنث لان عینہ
غیر ماکول فانصرف الی ما یتخیز منہ۔ اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤنگا پھر اسکی روٹیاں کھا میں تو حانت
ہو گیا کیونکہ بعینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اسپر قسم رکھی جائیگی۔ ولو استخفہ کما ہوا یحنت ہوا
لتعین المجاز ہر او۔ اور اگر اسنے آٹا اسی طرح نکل لیا تو حانت ہو گیا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہیں۔ و
لو حلف لایاکل خبز فینینہ علی ما یعتقد اہل المصر کلہ خبز وذلک خبز الحنفۃ والشعیر لانہ ہوا معتاد فی غالب
البلد۔ اور اگر اسنے قسم کھائی میں روٹی نہ کھاؤنگا تو اہل شہر اپنی عادت میں جبکہ روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اُسی پر قسم
واقع ہوگی اور یہی اس کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اسی روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبز القطا لفت یحنت
لانہ لایسی خبز مطلقا الا اذا نواہ لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر اسنے سفر یا دام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانت ہوگا
کیونکہ اُسکو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اسکی نیت کی ہو تو حانت ہو جائیگا کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ و
کذا اذا اکل خبز الارز بالحق لم یحنت لانہ غیر معتاد عندہم حتی لو کانت بلطبرستان او فی بلدۃ طاعہم ذلک
یحنت۔ اسی طرح اگر اسنے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حانت ہوگا کیونکہ وہاں کے لوگوں میں اسکی عادت
نہیں ہے اور اگر قسم کھائے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جہاں چاول ہی رہنے والا ہو تو حانت ہو جائیگا۔ ولو حلف
لایاکل الشواہ فکھو علی اللحم دون البیاضان والکبیر لانہ براد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی
بالشواہ من بعض او غیرہ لمکان تحقیقہ۔ اور اگر قسم کھائی جو کھا ہوا نہ کھاؤنگا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بکین
وگا جبر و شکر قدر بہ ہوگی کیونکہ خالی کھانا ہو سکتا ہے جیسا کہ اگر شہر مراد ہوتا ہے لیکن اگر اسنے اٹلے وغیرہ جتنے ہوئے کی نیت
کی ہو تو حقیقی معنی پائے گئے جاتے ہیں کہ اسکی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لایاکل الطیخ فکھو علی ما یطبخ من
اللحم و ہذا استحصان اعتبار اللعوت و ہذا لان التخبیر متقدر فیصیر الی خاص ہو متعارف و ہو اللحم مطبوخ
بالباء الا اذا نوی غیر ذلک۔ لان فیہ تشدید وان اکل من مرقۃ یحنت لافیہ من اجزاء اللحم ولانہ سبب الطبخ
اگر قسم کھائی کہ طیخ نہیں کھاؤنگا تو یہ گوشت کی طیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم مجاز عرف کے استحصان ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ طیخ
امام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھیری جائیگی۔ اے ہو اور وہ پانی میں پکایا ہو گوشت ہے لیکن اگر اسنے گوشت کے

فمن یمنی قسم غوس من ینین کہا جاتا کہ اگر اصل قسم ینین پوری ہو سکتی تو کفارہ اسکا خلیفہ دیا جائے اسلئے کہ جب اصل ہی نہیں ہو
ہر ذخیفہ کہاں سے ہوگا۔ و لو كانت الیمین مہلکۃ فنفی الوجہ الاول لا یحتمل عندہما وعند الیوسف رحمۃ فی الحال
و فی الوجہ الثانی یحتمل فی قولہم جمیعاً فلو یوسف رحمۃ فرق بین المطلق والمقوت و وجہ الفرق ان التامیث للتوسعة
فلا یجب انفسال الا فی اخر الوقت فلا یحتمل قبلہ و فی المطالب بحجب الیرکما فرغ وقد یحتمل یحتمل فی الحال و ہما فرقاً بینہما
وجہ الفرق ان فی المطلق بحجب الیرکما فرغ فاذا قسست الیرکما است ماعقد علیہ الیمین یحتمل فی یمینہما کما اذا مات
الحالف والماباق اما فی الوقت بحجب الیر فی الجہد الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیۃ الیر لعمدہ لتصور
فلا یجب الیر فیہ و تبطل الیمین کما اذا عقدہ ابتداء فی ہذہ الحالۃ۔ اور اگر اس مسئلہ میں ینین کوڑہ سے پانی پیئیں گی قسم
میں اگر آج کی قید نہ ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں ینین جبکہ کوڑہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام مجتہد ابو حنیفہ کے نزدیک حاشیت
نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حاشیت ہو جائیگا اور دوسری صورت میں جبکہ کوڑہ کا موجودہ پانی ہر دو یا گیا تو بالاتفاق
سب کے قول میں حاشیت ہو جائیگا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا ہے در صورتیکہ آج کی قید ہو تو دن
گذرنے پر حاشیت ٹھہرایا اور در صورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حاشیت ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ کہ کوئی وقت مقرر کرنا ہوگا
ہو تاہم کہ اس وقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوڑہ کا پانی پینا بھی واجب ہوگا سو اسے آخر وقت کے یعنی جب دن گزرے تو دن
گذرنے سے پہلے حاشیت ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم سے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ
پانی پینے سے عاجز ہو یعنی پانی نہ دار ہو تو فی الحال حاشیت ہو گیا اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے بھی وقت مطلق و وقت مقید میں فرق
کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہ ہو وہ ان قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کو پورا کرنا یعنی مثلاً کوڑے کا پانی پینا واجب
ہو تو جب پورا کرنا جائز ہو گیا تو پانی جس قسم جو وہ نہ دار ہو تو قسم میں چھوٹا ہو گیا جیسے اگر حالت مرجأئے حالانکہ پانی باقی ہو تو چھوٹا
ہو جاتا ہے اور جس صورت میں قسم میں وقت کی قید نہ ہو مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جز میں واجب
ہوگا اور آخری جز پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا عمل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا مقصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور
قسم باطل ہو جائیگی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے فمن ینی جب قسم باقی ہونے کے وقت
یہ شرط ہو کہ ہر را کر تصور ہو اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہو کہ محل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف لم یصعد
السماء او یقلین ہذا الخ فہما لا یعتقدہما و قال زفر رحمہ لا یعتقدہما لا یستحیل عادة فاستشیر
الاستحیل حقیقۃ فلا یعتقدہما و لانا ان الیر تصور حقیقۃ لان الیصور والی اسماء ممکن حقیقۃ الا تری ان الالامکۃ یصعدون
السماء و لکنما یقول الخ فہما لا یعتقدہما و اذا کان تصور الیر یعتقدہما الیمین موجباً لخالفہ ثم یحتمل بحکم الیمین انما
عادة کما اذا مات الحالف فانه یحتمل مع احتمال اعادة الحیوۃ بخلاف مسألۃ الکون لان شرب الماء الذی فی الکون
وقت الحلف و لا ماء فیہ لا تصور فلم یعتقدہ۔ اور جس شخص نے یون قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤنگا یا اس تجھ کو بدل کر
سونا کر دوں گا تو قسم منعقد ہو جائیگی اور قسم کے بعد ہی حاشیت ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہو گی کیونکہ چڑھنا اور
بدلنا ازراہ عادت کے محال ہے تو ایسی چیز کے مثلاً ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہو گی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا
در حقیقت مقصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا در حقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ لاکھ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں اور اسی طرح اگر
اللہ تعالیٰ تجھ کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر تصور ہوا تو قسم منعقد ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کر دے
پھر عادت کی راہ سے عاجزی نہایت ہو کر حاشیت ہو جائیگا جیسے اس صورت میں کہ حالت مرجأئے تو اسکا حاشیت ہونے کا حکم دیا جائے
باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہو جائے کا احتمال موجود ہے بخلاف مسئلہ کوڑہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوڑہ میں موجود ہو اسکا پینا

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یفعل فلاناً فکلمه وهو بحیث یسمع الا انہ نام حنث لانه قد کلمه وحصل الیه سمعه لکن لم یفهم لنومه فصار کما اذا ناداه وهو بحیث یسمع لکن لم یفهم لتغافلہ و فی بعض روایات المعبوط شتران یوقطه وعلیه شمشینارہ لانہ اذا لم یثبته کان کما اذا ناداه من بعید وهو بحیث لا یسمع صوته۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلان سے بات نہ کروں گا پھر ایسے طور پر اُس سے بات کی کہ وہ سُن سکتا ہو مگر وہ خود اس میں تغافل یہ شخص حنث ہو جائیگا کیونکہ اُس نے اُس شخص سے کلام کیا اور اُس کے کان تک پہنچ گیا لیکن وہ غائب کی وجہ سے نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حالف نے اُس کو پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ پر کہ کلام کہ سن سکتا ہو مگر ایسی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا حالانکہ اس وقت میں وہ حنث ہو جاتا ہے اور مبیوط کی بعض روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اُس کو جگا دیا تو حنث ہو جائیگا اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں (یہی صحیح ہے اتفاقاً ۴)۔ کیونکہ جب وہ بیدار نہ ہو تو یہ کلام کہنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اُس کو حنث ہو جائیگا حالانکہ وہ ایسی جگہ پر کہ اس کی آواز نہیں سن سکتا ہے۔ ولو حلف لا یفعل الا باذن فان اذنہ ولم یعلم بالاذن۔ حنث لکن حنث لان الاذن مشتق من الاذات الذی هو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یحقق الا بسامع وقال ابو یوسف رحمہ لا یحینث لان الاذن هو الاطلاق وانہ یتیم بالاذن کالرضاء قلنا الرضاء من افعال القلب ولا لکن الاذن علی مامر۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن یعنی زید کی اجازت سے پھر زید نے اُس کو اجازت دیدی مگر اُس کو اجازت کا حال معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اُس نے زید سے کلام کیا تو حنث ہو جائیگا۔ کیونکہ اذن کا لفظ اذن سے مشتق ہے جس کے معنی اگاد کرنا یا اذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدون سننے کے تحقق ہونا اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حنث نہیں ہو گا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت و اجبت دینا اور یہ خالی اجازت (یعنی دالے سے پوری ہو جاتی ہے) یہ رضاء خالی راضی سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رضاء تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن کا یہ حال نہیں ہے جیسا کہ اوپر گذر رہا ہے۔ اور فتاویٰ صغریٰ و کبریٰ میں نوازل سے مذکور ہے ایک نے قسم کھائی کہ اُس کی زوجہ برون اس کے اذن کے نہ نکلیگی پھر اُس کو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول میں یہ اذن نہیں ہے اور ابو یوسف و زفر کے قول میں اذن ہے۔ قال وان حلف لا یفعل شراً فهو من حین حلف لانہ لو لم یدکر الشہر یتا بد الیمین و ذکر الشہر لا یراجع ما وراہ فیہ الذی یلے یمینہ و اخلا عملاً بدلاً لہ حالہ بخلاف ما اذا قال واعد لاصومون شہر الا انہ لو لم یدکر الشہر لا یتا بد الیمین فکان ذکرہ لتقصر الصوم یہ وانہ منکر فالتعین الیمین۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہو گا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا لفظ ذکر کرتا تو یہ قسم ہمیشہ سے شروع ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ مہینہ کے مساوی زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہو وہ داخل رہا بدلیل اُس کی حالت کے یعنی غصہ اُس کی فی الحال بھرا ہو اور بغلاف اس کے کہ اگر اُس نے کہا کہ واسطہ میں ایک مہینہ روزہ رکھنا تو یہ قسم کے وقت سے تعین ہو گا اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر کرتا تو ہمیشہ اُس پر روزہ رکھنا واجب نہ ہوتا تو مہینہ کا ذکر صرف اس واسطے ہے کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے اور جو کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ نکرہ ہے تو معین کرنے کا اختیار اُس کو حاصل ہے۔ یعنی اُس پر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ کے روزہ رکھے تو اُس کو اختیار ہے کہ روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے۔ وان حلف لا یفعل فکلم القرآن فی مسلمات

لا یکنش وان قرنی غیر صلوة مشق و علی هذا التبعیح والتلیل والتکبیر فی القیاس یکنش فیہا و ہو قول الشافعی
 لا کلام حقیقۃ ولنا انہ فی الصلوۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شیء من
 کلام الناس وقیل یمنع عرفنا لا یکنش فی غیر الصلوۃ ایضا لانہ لا یسمی متکلم بل قارنا ومسجیا۔ اور اگر قسم کھائی کہ کلام
 نہیں پڑھنا بجز اسے نماز میں قرآن پڑھا تو حاشا نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حاشا ہو جائیگا اور اسی طرح سبحان اللہ
 یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اگر نماز میں کہا تو حاشا ہوگا اور نماز سے باہر حاشا ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حاشا
 ہو جائے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کہ کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفا اور نہ شرعا چنانچہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ آئینہ لاگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے نہ روایہ مسلم اور بعض علماء
 نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حاشا نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ ایسے کلمے ہیں جن کو کلمہ نہیں کہتے ہیں یعنی وہ اپنے
 کرنے والا نہیں کہتا تاہم اس کے قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں۔ سند یہی قول فقہ ابو الیثف وشیخ الاسلام و صدر شیعہ
 عقاب کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ولو قال یوم الکلم فلا تا فامر اللہ طالق فہو علی اللیل والنہار لان اسم الیوم اذا ذکر
 بطل لا یتجدد بحدیث اللہ تعالیٰ و ان الیوم یستمر بحدیث اللہ تعالیٰ و کلام لا یتجدد بحدیث اللہ تعالیٰ اور اگر اسے کہیں روز فلان شخص
 سے کلام کر دین تو میری جو روایہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اس کی ہر
 روایت ہو جائیگی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہو جائے جو رات میں نہیں ہوتا تو اس سے مطابقت وقت مراد ہو جاتا ہے اور تعالیٰ نے
 فرمایا ومن یولم بحدیثی جو شخص کہ آج کے دن کا فردن سے اپنی پیچھے کہیں کہ ان میں سے جو دن کی وقت ہو کا فردن سے پہلے نہیں ہوتا
 غضب ہو اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو رات میں ہو۔ وان سئل النہار خاصۃ دین فی اللیل لانه مستعمل فیہ القیاس
 عن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یلزم فی القضاۃ لانہ فلا یتجدد بحدیث اللہ تعالیٰ و لوقال لیلۃ الکلم فلا تا فہو علی اللیل خاصۃ لانہ
 حقیقۃ فی سواد اللیل کا لہذا لیلیا خاصۃ و ما جاز استعمال فی مطابقت الوقت۔ اور اگر اسے فقط دن ہی دن کی خاصۃ
 کی ہو تو فی بھی اس کی تصدیق کر لیا کیونکہ یہ لفظ اس سے نہیں آتی کہ اس میں استعمال ہو اور امام ابو یوسف سے یہ ایک روایت ہے کہ قاضی اس کی تصدیق نہیں
 کر لیا کیونکہ یہ معارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اسے قسم کھائی کہ جس رات میں فلان شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طائفہ ہو تو یہ قسم
 فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے جس سے دن کا لفظ فقہا آفتاب کی روشنی کے واسطے ہر جہاں رات
 کے اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا لان یقدم فلان او قال حتی یقدم
 فلان او قال الا ان یاؤن فلان او حتی یاؤن فلان فامر اللہ طالق فکلمہ قبل القدم والاؤن حاشا ولو لیس
 القدم و الاؤن لم یکنش۔ لانه غایۃ و لیسمی باقیۃ قبل الغایۃ و غتہ بعدہ فہذا یکنش بالکلام بعد انتہایہ یعنی
 اور اگر اسے یوں کہہ کہ اگر میں نے فلان سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آجائے یا کہہ کہ یا تک کہ زید سفر سے آجائے یا کہہ کہ اگر زید
 اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جو روایہ ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلان شخص سے کلام
 کر لیا تو حاشا ہو گیا یعنی اس کی زوجہ کو طلاق پڑ گئی اور اگر اسے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلان شخص سے کلام کیا تو حاشا نہیں ہوگا کیونکہ
 زید کا آنا یا اجازت دینا انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے قسم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم ہو جانے کے بعد
 کلام کرنے سے حاشا نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلا فلا یلی یوسف رحمہ لان المنع عنہ کلام شتہ بالاذن
 و القدم و لم یبق بعد الموت متصویر الوجود سقطت الیمین و عندہ تصور لیس بشرط ففہ سقوط الثانیۃ یا بد الیمین۔
 اور اگر زید میری قسم ساقط ہو گئی ہے میں امام ابو یوسف کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالت کو ایسا کلام منع تھا جو زید کی اجازت
 یا اسے پرہیز ہو جانا اور زید کی موت کے بعد یہ تصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہو گئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک تصور ہونا چاہیے

نہیں تو زید کے مرنے سے قسم دینی ہو جائیگی۔ یعنی اگر کبھی فلاں شخص سے کلام کریگا تو اسکی زوجہ طائفہ ہو جائیگی۔ ورنہ طائفہ
لا یکلم بعد فلاں۔ لم یؤعبدا بعینہ او امرأۃ فلاں او صدیق فلاں قبل فلاں عبیدہ او بانث مشہ امرأۃ او عا
صدیقہ فلکم لم یکنش لانه عقابہ علی فعل واقع فی محل مضان الی فلاں اما اضافۃ ملک او اضافۃ نسبہ
و کلام یوجہ غلط نہایت قابل زہد فی اضافۃ ملک بالاقتاف و فی اضافۃ النسبہ عند محمد رحمہ اللہ کالمراۃ و الصدیق
قال فی الزیادۃ لانه اضافۃ للنسب لانه المرأۃ و الصدیق مستصودان بالہجرات فلا یشتہر و در مضائق
الکلم بعینہ لما فی الاشارة و وجہ ما ذکر ہما و ہذا روایتہ الی جامع البیہ فی کتبہ الی یکنش الی یکنش فلا یکنش لانه لا یکنش لاجل البیان الی
ولین الی بعینہ فلا یکنش بعد زوال الاشارة بالشک۔ چنانچہ قسم کھانی کہ زید کے غلام سے بات نہ کرے گا اور کسی غلام کو
نہیں کہی یا قسم کھانی کہ فلاں کی زوجہ سے باغیان نہ کرے دوست سے بات نہ کرے گا پھر فلاں نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا کسی
اُس سے یا نہ ہو گئی یا اُسکے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اُسے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حاشا نہوگا کیونکہ اُسے اپنی
قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے فعل میں واقع ہوگا جسکی نسبت فلاں شخص کی طرف نہ ہو یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جسکو فلاں
شخص کے ساتھ نسبت ہو خواہ نسبت ملک میں ہو جیسے غلام فلاں یا نسبت نکاح یا دوستی ہو پھر نسبت نہ رہی تو حاشا نہیں ہوگا
اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو بہتوں اصحاب کا اتفاق ہے کہ حاشا نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں
امام محمد کے نزدیک حاشا ہو جائیگا جیسے اُسکی زوجہ یا دوست سے لے کر غلام تک و دوستی باقی نہیں ہو تو کبھی حاشا ہوگا اور امام محمد
نے زیادہ روایتیں اسکی یہ وجہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف بہت چھان کہ اسے ہوتی ہو کہ ہو کہ اصل مقصود یہ ہو کہ اس صورت سے اور
اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہو اور فلاں کی زوجہ یا دوست ہونا صرف انکی شناخت کے واسطے
ہو تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہیں ہو پس کتنی ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہو یعنی مثلاً کہا کہ
کے اس دوست سے یا فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کرونگا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام کرے تو حاشا ہوگا اگرچہ فلاں سے جتنے
یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت یہاں مذکور ہے یعنی فلاں کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حاشا نہوگا یہ جامع البیہ کی روایت ہو
اسکی وجہ یہ ہو کہ شاید اُسکی فرض یہ ہو کہ ان دونوں کو جو فلاں شخص کی نسبت سے چھوڑے وہی جیسے اُسے کسی زوجہ یا کسی دوست کہ میں
نہیں کیا (اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا) پس جب فلاں شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک
کی وجہ سے حاشا نہوگا۔ ان کا نسبت بعینہ علی عبیدہ یعنی بان قال عبید فلاں ہذا امرأۃ فلاں بعینہ او صدیق
فلاں بعینہ لم یکنش فی البعد و حشۃ فی المرأۃ و الصدیق و ہذا قول ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما و قال محمد رحمہما
فی البعد ایضا و ہذا قول زفر رحمہ۔ اور اگر اُسکی قسم اس فلاں شخص کے کسی عین غلام پر ہو مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے اس غلام
یا عینوں زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلاں شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نہ کرونگا پھر فلاں شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت
نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حاشا نہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حاشا
ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حاشا ہو جائیگا اور یہی زفر کا قول ہے و ہذا روایت امام شافعی و مالک
و احمد کا قول ہے۔ وان علف لا یخلف وار فلاں ہذا قبا عراشم دخلہا فہو علی ہذا الخلاف وجہ قول محمد و زفر رحمہما ان
الاضافۃ للتقریب والاشارة ابلغ منها لکن ہما قاطبۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاجتبت الاشارة و لغت الاضافۃ
و صار کا صدیق و المرأۃ و لہما ان الداعی اسے یحییٰ معنی فی المضان الی لان ہذا الاعیان لا تجر ولا تقار
لہ و اتہا و کذا البعد لستہ منسز لہ ل معنی فی عدا کہما فقیہین یحییٰ بجمالی قیام ملک بخلاف ما اذا كانت الاضافۃ
اضافۃ منسزہ کا صدیق و المرأۃ لہما ان الداعی لہما فکانت الاضافۃ للتقریب و الداعی لہما معنی فی البعد و ان الی غیر ظاہر

لھم التعین بخلاف ما تقدم۔ اور اگر قسم لھائی کہ فلان شخص کے اس گھر میں نہاؤنگا پھر فلان شخص نے اس گھر فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہو یعنی شخص کے نزدیک حاشہ ہوگا اور امام محمد و زفر کے نزدیک حاشہ ہوگا۔
 کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہو اور اشارہ کر دینے میں پھر پر شناخت ہو جاتی ہو کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہو جاتی ہو بخلاف نسبت کے تو یہاں اشارہ مبہر ہوا اور نسبت لغو ہو گئی پس دوسرے نزدیک الح غلام و گھر کا بھی ہو گیا اور شخص کی دلیل یہ ہو کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہو جو صفات الہیہ کے اندر ہو یعنی فلان شخص کی وجہ سے اسے قسم لھائی کہ اس کے غلام وغیرہ بات نہ کرے گا کیونکہ یہ چیزیں بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ جن کا جوڑا جائے یا جن سے عداوت کی جائے اور یہی حال غلام کا ہو کیونکہ اس کا جوڑا بہت گھٹا ہو اس لیے اس قابل نہیں ہو کہ اس سے عداوت کی جائے یا اس سے جوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو گا یہ جوڑا نہ ہو گا۔
 سبب سے ہو جو ان چیزوں کے مالک میں موجود ہو تو قسم ان وقت تک رہے گی جب تک ملکیت قائم رہے بخلاف اس کے اگر نسبت ملکیت نہ ہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلان شخص کا دوست یا ان کی زوجہ تو ان دونوں سے ذاتی عداوت بھی یا عطف قسم ہو سکتی ہے تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث تو صفات الہیہ میں فلان شخص میں فائدہ کر کوئی امر ہونا ظاہر نہیں ہو رہی۔
 اور اسے عین میں نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے کہ یعنی جو کہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہو کہ قسم کا باعث فلان شخص میں کوئی امر ہو۔ قال وان حلفت لا یکل صا صلب ہذا الا لیسان فیما ھم کل حلف لان فیہ الا فحلفہ لا یکل الا لقرین لان الانسان لا یلد ارسے کہنی سے لفظ لسان فیہ مار کی اذا اشار الیہ۔ جامعہ وغیرہ فرمایا کہ اگر قسم لھائی کہ میں اس چادر واسطے سے ہاں نہ کرے گا پھر اسے چادر فروخت کر دی پھر اس سے کلام کیا تو حاشہ ہو جائیگا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی اور احتمال نہیں ہو سوتا۔
 شناخت کے کیونکہ چادر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے آدمی سے عداوت کی جائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہنا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کرے گا۔ ومن حلفت لا یکل ہذا الشاب فکلہ وقد صار شینا حلف لان الحکم تعلق بالشار الیہ اذا الصفۃ فی الحاکم لغو وغیرہ انصفہ لیسیت اذ اعنی علی امین علی ما من قبل اگر قسم لھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کرے گا پھر اس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ اذیٹ ہو گیا تو حاشہ ہو جائیگا کیونکہ کلام کا تعلق اس سے ہو جائیگا جس کی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہو اور یہ صفت ایسی نہیں ہو کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل فی قسم متعلق باوقات۔ قال ومن حلفت لا یکل حیثا اور مائا اوحین او الزمان فهو علی مستی اشتر لان الحین قدیر او یہ الزمان القلیل وقدیر او یہاں ہوں سنتہ قال اللہ تعالیٰ ہل اتی علی الانسان حین من الہ ہر وقدیر او یہ سنتہ اشتر قال اللہ تعالیٰ تو فی اکھا کل حین و ہذا ہو الاوسط فیہ صرف الیہ وغیرہ لان الیسیر لا یقصر بانع لوجود الامتناع فیہ عادیۃ والمؤبد لا یقصر بہ غالباً لانہ بمنزلة الابد ولو سکت عتہ تیرا بد فیتعین ما ذکرنا کذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ زمان یعنی وہاں اذالم تکن لہ نیت اما اذا فوی شیاً فهو علی ما فوسے لانہ فوی حقیقہ کلامہ۔ اگر زبان عربی میں قسم لھائی کہ لا یکل حیثا اور زمان الحین اور زمان یعنی میں کلام نہیں کرے گا کسی ایک حین یا زمانہ پھر یا ایک حین یا زمانہ پھر حالانکہ اس کی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہو تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی اس واسطے کہ لفظ حین سے کہی زمانہ قابل مراد ہوتا ہو اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہل اتی علی الانسان حین من الہ ہر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تو فی اکھا کل حین اور یہی درمیانی وقت ہو تو قسم اس کی طرف پھر گئی اور یہ امر اس واسطے ہو کہ قابل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہو کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا عادیۃ میں ہیں یا جاتا ہو اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہو کیونکہ وہ بمنزلة عادیۃ

کے ہر اور اگر اس سے سکوت کرے تو وہ امان ثابت ہو جائے تو معلوم ہو گیا کہ جو کچھ ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ بھی شیعین ہر اور یہی حال لفظ
زمانہ کا ہو کہ وہ حین کی طرح مستقل ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں مارا ایک منہ حین اور ایک منہ حین یہ ہوسکتے ہیں مارا ایک منہ زمانہ یعنی
خواہ زمانہ بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی پڑتا ہے اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی کچھ نیت نہ ہو اور اگر کچھ
اس وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اُسے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لے۔ وکنہ لکب الہ ہر عندہما وقال ابو حنیفہ
الہ ہر الہ اور ہی ہا ہر وہ لفظ اختلاف فی الشکر ہو اجمع الامام الحنفی رحمہ اللہ بالاعتقاد واللام ہر اوہ الامام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ان و ہر
ایک مستقل مستقل حین والزمانہ لفظ الہ مارا ایک منہ حین و منہ دہر یعنی ابو حنیفہ رحمہ اللہ توقف فی تقدیر
الان لفظ اختلاف لا تدرك قیاسا و المعروف لم یعرف منہ استمرار لفظ اختلاف فی الامام الحنفی۔ اور ہی طرح اگر اسے عربی میں نہ
کہانی کہ لا اقلہ و ہر تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ جبکہ نہیں معلوم کہ ہر کیا ہو اور یہ اختلاف اسی
دور میں ہے کہ اسے ہر کہ بدون اعتدال کے کر کے بیان کیا چوہی قول شیخ زاد اگر الہ ہر باللف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے
عرف میں ہر ہر کی مراد ہو اور نہ کہ میں صاحبین کے دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی حین و زمانہ کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ ہر
منہ حین اور مارا ایک منہ ہر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد پڑتا ہے اور ابو حنیفہ نے دہر کی تہا میں اس واسطے توقف کیا کہ
قیاس سے اعتدال نہیں دریافت کیے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرفت برابر جاری نہیں ہے کہ کہ استعمال میں اختلاف ہر وقت
یہ ہو کہ حین و زمانہ خواہ الہ لام سے بولا جائے یعنی حین و الزمان اور خواہ دون الہ لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی
مراد ہوتا ہے ہر اختلاف دہر کے کہ الہ ہر سے عرف حین دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتی کہ دہر ہی اسکو کہتے
ہیں۔ دہر کا قائل ہو اور مخالف ہو۔ دہر کے منکر ہوا در حقیقت دہر حین جو چیزیں جاری ہیں انکا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے ہر
اسی واسطے حدیث میں آیا ہو کہ دہر کی ہر کوئی مست کہ کیونکہ دہر تو اختلاف قیاسی ہے یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے ہر اور دہر خود کچھ
نہیں کہہ سکتا ہو لہذا جب قسم کو ماننے واسطے دہر کا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اسے کیا معنی مراد دینے ہیں کیونکہ جو معنی مراد لیتے
اسی پر قسم ہوگی اور جب اسے کوئی معنی مراد نہیں دیتے تو اسکی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ ولو حلف لا یکلہ یا یا فہو علی فلف
ایام انہ اسم جمع ذکر منکر فینما ول اقل الجمع و ہوا ثلاث ولو حلف لا یکلہ الا یام فہو علی عشرۃ ایام عند ابو حنیفہ
وقال علی الا سبع ولو حلف لا یکلہ المشہور فہو علی عشرۃ اشہر عندہ وعندہما علی اسنے عشر شہر الا ان اللام للعد
و ہونا ذکر لانا ید و ہر علیہما ولہ انہ جمع معرف فینہ و الی اقصیٰ ما یدکر بلفظ الجمع و ذلک عشرۃ۔ اور اگر اسے عربی میں
قسم کہانی کہ لا یکلہ یا یا یعنی دونوں تک بات کرنا تو یہ قسم حین و دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الہ لام ذکر کیا گیا تو کثر
تبع کوئی نہ ہوگا اور وہ تین عدد ہو (ولیکن اگر وہ وفارسی میں دہر دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ ہی کثر جمع ہو) اور اگر قسم کہانی کہ
لا یکلہ الا یام یعنی ایام باللف لام داخل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن
پر واقع ہوگی اور اگر قسم کہانی کہ لا یکلہ المشہور تو ابو حنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ
الہ لام بیان ہر کے واسطے ہے اور وہ اسی قدر ہے جو چھنے ذکر کیا یعنی ایک مہینہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مراد ہو اور امام ابو حنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ اسنے ایام کو الہ لام سے معرفت کیا تو لفظ جمع سے جو انتہا سے عدد ذکر ہوتا ہے وہ رکھا جائیگا اور دس ہر وقت
عرب اسے معرفت میں لیتے ہیں کہ ثلثہ ایام و اربعۃ ایام و خمسۃ ایام اور اسکے بعد پھر لفظ ایام نہیں لیتے بلکہ احد عشر یا بولتے ہیں پس
عشر انتہا سے لفظ ہر اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک مہینہ کے واسطے معروف ہے اور مشہور یعنی مہینوں کا
لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معروف ہے اور یہاں بارہ مہینہ دس سات دن گھوم کر آتے ہیں تو ان میں پر مدار ہوا اور عقاب میں مذکور ہر ہر ہر
زبان میں ایام کا لفظ لانا نہیں جائیگا ہر بلکہ ہر بولتے ہیں دوام ابو حنیفہ کی دلیل بیان جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک مہینہ ہر

قسم رکعی جاوے۔ وکذا الجواب عنده فی الجمع والسنین وعندہما نیصرت الی الہم لانہ لا محمود وودہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمع کی جمع الف لام سے بیان کی یا سنین جمع سنۃ بالفت لام بیان کی تو یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک انتہائے محمود یعنی دس جمع بادس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم محمود نہیں ہے۔ ومن قال لعبدہ ان خد متنی ایا ما کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفہ رحمۃ عشرۃ ایام لانہ اکثر ما یتناول اسم الايام وقال سبعة ایام لان ما زاد علیہا تکرار وقیل لو کان الیمین بالفارسیۃ نیصرت الی سبعة ایام لانہ نیکر فیما بلفظ الف وودون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خد متنی ایا ما کثیرۃ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایام کثیرہ دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شش ہر آئین سب سے زیادہ دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ کرر ہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مراد بسیار خدمت کردی (آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ صفر و مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا امیتا طلقت وکذا قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانت حرۃ لان الموجود هو لود فیکون ولدا حقیقۃ ویمشی بہ فی العتق ویعتبر ولدا فی الشریعۃ حتی یتقضی بہ العتق والدم بعدہ نفاس وامرأۃ ام ولد لہ فی تحقیق الشرط وہو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہو تو تو طلاق ہے پھر اس کے ایک مرد بچہ پیدا ہوا تو وہ طلاق ہو جائیگا اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزاد ہو پس اگر وہ مرد بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا ہے حقیقت میں پیدا ہوا ہے اور اس کو نف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شریعہ میں بھی اس کو بچہ مانتا ہے کیا جو حتی کہ اس کی پیدائش سے عتق کر جاتی ہو اور اس کے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اس کی مان ام ولد ہو جاتی ہو پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ بالکل ہو تو قال اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا امیتا ثم اخرجها عنک اسے وحدہ عند ابی حنیفہ رحمۃ قال لا یعتق جب ستمہا لان الشرط تحقق بولادۃ امیت علی بائنا یعنی لایین لالی جزا لان المیت لیس محل للحرۃ وہی الجزاء والایام عندہ ان يطلق اسم الولد مقید بوصف الجحۃ لانہ قصد اثبات الحرۃ جزاء وہی قوۃ حکمیۃ ظہری فی دفع تسلط الغیر ولا تثبت فی المیت فی تحقیق بوصف الجحۃ فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا حیث لا ینزل جزاء الطلاق وحرۃ الام لانہ لا یصلح مقیدا۔ اور اگر باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہو گا بعد اسکے وہ ایک مرد بچہ جنی بچہ دو سر آزاد جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہو گا اور صاحبین نے کہا کہ وہ خون میں سے کوئی آزاد ہو گا کیونکہ مرد بچہ کی پیدائش سے شرط بالی کسی کیونکہ مرد بھی جنا ہوا ہے ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوئی کیونکہ مرد بچہ آزاد کی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جنا سے قسم تھی یہ قسم بغیر جزاء کے ہو چکی اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق فرزند وہی ہے کہ چھین حیات ہوا سو شرط کہ مہولی نے اس کی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہوتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا مہولی نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہو اور بس سہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے جو یعنی پہلے سہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مستغنی ہو۔ واذا قال اول بعبدہ اشتہر یہ فهو حر فاشترى عبدا عنک لان الاول اسم لفرس یا

کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی۔ ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حرقا بشره يلوى به كفارة مبيد لم يحزه الا بشر
 قران العتق لعلته العتق وهي الامين فاما الشراء فشرطه۔ اور اگر کہا اگر میں سے ظان کو خریدتا تو وہ آزاد ہو پھر اسکو اس نیت سے
 خریدے کہ اسے کفارہ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا ہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت اپنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط
 ہو نہ نیت یعنی جب اسکو خریدتا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت اپنی قسم کے ساتھ
 کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی سبب اپنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا ہوگا۔
 وان اشترى اباه يئوى عن كفارة لعينه اجزاء عشرين خلافا لفرقوا الشافعي رحمهما ان الشراء بشرط
 العتق فاما العتق في القرابة وهذا لان الشراء اثبات الملك والاعتاق ازالة للعقبة بينهما منافاة ولان
 بشرار القريب اعتاق لقوله عليه السلام من بخرى ولد والده الا ان يحجره صله كافي بشرطه فيقتله جليل
 نفس الشراء اعتاقا لانه لا يشترط غيره فصار نظير قوله سقط ساه فارواه ساء اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خرید دیا حالیکہ
 اسکو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہو تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا اور امین ظرف و اضافی کا خلاف ہی ان دونوں کی نیل
 یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اسکی علت قراحت ہے کہ یہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی
 ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہے تو خریداری علت آزادی پر نہیں ملتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب
 کو خریدنا اسکو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اسے کہنا
 کو کسی کا ملک پاکر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ سلم والاربعة امین خریدنے کو اعتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط
 نہیں لگائی ہے تو کوئی یا بغیر اسکی بوجہ کا یہ قول ہو کہ سقاہ فارواد یعنی اسکو اپنی پاکر سیراب کر دیا۔ ولو اشترى ام ولد لم يحجره یعنی
 هذه المسألة ان يقول لامته قد استولت بالانكاح ان اشترى بك فاختار حرة عن كفارة لعنه ثم اشترى اباه فافانما العتق هو
 الشرط ولا يجوز به عن الكفارة لان حرة مستحقة بالاستيلاء فلا تضاعف الى امين من كل وجه بخلاف اذا قل
 القنينة ان اشترى بك فانت حرة عن كفارة لعنه حيث يحجر به عنها اذا اشترى اباه لان حرة مستحقة بحجة اخرى فسلم
 ينحل الاضافة الى امين وقد قارنته العتق۔ اور اگر کہی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدتا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ
 کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اسکو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہو پھر
 اسکو خریدتا تو شرط پاسے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائیگی لیکن کفارہ قسم سے کافی ہوگی کیونکہ اسکی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے
 دوستی ہو چکی تھی تو قسم کی طرف سے یہ صاف ہو گیا تھا کہ اسے اگر کسی ایسی باندی سے جو قننہ ہو یعنی اسکی ام ولد نہیں ہو کہا
 کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہو پھر خریدی تو کفارہ قسم ادا ہو جائیگا کیونکہ اسکی آزادی کسی دوسری جہت سے
 مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی پس کفارہ ادا ہو جائیگا
 ومن قال ان تشتري اباه يئوى عن كفارة لعنه فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق
 الملك وهذا لان الجارية مشاركة في هذا الشرط فيقول كل جارية على الاطلاق۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں
 لاؤں تو وہ آزاد ہو پھر اپنی عداوت کے باعث میں اس سے آزادی کو نہیں دے گا اس باندی کے حق میں قسم منع ہو گئی کیونکہ یہ قسم اسکی
 ملک میں واقع ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی کو ایک ایک کر کے کال باندیوں کو شامل ہے۔ وان اشترى جارية
 فقتلها لم يئوى عن كفارة لعنه لان الشراء بشرط العتق فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق
 قال لا جنة ان يملكك فبجده يئوى عن كفارة لعنه لان الملك لا يملك فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق
 فيقتله بقتله فلا يلزم في حق من يملكه ان يملكه فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق فافانما العتق

ترجہ بات شرط تھی وہ نہیں باقی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کو کسی عقد نہیں کیا بلکہ اُسکے واسطے صرف حکم ثابت ہوا۔ یعنی
 شلہ وکیل کے خرید سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہو لیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے
 عقد کرنے سے قسم کھانے والا حاشہ ہوگا۔ الا ان نبوی ذلک لان فیہ تشدید او یکون الحالف ذالسلطان لا یؤثر
 العقد بنفسه لانه یتبع نفسه عما یشاء۔ لیکن اگر اسنے اپنی قسم میں اسکی بھی نیت کی ہو تو حاشہ ہو جائیگا کیونکہ اس میں اس پر سختی
 بڑھتی ہو قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا تو بھی وکیل کے عقد سے حاشہ ہو جائیگا
 ایسے کہ اسنے اپنے آپ کو ایسے کام سے روکا جس کا کرنا اسکی عادت میں تھا۔ ومن حلف لا یشترج اولاً یطلق اولاً یعلق
 فکل ذلک خشت لان الوکیل نے ہذا سفیر وعبیر ولہذا لا یضیفہ الی نفسه بل اسنے الامر وحقوق العقد ترجیح
 اسے الامر لا الیہ اور جس نے قسم کھائی بن نکاح میں نہیں لاؤ گا یا طلاق میں دو نکاح یا آزاد نہیں کرے گا پھر اسنے اس کلام کے
 واسطے کسی کو وکیل کیا تو حاشہ ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معانہ میں وکیل خالی سفیر ہوتا ہے یعنی اسنے دوسرے کی عبارت بیان کر دی تھا
 واسطے وہ نکاح یا علق یا طلاق کو اپنی طرف نسبت نہیں کرتا ہر جگہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح
 کیا یا آزاد کیا یا طلاق دی اور یہ عقد ایسے میں کہ انکے حقوق موکل کی جانب ملتے ہوئے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔ و
 لو قال غیبت ان لا اکتلم بہ لہم یرین فی القضاۃ خاصۃ وشیئیر الی المعنی فی الفرق ان اشارہ لہم لہم
 اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری طرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا علق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں برونکائی جیسا کہ وکیل کرنے سے
 حاشہ نہ تو فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا لیکن اگر وہ دیا نہ تصدیق ہو سکتی ہے اور ہم اسکا فرق غفریب بیان کریں گے اشارہ لہم لہم
 یعنی خرید و فروخت و اجارہ میں اور نکاح و طلاق و اعتاق میں وجہ فرق آئینہ آتی ہے۔ و لو حلف لا یغرب
 عبده اولاً ینزع شاتہ فامر غیرہ ففعل یخشت فی یمینہ لان المالاک لہ ولا ید ضرب عبده و فزع شاتہ فی مالک مولیہ
 غیرہ ثم منفعۃ راجعۃ الی الامر ففعل ہو مباشرۃ او لا حقوق لہ ترجیح اسے المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اسنے غلام کو
 مارے گا یا اپنی بکری فزع نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اسنے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حاشہ ہو گیا کیونکہ مالک کو اسنے
 غلام کے مارنے اور بکری فزع کرنے کا اختیار ہو تو وہ بچا ہے اپنے دوسرے کو قائم کر سکتا ہے پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو ہو جائیگا
 تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو مالک کی طرف راجع ہوں۔ و لو قال غیبت
 ان لا اولی ذلک بنفسی ذین فی القضاۃ بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ و وجہ الفرق ان الطلاق لیس
 الا تکلم بکلام یفنی الی وقوع الطلاق علیہما والا لیس بذلک مثل التکلم بہ و اللفظ فیہ ظہر فاذا لوی التکلم ففعل
 لوی مخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا قضاۃ اما الذینج و البضرب فعل احسنہ یعرف بامرہ و النیت اسے الامر
 بالتبیب مجازاً فاذا لوی الفعل بنفسہ فقہ لوی الحقیقۃ فیصیق دیانۃ و قضا۔ اور اگر قسم کھانے والے
 نے کہا کہ مارے فزع کا نبوی بذات خود نہ تو میری مراد تھی تو قاضی اسکی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق و اعتاق و نکاح میں تصدیق نہیں
 کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوا ہے ایسے کہ ایسا کلام ہو جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا حکم دیا
 مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہو وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اسنے
 خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اسے عام میں خاص کی نیت کی تو دیا نیت کی راہ سے تصدیق ہوگی لیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا پھر
 مارنا اور فزع کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اصل سے چھپا نا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اسوجہ سے کہ کوئی عیب
 واقع ہوا پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اسنے اپنے قول کے حقیقی معنی مراد لیے تو ازراہ دیا نیت تصدیق
 ہوگی اور قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لا یضرب ولہ فامر انما یشترج فی یمینہ لان منفعۃ ضرب

عائدۃ الیہ و ہوا التادب و التثقف فلم یسب فعلہ اے الامیر بخلاف الامیر بقرب العبد لان منفعة الامان بارہم فہما
 الفعل الیہ۔ اور جسے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں مار دینگا پھر اسنے کسی آدمی کو حکم دیا جسے اسنے فرزند کو مار تو یہ اپنی قسم میں حاکم
 کیونکہ پچھ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچ کو پہونچتا ہی لینے وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر ہوتا تاہی تو نائب کا فعل اسکا حکم دینے والے کی بڑی
 منسوب خود کا بخلاف اسکا جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہی کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کا
 حکم بجالا دے تو مارنے کا فعل اسکا مولیٰ کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال لغيرہ ان لبت لك هذا الثوب فامر انہ طالق
 قدس المحاور علیہ تو بہ فی ثياب الحاکف فباعہ ولم یعلم لم یخف لان حرف اللام دخل علی البیع فیتضمن ختم
 بہ وذلک بان لفعلہ بامرہ اذ البیع یخرس فیہ النیابہ ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان لبت تو بالک حیث یخف
 اذا بلع تو بالک کالہ سوار کان بامرہ او بغير امرہ علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانه اقرب الیہ
 فیقتضی اختصاص العین بہ وذلک بان یكون مملوکا او لغيرہ البعیۃ و الخیاطۃ و کل ما یجری فیہ النیابہ بخلاف الاصل
 و المشریب و ضرب الغلام لانه لا یختل النیابہ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین۔ اگر زید سے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں
 تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جو روطلا لے کر پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیے
 حالانکہ اسکو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حاکم بنوا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اسی کے واسطے ہوا
 اسکی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اسکا یہ کپڑا فروخت کرے کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہیں ہائی
 بخلاف اسکا اگر کوں کہا ہو کہ اگر میں تے تیرے کپڑا فروخت کیا تو ایسی صورت میں حاکم ہو جائیگا کیونکہ اسنے خالد کا مالک کپڑا فروخت
 کیا تو حاکم ہوا خواہ اسکا حکم سے ہو یا بغير حکم ہو اور ظاہر دیدہ جاتا ہو یا نہ جاتا ہو کیونکہ تیرے کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیے
 اور یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکا مالک ہو اور جو حکم یہاں بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جو عین نیابت ہو سکتی ہے جیسے
 زرگری اور سلانی و وصیہ کرنا و صدقہ دینا اور کتاب کرنا اور غلام کو مارنا۔ ع۔ بخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان
 چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں حکم مختلف نہوگا۔ یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا غلام کھا
 یا پیر اپنی بیابا تیرا لدا کا مار تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حاکم ہوگا کیونکہ اسکی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا۔ جو خواہ
 اسکا حکم سے کرے یا بغير حکم اور خواہ جانکر کرے یا بغير جانے بہر حال حاکم ہو جائیگا۔ ع۔ ومن قال هذا العید حران لبت فیہ
 علی انہ بالخیار یثقی لوجود الشرط و ہو البیع و الملک فیہ قائم فیقول الجواب۔ اور جسنے کہا کہ یہ غلام آزاد ہے اگر میں اسکو
 فروخت کروں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کہ اپنے واسطے جا کر اسکی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائیگا
 کیونکہ شرط لینے بیچنا پایا گیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم ہے تو جزاء نازل ہوگی۔ اور اگر اسنے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد
 نہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہوتا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اسکی ملک میں باقی نہیں رہا۔ ع۔ و کذلک لو قال مشتری
 ان مشتری فہو حر فاشتراہ علی انہ بالخیار یتحقق ایضا لان الشرط قائم تحقق و ہو البیع و الملک قائم فیہ و ہذا علی
 اصلہا ظاہر و کذا علی اصلہ لان ہذا لمتق تعلیقہ و المعلق کا نتیجہ و لو یخرج لمتق یتثبت الملک سابقا علیہ فکذا ہذا
 اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اسکو خریدوں تو یہ آزاد ہے پھر اسکو اس شرط پر خرید کر مجھ کو تین دن تک دیار حاصل ہے یعنی جا کر دینا
 تو یہی آزاد ہو جائیگا اسکا شرط کہ مشتری خرید تحقق ہوگئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
 ہے یعنی جاکر ہونے سے پہلے میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اسواسطے کہ یہ آزادی شرط پر آزاد
 شرط پر آزادی مانند فی الحال بغير شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جاکر خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے
 ثابت ہوگئی یعنی اسنے اپنی جاکر کا اختیار توڑ کر خرید پر پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس سنیہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر

آزاد ہو گیا اور جا کر کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم يبلغ هذا الجسد وهذه الامة فامرأته طالق فاعلم ان طلاق امرأته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البتة لغوات محابة البتة وان اذ قالت المرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة لي طالق ثلث طاقات هذه التي حلفت في القضا ومن ايلي يوسف رح اتمها لا تطلق لانه اخرجه جوابا فيطبق عليه لان غرضه ارضاء لها وهو بطلاق غير با فیتقی به ووجه الظاهر عدم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل يتبين ما هو قايه يكون غرضه ايشا شها حين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد لا يبلغ مقيدا وان نوى غير ما يصدق في القضا لا قضاء ولا تحصيل العام۔ اگر بوی نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ بندی فروخت نہ کروں تو میری جو روح طلاق ہو جائے گی تو اس کی جو روح طلاق ہو جائے گی اس واسطے کہ شرط پائی گئی ہے بیع نہ کرنا یا بیگیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نہ میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہوتی طلاق سے طلاق ہے تو مکمل قضاوت ہے یہ عورت بھی طلاق ہو جائے گی جسے اس قسم دلائی ہے اور امام ابو اسعد سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلائے والی طلاق نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس کے جواب میں کہی، تو اس کے سوال پر بتایا گیا کہ اگر کسی نے غرض یہ ہو کہ اس زوجہ کو رخصتی کر دے اور یہ بات جس نے ہوگی کہ جیسے اس کے سوا سے دوسری عورتیں طلاق ہوں پس طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہوگی اور اول بظاہر ایسا نہیں مذکور ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اس نے مقید جواب سے بڑھا دیا تو یہ اجتہادی کلام قرار دیا جائیگا اور یہی یہ غرض بھی ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اس پر رخصتی امر میں اعتراض کیا جبکہ شوہر نے اس پر حلال کیا ہے تو اس نے طلاق سے زوجہ کو خوشی دلائی ہے اس کے عام کلام میں اخلال ہے کہ شاید عورت کی رضا مندی کا قصہ کر کے اس زوجہ کے سوا سے دوسری عورت کو مراد لیا ہو اور شاید کہ غصہ ہو کے اس کو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس نزدیکی کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے سوا سے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو دیا نہت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الامین فی الحج والصلوة والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال وهو فی الکعبۃ او فی غیرہا علی اشی الی بیت اللہ تعالیٰ او اسے الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاورکب واهراق وما فی القیاس لایزید شیئ لان التزم بالیس بقبرۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل وانهما ما ثور عن علی رض ولان الناس تعارفوا بايجاب الحج والعمرة بهذا اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارة البیت ماشیا فیلزم ماشیا وان شاورکب واهراق وما قد ذکرنا فی المناسک۔ امام محمد نے حجاج صغیرین فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہی یا دوسری جگہ ہی اگر اس نے کہا کہ بیت اللہ کعبہ کی طرف پیدل جلتا ہے واجب ہے تو اس پر یا وہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو جائے مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اس پر حج واجب نہ ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قریب واجب یا مقصود نہ نہیں ہے اور ہمارا مذہب ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عہد میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کسی نے کہا کہ مجھے پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اس پر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو کر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک یا حج میں مذکور کر چکے ہیں۔ من حاصل ہے کہ جس نے بیت اللہ کعبہ کی طرف پیدل جلتا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عادت میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے یا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو پیدل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل یا سوار

اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہو لیکن اسکو ایک قربانی دینی ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اس واسطے کہ بیدل
چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہو لیکن جیسے قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی ابتلاع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت
ہو چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جسے اپنے اوپر بیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور بیدل چلا اور کچھ
دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہان سے سوار ہوا اور وہاں سے پھر بیدل چلا امام محمد نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ
امام اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی
ہو جبکہ وہاں فسخ کے صدقہ کر دے اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اسکے سوا سے اُسپر کچھ واجب نہیں
ہو اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے اسی سے یہی لے اپنے اسناد کے ساتھ ثنائی سے روایت کی کہ حد ثنا ابن علیہ عن سعید بن ابی ذر
عن قتادة عن الحسن بن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبد الرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم نخعی عن علی رضی اللہ عنہ۔ ثواب
کی اور آئین مذکور ہو کہ بیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی
سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہو۔ اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہو اور
حدیث عقبہ ابن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پایا وہ جانے کی نذر کی پھر بیدل جانے سے عاجز ہوئی تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیدل چلا اور سوار ہو کر چلا رواہ البخاری و مسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں
اس قدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلیٰ و الطحاوی و البیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے سند میں اور ابو داؤد و ترمذی
و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران بن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا
اس میں ضرور جو صدقہ کا حکم دیا اور شلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی شلہ ہے کہ آدمی بیدل حج کی نذر کرے پھر جسے بیدل حج کی نذر کی
اسکو چاہیے کہ ایک قربانی دیدے اور سوار ہو لے۔ رواہ الحاکم۔ م ف ع۔ و لوقال علی الخرج او الذباب الی بیت اللہ
فما لے فلا شئ علیہ لان التزام الحج و العمرة بهذا اللفظ غیر متعارف۔ اور اگر اسنے کہا کہ بجز بیت اللہ کی طرف نکلتا
یا جانا لازم ہو تو اسپر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے ورنہ پس حکم قیاس
کے موافق رہیگا کیونکہ حج لازم ہوگا۔ و لوقال علی لمشی الی الحرم او الی الصفا و المروة فلا شئ علیہ و هذا عندنا لیس
وقال ابو یوسف و محمد رحمہما فی قولہ علی لمشی الی الحرم حجة او عمرۃ و لوقال الی المسجد الحرام فهو علی هذا الاختلاف
لما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال و کذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذا بخلات الصفا
و المروة لانهما متضمنان عنہ و لہ ان التزام الاحرام بهذا العبارة غیر متعارف ولا یکن ایجابہ باعتبار حقيقة اللفظ
فما شتمت اصلا۔ اور اگر کہا کہ بجز حرم کی جانب یا صفا و مروة کی جانب چلنا واجب ہو تو اسپر کچھ واجب نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے
اور صاحبین نے فرمایا کہ جب اسنے کہا کہ بجز حرم کی طرف چلنا واجب ہو تو اسپر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اسنے کہا کہ بجز مسجد الحرام
کی طرف چلنا واجب ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل
یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خارج کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا شامل
بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلات صفا و مروة کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت
سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے عاوردہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہیگا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام تو اس
کرنا نہیں ہوگا تو بالکل منع ہو گیا۔ یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے
احرام مراد نہیں ہوتا ہو تو جب لغت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوگی تو احرام کا واجب کرنا منع ہو گیا۔
و من قال عیدہ حران لم اجد العام فقال حج و شہد شاہدان علی انہ حرم العام بالکوفۃ لم یفتق عبیدہ و ہذا

عن ابی حنیفہ والی یوسف سر و قال محمد بن یحییٰ لان ہذا شہادۃ قاست علی امر معلوم وہو التفتیحیہ ومن ضرورتہ
 انتہار الخ یحقق بشرط ولہما انہما قاست علی النفی لان المقصود منہما نفی الحج لا اثبات التفتیحیہ لانہ لا مطلب
 لہما فصار کما اذا شہدوا انہ لم یحج غایۃ الامران ہذا نفی عما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یتبرین نفی کو نفی تیسرا اور
 کیا کہ میرا غلام آزاد ہو اگرچہ اسلحہ نہ کر دین پھر اسنے دعویٰ کیا کہ میں نے حج کر لیا اور دو گراہوں نے یہ گواہی دی کہ اسنے اسلحہ
 کو ذین قربانی کی ہو تو اسکا غلام آزاد نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائیگا اور یہی
 ابن الہمام نے ترجیح دی (کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی لیکن اسلحہ کو ذین قربانی کرنا اور اسکا ساتھ یہ بات فردی
 نہ کہ حج نہ دار ہوگا تو شرط تحقق ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے کیونکہ اس
 گواہی کا مقصد یہ ہے کہ حج نہ دار ہو اور قربانی کا ثبوت نہ مقصود نہین ہے کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو
 ایسا ہو گیا کہ گویا اٹھون نے یوں گواہی دی کہ اسنے اسلحہ حج نہیں کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی)
 غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ایسی ہو جسکو گواہ کا علم محیط ہو کما ہے و لیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم
 کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ ومن حالت لا یعلوم فنفی الصوم وصام ساعۃ ثم اقطر من یومہ حنث لوجود شرط
 اذا الصوم ہو الامساک عن المفطرات علی قصہ التقرب۔ اور جیسے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اسنے صوم کی
 نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن انکار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط بانی نفی اسواسطے کہ صوم کے معنی یہ ہیں کہ
 کھانے پینے و جماع سے اقرب کی نیت کر کے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما ففصام ساعۃ ثم اقطر لا یحلف
 الا بواوہ الصوم التمام المعبر شرعا و ذلک بانہما اسے آخر الیوم و الیوم صرح فی تقدیر الحاکم بہ۔ اور اگر
 قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا یا ایک روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو حانث ہوگا کیونکہ اس لفظ سے
 پورا صوم جو شرعا معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور یہ روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان
 کرنے کو دن کا انداز صرح ہے۔ ولو حلف لا یصلی ففصام و قروور کعب لم یحلف والی سجد مع ذلک ثم قطع حنث
 و القیاس ان یحلف بالافتتاح اعتبارا بالشروع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوۃ عبارة عن اذکار ان
 المختلفة فالما یستحب جمیعہا لا یسمی صلوۃ بخلاف الصوم لانہ رکن واحد ہو الامساک و یتکلف فی الحجۃ الشانی ولو حلف
 لا یصلی صلوۃ لا یحلف بالم یصلی رکعتین لانہ بواوہ الصلوۃ المعبرۃ شرعا و اقلہما رکعتان للنعی عن التبریر۔ اور اگر قسم
 کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہیں ہوگا اور اسکے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر
 توڑ دی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ ہے کہ نماز جو کہ رکعتیں یا جہتا نماز کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حانث
 ہو جاتا ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نہ کرے نماز اسکا نام نہ ہوگا بخلاف صوم کے
 کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے روکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت میں مکرر ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی
 کہ کوئی صلوۃ نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہیں پڑھے مع قعدہ کے تب تک حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی
 ہے جو شرعا معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتیں ہیں کیونکہ ایک طاق رکعت سے مالفت وارد ہے منہا پنجہ ابن عبد البر نے
 تمیز میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر ارمینی بھیٹ رکعت سے منع کیا ہے
 ابن طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھ کر اسکا ساتھ دتر کرے۔ اسکے اسناد میں عثمان بن محمد ابن ربیعہ میں کلام ہے پنجہ عبد الحق نے
 کہا کہ اکثر اسکا اپنی حدیث میں وہم ہو جاتا ہے اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاہ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی تفسیر
 ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اسطرح وارد ہے کہ قیصر او وہ نماز جسکے رکوع میں نقصان ہو لیکن یہاں یہ تفسیر نہیں ہو سکتی کیونکہ

خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ر

باب الیمین فی لبس الثیاب الحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اسکے سوا سب دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔
 ومن قال لامرأته ان لبست من غیر ذلک فمؤدی فاشتری قطناً ففرضتہ ففلیسہ فمؤدی عند ابی حنیفہ
 وقال لبس علیہ ان یمید سے حتی تغزل من قطن لکنہ یوم حلف وضمنی الہدی تصدق بہ بکۃ لانہ اہم لایہد
 الیہا لہا ان التذر انما یصح فی الملک او مضافاً الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأة لیس
 اسباب ملکہ لہ ان غزل المرأة عادة یکون من قطن الزوج والمعتاد ہو المراد وذلک سبب ملکہ ولہذا یجوز
 اذا غزلت من قطن مملوک لہ وقت التذر لان القطن لم یصر نہ کورا۔ جسے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے
 سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہو یعنی فقرا کہ یہ صدقہ ہے پھر شوہر نے روٹی خریدی پس اسکو عورت نے کاتا پھرا اسکا بنا پھر شوہر نے پہنا
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ ہدی ہو (اور چاہے اسکی قیمت فقرا کو کھار دے کہ دیکھے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب
 نہیں ہے یہاں تک کہ عورت ایسی روٹی کا سوت کاتے جسکا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہیں کہ ہسکو مکہ میں صدقہ دیدے
 کیونکہ ہدی اس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو نہ بھیجی جائے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی عداوت ہو
 یا سبب ملک کی طرقت مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہو) اور ان دونوں میں۔ یہ کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی
 کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہنا کچھ مرد کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت پونا
 جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی روٹی سے سوت کاتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے
 اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روٹی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حاشا ہو جاتا ہے کیونکہ روٹی یہاں لفظ مذکور نہیں ہوئی فہم
 رومی ملکوت میں عورت اپنے شوہر کی روٹی سے کات کرتی ہے لہذا وہاں امام کے قول پر فتویٰ ہے اور سہر کے مشہور دن میں عورت اپنی مالک تہی
 ہے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ الہز۔ ومن حلف لایلبس حلیا فلیس خاتمہ ففرضتہ لم یجوز لانہ لبس بکلی
 عرفا ولا شرعاً حتی ینج استعمالہ للرجال والتختم بہ بقصد انتم۔ اور جسے قسم کھائی کہ میں زیر نہیں پہنوں گا پھر اسنے چاندی کا
 انگوٹھی پہنی تو حاشا نہیں ہوگا کیونکہ عورت میں اسکو زیر نہیں کہتے ہیں اور شرط ثانی یہی ہے کہ مردوں کو اسکا پہنا اور ہر
 غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذہب حش لا نہ حلی ولہذا لایحل استعمالہ للرجال۔ اور اگر سونے
 کی انگوٹھی ہو تو حاشا ہو جائیگا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اسکا استعمال حلال نہیں ہے ورنہ۔ اور اگر چاندی کی
 انگوٹھی دہانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو با بن طور کہ اس میں گانہ ہو تو حاشا ہو جائیگا بھی صحیح ہے اور اگر اسپر سونے کا طبع ہو تو حاشا ہو جائیگا
 جیسے پازیب و رنگن میں ہوتا ہے۔ د۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اسکا کہہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حاشا نہ ہوگا
 اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے جیسے کہا کہ فلات کا بنا ہوا نہیں پہنوں گا پھر اسکا غلام کا بنا ہوا پہنا تو حاشا نہیں ہوگا بشرطیکہ فلاں شخص اپنے
 ہاتھ سے نیتا ہو ورنہ حاشا ہو جائیگا۔ ولو لبس عقدہ ولو غیرہ صر لا یجوز عند ابی حنیفہ۔ وقال لا یجوز لانہ علی
 حقیقہ حتی یمس بہ فی القرآن ولہ انہ لایطی بہ عرفا لامر معاً ونبی الایمان علی العرف وقیل ہذا اختلاف عصر وزمان
 ونبی بقولہما لان التحلی بہ علی الانفراد معتاد۔ اور اگر سوتی کا بار غیر خیر ہو پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حاشا نہیں ہوگا اور حاشا
 ہے کہ حاشا ہو جائیگا کیونکہ یہ حقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اسکو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں
 کو زیور کے سبب ہی پہنتے ہیں کہ مرصع کہ لہن اور موتیوں کا مدار وقت پر ہوتا ہے پس منسوخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بنا

پر ہر اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ دیا جائیگا کیونکہ خالی موتوں کو بطور زیر پرہیزا ہمارے زبانی میں معتاد ہے۔ ومن حلف لا ینا علی فراش فنام علیہ وفوقہ قرام حنث لانه تبع للفراش فیعادہ نامنا علیہ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئیگا پھر ایسے فراش پر سو یا جس پر ایک جا در ہو تو حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ جا در اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر ہونے والا شمار ہوگا۔ وان حلف فوقہ فراش اخر قنام علیہ لا یحنث لان مثل الشئ لا یكون تبعاً لہ فیتقطع النسب عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر اُس پر سو یا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اسکی تابع نہیں ہوتی بلکہ اپنی بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو بچھونے والے بچھونے کی نسبت منقطع ہو جائیگا منقطع ہوگا وہ اوپر والے بچھونے پر ہونے والا قرار پاویگا۔ ولو حلف لا یجلس علی الارض فجلس علی لباط او حصیر لم یحنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھئیگا پھر بچھونے یا پورے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانه لا یسبی جالساً علی الارض بخلاف ما اذا حال بینہ و بین الارض لباسہ لانه تبع لہ فلا یعتبر حالہ۔ کیونکہ سکو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اسکے اگر زمین و حانث کے درمیان اُسکا لباس جائے ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اُسکے تابع ہے تو حائل شمار ہوگا منقطع۔ اور اگر اُسے لباس اُتار کر زمین پر ڈال دیا اور اُس پر بیٹھا تو حانث ہوگا کیونکہ وہ بدن نہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لا یجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقہ لباط او حصیر حنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت میں پر نہیں بیٹھئیگا پھر اس تخت پر بچھونا یا پوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث ہو جائیگا منقطع سے مراد تخت میں ہی ہو پورہ۔ لانه یسب جالساً علیہ والجاوس علی السریر سے العادة كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقہ سریر آخر لانه مثل الاول فیتقطع النسب عنہ۔ کیونکہ بچھونا یا پوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے بخلاف اسکے اگر اُسے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اُس پر بیٹھا تو حانث ہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائیگا منقطع یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلا دیا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلا دیا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلیگا پھر جو یا موزہ پہن کر یا اینٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حانث ہو جائیگا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا۔ ت۔ اگر کہا کہ اگر میں تیرے کپڑے یا بچھونے پر سو یا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اُسکے کپڑے یا بچھونے پر سو یا کر کچھ بدن ہر ہو پس اگر دیا وہ بدن اُسکے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والنضرب وغیرہ

یہ باب مارنے و قتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جن بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے پس اس حکم میں زندہ و مردہ کا حال کیا ہوتا ہے تو اُسکی قسم دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے نکاح و زنا و لذت و غم و خوشی تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبی حرمہ علی الحیوة لان النضرب اسم لفعل موصوفہ بالبدن والایلام لا یحقق فی البیت ومن یضرب فی القبر یضع فیہ اجموۃ فی قول الاعامة وكذلك الکسوة لانه یراد به التملیک عند الإطلاق ومنه الکسوة فی الکفارة وهو من البیت لا یحقق الا ان یؤی بہ لستر وقل بالفارسیۃ ینصرف الی اللیس۔ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہو تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اُسکو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اُسکی موت کے بعد اُسکو مارا تو حانث ہوگا کیونکہ ازاں تک ایسے دکھ دینے والے نکل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں تحقیق ہوگا اور ہر مومن جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اُس میں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ یہ حکم آخرت ہے جسکا

قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے اور واضح ہو کہ موت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے جس نے زندگی تک متعلق ہوگا مگر اس کا کفن اس میں شامل نہ ہوگا کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ وہ اس میں زیر کو موت دنگا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفن کی موت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر موت سے یہ مراد ہو کہ میں اُسکی سرپوشی کو دنگا تو مردہ کے حق میں یہی متعلق ہو جائیگا اور فقہ ابوالمیث نے کہا کہ اگر اسی میں کو موت سے صرف پہنا مارا ہوگا فتنہ یعنی مالک کرنا ضرور نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اُسکے بعد پہنا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ وکذا الکلام والدخول۔ اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مخصوص ہے۔ یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام نہ کرے گا تو اُسکی زندگی میں کلام کرنے سے حاشیہ ہوگا نہ بعد موت کے جس کی اگر موت کے بعد اُس سے کلام کیا تو حاشیہ نہ ہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہ ہوں گا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتیٰ کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد اُسکے پاس گیا تو حاشیہ نہ ہوگا۔ لہذا المقصود سن الکلام الا فیما و الموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اُسکو اپنا مقصود سمجھا دے اور موت اسکے منافی ہے۔ یعنی موت کے بعد سمجھا سکتا نہیں ہے اگر کہا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو اُنکے ہاتھوں سے بجا کر فرمایا کہ تمھارے رب نے جو تکوید عذاب دیا تمھارے لئے تیار کیا ہے اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھا دینے کو مفید ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سنتا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم اسے زیادہ سنتے والے نہیں ہو یعنی وہ قسے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اساع آخرت و مجرہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پاس داخل نہ ہوگا تو یہ زندگی تک ہے۔ واطراد سن الدخول علیہ زیارت و بعد الموت زیارت قبر لا ہو۔ اور داخل ہونے سے مراد اُسکی زیارت ہے اور بعد موت کے اُسکی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اُسکی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ و لوقال ان غلامک فہم سی حرفتہ لاجلہ مات یحیثہ لان الغسل ہوا لاسالہ و معنہ انہم یحیی و تحقیق ذلک فی المیت۔ اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلا یا تو میرا غلام آزاد ہو پھر اُسکے مرنے کے بعد اُسکو نہلا یا تو حاشیہ ہو جائیگا اسواسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اسکا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی تحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأۃ فہم شہرا او حلفوا او عظماء حلف لانہم یفعلون و قد تحقیق الا یلام و قیل لا یحلف فی حال الملامۃ لانہ یسے مازحہ لا ضربا۔ اور جسے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اُسکے بال کھینچے یا گلا دیا یا اذیت سے اُسکا بدن دیا یا تو حاشیہ ہو جائیگا اگر وہ حالت طاعت میں ہو اسواسطے کہ مارنا اُسکے دیکھ دینے واسطے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دیکھ دینا یا لگایا اور بعض نے فرمایا کہ طاعت کی حالت میں حاشیہ نہ ہوگا کیونکہ اُس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کہلاتی ہے۔ اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ومن قال ان لم اقل فلا نامراتہ طالق و فلاں میت و ہو عالم بہ حلف لانہ یفعل علی حیوۃ کچھ شہا اللہ تعالیٰ فیہ و ہو تصور فہم یحلف للعجز العادی۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلاں کو قتل نہ کر دوں تو میری زوجہ طالعہ ہو حالانکہ فلاں شخص انتقال کر چکا ہو اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حاشیہ ہو کہ طلاق پڑ جائیگی اسواسطے کہ اُس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منع کیا جسکو اللہ تعالیٰ اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات تصور ہے تو قسم منع ہو جائیگی پھر وہ فی الحال حاشیہ ہو جائیگا کیونکہ ازراہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے۔ واضح ہو کہ جس کو زے میں پانی نہلا اگر اُسکی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اس میں ہے وہ میں پیو گا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منع نہ ہوگی کہ نہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں پانی موجود کرے تو کون ہو لیکن یہ وہ پانی نہلا جو جبر سے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حاشیہ ہو جائیگا کیونکہ اُنکے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان بشرط نہیں ہے چنانچہ باب اکل و غریب میں یہ مسئلہ گذر چکا اور یہاں آدھے کو قتل

کرنے کی قسم اس طرح متصور ہو کہ اگر ابتدائی اسکو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہو تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت انہی اس طرح جاری نہیں ہو تو معلوم ہو کہ ازراہ عادت یہ شخص اسکا قتل کرنے سے عاجز ہو حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہو یہاں تاں نہ ہو جائیگا۔ و ازہم العیال لا یخیش لا زعقہ یعنی علی حیو کی حالت فیہ ولا یخشیہ فیہ پیر قیاس سائلہ الکوثر علی الاضطرار ولیس فی تکلم الہما۔ افسوس بل العیال ہو الخیر۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم ہو کہ یہ شخص مردہ ہو تو حاشا ہوگا کہ یہ نہ کہ اپنے قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو کہ ہمیں موجود ہو حالانکہ وہ موجود نہیں ہو تو قسم پوری کرنا مستحکم نہیں ہو تو قیاس مسئلہ کو زندہ کر کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی البیروہن کے نزدیک اگر اسکا مردہ نہ جانتا ہو تو بھی حاشا ہو جائیگا جیسے مسئلہ کو زندہ نہ کر دیا ہو اور مسئلہ کو زندہ نہ جانتا ہو تو کوئی تقیید نہیں البیروہن کے نزدیک اگر جب جانتا ہو کہ کوہ بین یا ذی نہیں ہو تو کوئی سائلہ ہو جائیگا اور یہی مستحب ہو۔

باب الفتن في نقاشي السراهم

یہ ابراہیم کہ تھا خدا کرنے کہ قسم کھانے کہ بیان میں ہے۔ قال و سن جلف کشفین و شہ الی قریب ہوا
 بادون الشہر وان قال اسے بعید ہوا اکثر من الشہر لان ما دونہ بعید قریبا و الشہر و ما زاد علیہ بعد بعید اولہذا
 بقال عند بعد اللہ ما بقی لک منہ شہر اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اسکا قرضہ غفر مجھ ادا کر دوں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے
 یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو میں سچا ہوں اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کر دوں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہو کیونکہ جو دن
 کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب ان شمار کیا جائے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات
 ہو تو سب بولتے ہیں کہ اقل تک منہ نہ رہنے میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دیر گزرا۔ و سن جلف
 کشفین فلان نادینہ الیوم فقصاہ قم و جد فلان بعضہا زیوفا و بنہر جہ او مستحقہ کم یحیث الحاکم فلان الزیادۃ
 عیب و العیب لا یعید من جنس و لہذا کو تجوز یہ دوسرا مستوفیا فوجہ شہر الیہ و قبض المستحقہ صحیح و لایرتفع بحد
 الیہ المستحق۔ اگر قسم کھائی کہ دیکھا قرضہ آج ادا کر دوں گا پھر اسکو آج ہی ادا کر دیا کر دینے یعنی درم کہوئے یا ناسرہ یا سنے یا
 آکا کوئی دوسرا شخص مستحق ہو تو قسم کھانے والا حاکم نہ ہوگا اسولے کہ کہوئے تھا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم
 نہیں ہوتی اسی واسطے اگر زچہ چشم پوشی کرے تو ابنا قرضہ بعید ہونے والا ہو جائیگا ایسے قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درم
 کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہو اگر بزرگ کا قبضہ کرنا صحیح ہو اور حالہ کی قسم پوری ہو جانے سے کہ بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے
 قسم کا پورا ہونا دوسرا مستحق زلیہ جسکے معنی کہوئے ملا لکے گئے ہیں ایسے درم کو کہتے ہیں حاکم بیت المال کہہ دے
 اگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درم سے معاملہ کرتے ہوں اور نہر جہ اس سے زیادہ دی ہو۔ یعنی کہ انکو تاجر لوگ بھی پھر دیتے
 ہیں اور مستحق سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ سب درم زن اور رصاصہ رنگے کے درم بناتے ہیں
 اور مستحقہ فارسی میں یہ طاقہ درم کہتے ہیں یعنی تیل کو دونوں طرف چاندی سے طبع کر دیتے ہیں۔ م۔ ع۔ وان و حسبہ ما
 رصاصہ ما او مستحقہ حشمت لانہا لیس من جنس الہ را ہم حتی لا یجوز التجرزہ بجانہی الصر ف و السلم اور اگر قرضہ
 نے ان درم کو رصاصہ یا ستوقہ یا پاؤ قسم کھانے والا حاکم ہو جائیگا کہ یہ دونوں درم کی جنس یہ نہیں ہیں جن کی شہر میں
 کے طور پر ان دونوں کو بیع صرف یا بیع سلم میں لے لیا جائے نہیں ہر قسم بیع صرف نقد کے بیع کو کہتے ہیں جیسے امریکی
 عوض پر بیہ لیا اور اس میں شرط یہ ہو کہ بائع دشتری جہا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لیں پس اگر دشتری کھنڈی اور اسنے رصاصہ یا
 ستوقہ درم دے دیے اور دشتری نے چشم پوشی کر کے دے دیے تو بھی بیع باطل ہے کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں بلکہ ایک طر فہ یا قبضہ

نہیں ہوا اور بیع سلم یہ ہو کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی سبب کے اندر دنیا کھڑا یا مثلاً سودرم کے دس من گہون کھڑے کہ
 اگر کو ایک مہینہ کے اندر ادا کر دے تو اس میں شرط یہ ہو کہ اس المال پر بالفعل قبضہ ہو جائے پس اگر اس المال میں رخص
 یا ستو قدر دم دے تو حقیقت درم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہو۔ وان باندہ بہا بعد اذ قبضہ بر فی مہینہ لان
 الدین طریقہ المقاصدہ وقت تحقیق بجزو البیع فکان شرط القیض لیسقط بہ وان وہبہا لہ یعنی الدین لم یبر لہم
 المقاصدہ لان القضا فعل والہبہ استقام من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرضخواہ کے ہاتھ اسکا قرضہ
 عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اسکا قرضہ ادا کر دیا اور اپنی قسم میں سہا ہو کیونکہ اسے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہو کہ باہمی
 مقاصدہ ہو جائے یعنی ادلا بلا ہو جائے اور یہ بات صرف بیع سے متعلق ہوئی پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف سود
 ہو کہ بیع پورے طور پر ثابت ہو جائے اور اگر قسم کھانے والے کو اسکا قرضہ نہ اپنے قرضہ ہرگز یا تو قسم کھانے والا اپنی
 قسم میں سچا نہیں ہوگا یعنی آج اسے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ بیان کوئی ادلہ پر نہیں ہو اسلئے کہ ادا کرنا تو قرضہ ارکا فعل ہو یا
 ہرگز یا قرضہ خواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہو۔ ومن حلف لا یقبض دینہ در ہا دون درسم فقبض بعضہ لم یحنث شی
 یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض المثل لکنہ یوصف المتفرق الا یہی انہ انصاف لقبض الی دین معرفت
 منصاف الیہ فی معرفت الی کلمہ فلا یحنث الا یہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر سطح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ کران
 نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا پھر اسنے قرضہ ادا کر دیا تو حائف نہیں ہوگا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اور
 کہ حائف ہونے کی شرط یہ ہو کہ پورا قرضہ اس طرح وصول کرے کہ متفرق ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معرکہ کو اپنی طرف
 منصاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیر جائیگا تو جب ہی حائف ہوگا کہ یہ شرط پائی جائے یعنی متفرق وصول کرے۔ خلاصہ یہ ہو کہ اگر ایک
 جلسہ میں وصول کے طور پر قرضہ کے ٹکڑے کیلئے تو حائف نہ ہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حائف ہو جائیگا۔ فان
 قبض دینہ فی وزنہ ولم یشاغل بہنیا الابل الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفرق لانہ قد تیخذ قبض کل
 دفعۃ واحده عادیۃ فیصیر نہا القدر مستثنی عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دو وزن تول کے درمیان
 سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حائف نہ ہوگا اور اسکو متفرق نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک
 وصول کرنا عادیۃ محال ہوتا ہے تو اسقدر تفرق مستثنی ہو۔ ومن قال ان کان لی الامانہ درسم فامر اھ طاق فلم یحاک
 الا شہوت درجم لم یحنث لان المقصود منہ عرفا لفضی ما زاد علی الامانہ ولان استثناء الامانہ استثناء باجمیع اجزائہا
 کہ لک ہو قال غیر ما تہ او سوی ما تہ لان کل ذلک اداة الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو الا سودرم یا
 مگر سودرم تو میری جو وہ مال ہے تو پھر اس کے لک میں صرف پیاس درم نکلو تو وہ حائف نہ ہوگا اسلئے کہ عرف میں اس کلام سے مقصود
 ہوتا ہے کہ سودرم سے زیادہ نہیں ہیں اور اسلئے کہ سو کے استثنائین اس کے تمام اجزاء کا استثناء ہوگا یعنی پیاس بھی مستثنی ہوگی
 اور اسی طرح اگر یوں کہا کہ اگر میری لک میں سو ہے سودرم کے ہون یا بجز سودرم کے ہون تو میری زودہ مال ہے تو بھی پیاس درم
 ہونے میں نہیں حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثنائین۔ (مسائل متفرقہ) واذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابد لا
 نفی الفعل مطلقا فعم الاستناع ضرورۃ عموم نفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہیں
 کروں گا تو اسکا ہمیشہ کے واسطے ترک کرے۔ یہ کیونکہ یہ نفی مطلق ہے تو عموم نفی کی ضرورت سے عموما ہر زمانہ میں اس سے مانرا ہو
 حلف لیسعمل کذا ففعلہ مرۃ واحده بر فی مہینہ لان الماترم فعل واحد غیر معین اذا المقام مقام الانبات فیصیر
 فعل فعلہ وانما یحنث لوقوع الیاس عنہ وذلک بمرۃ اولیوقت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کروں گا پھر
 اگر اسکو کوا تو اپنا قسم میں سہا ہو گیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہو کیونکہ یہ مقام اسکو متقضی ہو کر فعل کو موجود کرے

تو جب کسی ایک بار کوسہ تو اپنی قسم میں چاہو جائیگا اور حادث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جائے اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم کھانے والا مر جائے یا جان یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا ہے **فمن** شلا کہ اس پر یہ پرناز ہوگا تو جب کبھی اس پر نہیں بافضل نہ سازا یکبار چھی تو قسم سچی ہوگئی اور اگر پڑھنے سے پہلے عدم کر گیا یا بوریہ بل گیا تو حادث ہو جائیگا۔ واذنا استخلفنا لولی رطلایہ لہنہ کل داعر دخل البلد فہذا علی حال دلالتہ خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او شر غیرہ بجز جرد فلا یفسد فائدہ بوزر وال سلطنتہ والزلوال بالموت وکذا بالعزل فی ظاہر الروایۃ۔ اور اگر دلی حکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ اس ملک میں جو مفید آوے یعنی چور ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو یہ قسم صرف اُسکے والی رہنے تک ہوگی کیونکہ اس قسم لانے سے مقصود یہ ہے کہ مفید کو نرا دیکر اُس کا شر یا دوسرے کا شر دور کرے تو دلی کی سلطنت جانے کے بعد اُس کا آگاہ کرنے کا کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اس کے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر مغرب ہو جائے تو بھی ظاہر الروایۃ میں ہی حکم ہے۔ **ومن** حلف ان یموت بعدہ لفلان فوہیہ کم قبل فقد برنی یمینہ خلا فالزفر فرح فانہ یعتبرہ بالبیع لانہ تملیک شلہ ولنا انہ عقدہ تبرع یموت بالتمتع ولہذا یتقال بہ بہ ولم یقبل ولان المقصود انہما راسما حقہ وذلک یم بہ والبیع فمعاوہ فاقضی الفعل من الجاہلین۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلان شخص کو شلا زید کو ہب کرے گا پھر اُس نے زید کو ہب کیا مگر زید نے اُس کو قبول نہ کیا تو حالضا اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ ہب کو بیع پر قیاس کیا کہ بیکری کی طرح ہب بھی دوسرے مالک کو دینے کا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہب ایک احسانی معاملہ ہے تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی وقت بولتے ہیں کہ زید نے خالہ کو ہب دیا اور خالہ نے قبول کیا لیکن باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہب دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسے ہب سے مقصود یہ ہے کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہب کرنے والے سے پورا ہو جائیگا مگر یہ سچ تو وہ معاملہ کا نام ہے ہی نہیں باجم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ تقضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔ **ومن** حلف لا یشتم رجلاً ما فشم وردا او یا سمینا لا یخشت لانہ اسم لاساق لہ ولہا ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں منوگھوگھا پھر گلاب کا بھول یا چنبیلی کا بھول منوگھوگھا تو حادث ہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جس کا ساق نیچے میل کی طرح زمین پر پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے **فمن** ساق سے مراد بالہ کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹی ہیں اور لغت میں ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہاء نے زید کو جس کی طرف سے فعل ہونے کے خوشبو دار ہو کدانی آخر ساق اعلیٰ عراق کے نزدیک ہے اور مصنف نے ذکر کیا ہے فیخر الاسلام اور بعد شمشیر کا قول ہے کہین فتح القدر سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان عرصہ برمدار ہر پس جس ملک میں جو چیزیں ان معروف ہوا اسکے سونے سے دانستہ ہو جائیگا ایم بن ولو حلف لا یشتمی بنفسہ ولا یموت لہ فو علی وہنہ اعتبار اللہ لہ ولہذا یموتی بالتمتع بالبیع والشرایع مبنی علیہ فعل فی عرفنا ففعل علی اورق۔ اگر قسم کھائی کہ بھشتہ نہیں خریدوگھا اور اس کی کچھ قیمت نہیں ہے تو یہ قسم روزن بھشتہ پر واقع ہوگی یا اعتبار دن کے اور اسی واسطے روزن بھشتہ پیچھے دے کہ بھشتہ فروش کہتے ہیں اور خریدنا اسی بڑی ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے یہ روزن ہیں یہ قسم برگ بھشتہ پر واقع ہوگی **فمن** اور فقہ ابو الیث نے کہا کہ ہمارے روزن میں روزن بندہ ہونے سے دانستہ ہوگا کیونکہ اس کی بھی قیمت ہے ترجمہ کہتا ہے کہ یہی ہمارے روزن میں ظاہر ہے۔ **وان** حلف علی الورد فالیمن علی اورق لانہ حقیقہ وہیہ والعرف نفردہ ولی البیض قاقس علیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدوگھا تو یہ قسم خیرون پر واقع ہوگی یعنی گلاب کے پھول کی پتیوں کیونکہ ورد کے لیے معنی میں ہیں اور خیرون بھی اس کا ثبات کیونکہ والا جو بھشتہ کی صورت میں روزن اس کا بھشتہ ہے ہر قسم کے ہر قسم کے ہر ماوسے عورت میں بھشتہ اور ورد دونوں کی قسم بھول پر واقع ہوگی ہی مشایخ کا قول صواب ہے۔ اگر کہا کہ آدمی کو اردوگھا یا انعام دے گھا یا نہیں مارے گا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہوگی اسی طرح تمام کہ اسم نفس کے طور پر زوادہ دونوں

شامل ہوتا تو اس میں بھی حکم ہر قسم سے عورت میں لگے دلیل اور کراؤ بکری اور گھوڑا اور گھوڑی وغیرہ کے زواہ میں فروغ
کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کر دنگا پھر کسی درمیانی لے اسکا نکاح باندھا اور اسنے زبان اسکی اجازت دیدی تو اسنے
ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا ہر دید یا تو حاشیہ نہوگا اسی پر فروغ
دیا جائیگا۔ ق۔ اور اگر درمیانی نے اسکا نکاح باندھا پھر اسنے قسم کھائی کہ میں تیرے نکاح کو دنگا پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت دے
تو بالاتفاق حاشیہ نہوگا۔ قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طلاق ہے پھر درمیانی کے نکاح کے اپنے فعل سے اجازت
دے تو حاشیہ نہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں بچاؤ دنگا تو اس کے ملوکہ گھر اور کراہ کے گھر اور اس کے گھر سے بکواؤ شالہ کی کوئی نہوگا عرف میں
اس سے سکون مراد ہوتا ہے اور ضرور کہ فلاں اس شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس
عورت سے کہ گھر بچاؤ دنگا پھر اس کے شوہر کے پاس گیا تو حاشیہ نہوگا کیونکہ وہ گھر اس کے شوہر کا سکون ہے۔ لہذا قسم کھائی کہ میرے والد مال
نہیں ہے حالانکہ اس کا قرضہ ایسے مفلس پر ہے جیسے افلاس کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی تو گھر پر جو توفی الحال اس کے قبضہ میں نہوں
سے حاشیہ نہوگا۔ زید نے خالد سے کہا کہ والد میرے کام کر گیا پس اگر اس کو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حاشیہ نہوگا ورنہ خود حاشیہ
ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر خالد اس کو نہ کرے تو حاشیہ ہو جائیگا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھے اللہ کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کر گا تو زید حاشیہ نہوگا
قسم دلانا مقصود نہوگا۔ خالد سے کہا کہ تجھے اللہ کا عہد ہے کہ تو ایسا کر اسے کہا کہ اچھا خالد ہی قسم کھائے والا دوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے
سکان میں جو زید کو کراہ پر دیا ہے نہیں چھوڑ دنگا پس اگر زید سے کہا کہ تو کل جا قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے
قرضدار پر نہ چھوڑ دنگا پھر اس کو قاضی کے پاس لاکر اس سے قسم لی یعنی قسم کھا گیا کہ میرے اوپر اس کا کچھ مال نہیں ہے تو حاشیہ سچا ہوا ہے
خالد پر دعویٰ کیا اور خالد قسم کھا گیا کہ اس کا مجھے کچھ نہیں ہے پھر دے ال کے گواہ قائم کر کے ثابت کر دیا تو خالد اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا
حتیٰ کہ اگر اسنے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی اسی پر فروغ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت
نکر دنگا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی متحرک زمین میں زراعت کی تو حاشیہ ہو گیا بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہوگا
پھر فلاں وغیرہ کے مشترک گھر میں داخل ہوا تو حاشیہ نہوگا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا نہوگا۔ قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاد میں نہوگا
پھر وہ دیکھے بیاد سے پہلے گئی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاد گزرتو حاشیہ نہوگا۔ قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤنگا تو اس کے گھر
دوکان پر آ جاؤ۔ خواہ اس سے ملاقات ہو یا نہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک مر گیا تو حاشیہ ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا برابر کہ تو باہر نکلا
میں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہوگی اور اسکے بعد اگر شوہر نے اس کو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اس
پر فروغ ہے۔ قسم کھائی کہ داؤد کا تو اسکی قسم ایسی چیز پر ہوگی جس پر وہان کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی بیٹھ
پر سوار ہوا یا گا۔ یا کہ سچے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان میں حاشیہ نہوگا اور ہاتھی و بالی وریل پر حاشیہ ہو جائیگا۔ واضح ہو کہ
کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز چاہے نہ کے لایں ہوا کوئٹھ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے آتا رہے خواہ حیوان سے یا نہ حیوان سے اور
پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز چاہے نہ کے لایں نہیں ہوا کوئٹھ میں پہنچاؤے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤنگا تو قسم اسکی پھل پر
ہو اور اگر پھل نہ لے تو اس کے دامن پر ہو حتیٰ کہ اگر اسکی نیت سے کوئی چیز خریدے کہ کھائی تو حاشیہ ہو جائیگا اور اگر بعد اس وقت
کی چھال یا نہی کھا گیا تو حاشیہ نہوگا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤنگا تو صرف اس کے گوشت پر ہو حتیٰ کہ ایک دو دھ کے کھانے سے
حاشیہ نہوگا۔ اصل یہ کہ حاشیہ اگر کوئی ہی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی خواہ محال علیہ
مصرف ہو یا نہو جو چیز جبہ آئین سے یہ صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائیگی مثلاً گدے جو بارہ نہ کھاؤنگا یا یہ گدے جو چھوڑ نہ
کھاؤنگا تو یہ صفت مستحضر ہو حتیٰ کہ بعد پکتنے کے حاشیہ نہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو نہوگا نہ مستحضر نہ
مصرف نہوگا لیکن جب تک کہ اس قسم کھائی کہ اس جھنڈ سے نہ کھاؤنگا پھر وہ اچھا ہو گیا یا اس کا فرسے بات نہو دنگا پھر وہ سلا

عزیز پر انہوں میں سے چار شخص گواہ طلب کر دے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم لم اتوا باربعۃ شہداء یعنی پھر دس لوگ چار گواہ نہ لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مرد کو جسے اپنی زوجہ کو زنا کی تہمت دی تھی یوں فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہو سنے پر گواہی دیں اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردوں کے شرنا لگانے میں پردہ پوشی کے معنی تحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کن ایسا امر ہے جسکی جانب شریعت دیکھتی ہے اور بخشش کو شایع کرنا اسکے برخلاف ہے۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اسکی پردہ پوشی کرے گا۔ روایہ الترمذی و ابو داؤد و النسائی۔ و اذا شہدوا بیکم الاثم الامام عن الزنا ما ہو و کیف ہو ذین زنی و من زنی لان ابی علیہ اسلام استفسر ما عدا عن الیقین و عن المزمیۃ و لان الاحتیاط فی ذلک واجب لانه عساه غیر العقل فی الفرج عناء و زنی فی دارہم و ادنی المتقادم من الزمان او کانت لہ سببہ لا یغفر ما ہو ولا الشہود کو طی جاریۃ الا ان فیتنقصی نے ذلک احتیالاً للحدود۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام اسنے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہاں تھا کیا اور کب زنا کیا اور کیسے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماثرین مالک سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ کیا ہے استفسار فرمائی تھی۔ کہا روایہ ابو داؤد۔ اور اسے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج کے سوا کچھ دوسرے چیز میں ادا کی ہو یعنی مثلاً نظر بازی و بوس و کنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہوا یا سننے دار الحروب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں دیکھا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا شبہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور گواہ جانتے ہیں شاید باپ یا بھائی یا بھتیجے کی باندی سے دلی کی پس اسکو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو۔ پس اسکی توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی کہی اسکو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا ہوسہ لے لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے حد جاری کیجیے حالانکہ اسپر حد زنا واجب نہیں ہے اسی طرح اگر دار الحروب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زنا کیا ہے ہوسے زمانہ دراز گذرا تو اسکا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی تو یہ لوگ خود فاسق ہیں انکی گواہی قبول نہ ہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ نہ کہہ سکا کہ نہیں ہے حتی کہ گواہ لوگ بلکہ خود وہ مرد اسکو زنا خیال کرتا ہے مگر حقیقت شرع کے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے لہذا غیر مسلم دریافت کر لیا جائے کہ کیا حد جاری ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا راہنا و طہمنا فی قریبنا کالمیل فی المکملۃ و سال انما عنہم فقلوا فی الشر و العلانیۃ حکم بشہادۃ ہم و لم یکتف بطاہر الحد ان فی الحد و احتیالاً للحد و قال علیہ السلام اورا الحد و ما استطعتم بخلاف سائر المحقوق علیہ الخ حنفیہ رحمہ اللہ و قد یل السیرۃ المصلیۃ بلیۃ فی الشہادات ان شار اللہ تعالیٰ قال فی الاصل مجتہد حتی یسأل عن الشہود و لا یتہام بالجنایۃ و قد حبس رسول اللہ علیہ السلام رجلاً بالتمتہ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیما قبل ظہور الحد الیہ و سیاتیک الفرق ان شار اللہ تعالیٰ۔ پھر جب گواہوں نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ سخت اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت۔ اسکی فوج میں دلی کی بیٹہ سرورانی میں سلائی ہوئی ہے اور قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ انکا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی انکی گواہی پر حکم دیدیگا۔ یعنی زنا کا وہی ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا بشرطیکہ عنہم ان گواہوں میں میں ملن نکوسے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکتا ہے حدود کو دفع کر دے روایہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کر دے۔ بخلاف دیگر حقوق کے کہ ان میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا بشرطیکہ عنہم ان گواہوں میں میں ملن نکوسے اور خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں ان شار اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ امام محمد نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو

میں گواہی گواہی جو قیام خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اسپرچرم کی تمت موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تمت کی وجہ سے مجبوس کیا تھا۔ رواہ ابو داؤد۔ برخلاف فرضوں کے کہ انہیں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قیام خانہ میں نہیں رکھا جائیگا اور فرق ان شاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگا۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔

قال والاقرار ان لغير البالغ العاقل على نفسه بالزنا اربع مرات في اربع مجالس من مجالس المقر كما اقرده القاضى فاشتهى اطا البلوغ والعقل لان قول لصبي والمجنون غير معتبر او هو غير موجب للحد واشترط الاربع مرات من غير ان يثبت في حقيقته بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بالسائر المحقق وهذا لانه منظر وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة الطور بخلاف زيادة العدد في الشهادة ولنا حديث ما غرض فانه عليه السلام اخر الاقامة لانه ان تم الاقرار من اربع مرات في اربع مجالس فلو ظهر دونها ما اخر بالثبوت الوجوب لان الشهادة اختصت فيه بزيادة العدد فكذا الاقرار اعطى لاهل الزنا وتحققا ليعنى استروا بدین اختلاف المجالس لما روينا ولان لا تجا والمجلس اثر في جميع المتفرقات فعنده يتحقق شبهة الاتحاد في الاقرار والاقرار قائم بالمقر فيعتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضى فلا خلاف بان يردده القاضى كلما اقر فيه بسبب حيث لا يراه ثم يكره في نفسه هو المروى عن ابی حنیفة رحم لانه عليه السلام طرد ما غرض في كل مرة حتى تبارى بجحطان المارئة۔ اور اقرار کی صورت یہ ہے کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اُسکو رو کر دے پس بلوغ وعقل کی شرط لگانا سوائے ہو کہ طفل ومجنون کا اقرار معتبر نہیں ہاں جب کرنے والا نہیں ہے اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہے جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہے اور یہ اسوجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہے اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہیں دیتا بخلاف گواہوں میں ہر زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہوں سے طائیت پڑھتی ہے اور جاری دلیل وہ حدیث ہے حسین قصہ ما غرض مالک مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسپر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اُس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری و مسلم و ابو داؤد و نسائی وغیرہم۔ پھر اگر اس سے کم میں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے میں تاخیر کرتے کیونکہ حد جب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معجزہ ہے تو اقرار میں بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے سنے بائے جاوین اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہو بدلیل اُس حدیث کے جسکو ہم روایت کر چکے اور بدلیل اسکے کہ تفرق چیزان کو جمع کرنے میں مجلس وارد کو دخل ہے اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہ پیدا ہوگا اور اقرار اپنے سفر کے ساتھ قائم ہو تو مقر کا اختلاف مجلس معتبر ہے اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں ہے اور مجلس مختلف ہونا اسطرح ہے کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رو کر کہے کہ وہ چلا جاوے یہاں تک کہ اُسکو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مانع کو ہر بار رو کیا یہاں کہ وہ بینہ کی دیداروں میں پوشیدہ ہو گیا۔

ما غرض اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہے تو پس آپ مجھے پاک کر دین پس آپ نے اٹھ بھیر لیا پھر مانع نے دوسری جانب اکر ہی عرض کیا پھر آپ نے سٹھ بھیر لیا پھر تیسری جانب حاضر ہو کر یہی عرض کیا اور چوتھی جانب بھی یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اُس نے کہا کہ میں نے فلا نہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اُسکا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اُسکو چٹایا ہوگا اُس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ کیا تجھے خون ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اسکے اہل و عیال کے پاس بھیا کہ تم لوگ اسکی عقل میں کچھ فتور سمجھتے ہو اُنھوں نے کہا کہ نہیں پھر دریافت کیا کہ کیا محض یہ تو معلوم ہو کہ ان تب آپ نے اُسکے رجم کا حکم دیا۔۔۔ اور ہر پرہیزگار روایت میں ہے کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہی حدیث جب بار

ابن عبد اللہ مین ہے۔ روایہ البخاری مسلم۔ اور حدیث جابر بن سمہ مین آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رو کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتیٰ کہ
اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا۔ روایہ ابو داؤد و نسائی و مسلم۔ و حدیث بریدہ مین چار بار اقرار چار دن مین ہے۔ روایہ مسلم۔ اور حدیث
صدیق مین ہے کہ جو حق بار اقرار کے بعد آپ نے اس کا قید خانے مین رکھ کر اس کا حال دریافت کیا۔ روایہ اسحاق و ابن ابی شیبہ۔ اور
غامدیہ عورت کے قضیہ مین آیا کہ اس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رو فرماتے تھے تو اس نے عرض کیا کہ کیا آپ بائستہ
مین کہ مجھے پھر دین جیسا کہ آپ نے ان کو پھر دیا تھا۔ روایہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا رہا تنگ کہ جس سے کچھ پیدا
ہو جائے پھر جب کچھ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اس سے کہا کہ کیا پس آپ نے فرمایا کہ ابھی جا رہا تنگ کہ اس کا دودھ چھوڑا اس سے پھر جب
دودھ چھوڑا یا تو حاضر ہوئی اور اس کے ساتھ ایک لکڑا روٹی اتار لیا وہ کچھ کھا تھا اس نے اس کو عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب مین
اس کے دودھ سے فارغ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اس کا پروا نہ کرتے والا ہے پس کھڑا تنگ کہ یہ اپنے باقہ باقہ نون والا
اس نے مین ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اس کی پرورش کرونگا تب آپ نے اس عورت کے رحم کا حکم دیا اور حالت رحم مین
خالد بن الولید نے عمر الفدا لکھ کر اس کو ایک پتھر مارا کہ اے بیٹے میرے خون جاری ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کے برا
کھنے پر غضب اٹھ کر فرمایا کہ واللہ اس نے ایسی قہقہہ کی کہ اگر شہیدیں۔ یہ کہو دیجائے تو سب کو کافی ہو۔ روایہ الترمذی وغیرہ۔ قال
فاذا تم اقرارہ اربع مرات سا کہ عن الزنا ما ہو کو کف ہو وین زسنے و مین زسنے فاذا بین ذلک
لزمہ الحی تمام الحجۃ و مینی السوال عن خبرہ الاستیفاء و مینا فی الشہادۃ ولم ینکر السوال فیہ عن الزمان
و ذکرہ فی الشہادۃ لان تقادم العهد یمنع الشہادۃ دون الاقرار و قیل لوسالہ جازنحو ازانہ زنا فی صہابہ
پھر جب چار بار اس کا اقرار پورا ہو جائے تو اس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہو اور کس کیفیت سے ہوتا ہو اور اس کی کیا
زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اس کو بیان کرے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اس پر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت
پوری ہو گئی اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی جتنے گواہی کی صورت مین بیان کر دے یہ مین اور بیان زمانہ کا دریافت کا ذکر
نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت مین ذکر لیا ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت اہمی ہو جانا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہو کر اقرار کا
نہیں ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہو کیونکہ شاید اس نے ایسی حالت مین زنا کیا ہو کہ بالغ نہین ہوتا۔
فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ و خلی سبیلہ و قال الشافعی رحمہ و ہو قول
ابن ابی لیلیم یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یطل رجوعہ و انکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ و صہابہ
کا نقصان و حد القذف و لنا عند الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار و مین احد یذہب فیہ فی تحقیق الشہادۃ
فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد و ہو القصاص و حد القذف لوجود من یذہب و لا کذلک ما ہو خالص حق الشہادۃ
پھر جس شخص پر زنا اس کے اقرار سے ثابت ہو اگر حد قائم کیے جانے سے پہلے یا قائم کیے جانے سے درمیان مین اپنے اقرار سے
رجوع کیا یعنی اقرار سے پھر گواہی اس کا قبول کرے اس کی راہ چھوڑ دی جائیگی اور امام شافعی و ابن ابی لیلیم نے کہا کہ اس پر پوری حد
قائم کر دی جائیگی کیونکہ اس کے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہو گئی تو اس کے پھر سے و انکار کرنے سے نہیں ٹھیک جیسے اگر گواہوں سے
زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں مٹتی ہے اور حد زنا ماند نصاص و حد زنا کے ہو گئی یعنی یہ دونوں بھی
بعد اقرار کے پھر سے و انکار کرنے سے نہیں مٹتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھر بھی ایک نبرہ جہین رجوع ہونے کا بھی
احتمال ہے جیسے اقرار ہوا اور پھر مین کوئی اس کو جھٹلانے والا موجود نہین ہے یعنی اس کے خلاف ویرہ موجود نہین ہے تو اس کے اقرار مین
شہادہ پیدا ہو گیا (اور ہر حکم دیا گیا ہے کہ ہم شہادہ کی وجہ سے حد کو دور کر دین) خلاف قصاص کے جہین بندہ کا حق شہادہ ہے اور خلاف
حد قذف کے کہ اس مین بھی بندہ کا حق شہادہ ہے تو یہ پھر جانے سے باطل ہوگا کیونکہ اس کا جھٹلانے والا بھی موجود ہے اور یہ حال نہیں

حدود کا نہیں ہر جو خالص حق شرع ہیں جیسے حد زنا وغیرہ۔ وستیحت للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک
لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لما غرہ لعلک مستما او قہمتا وقال فی الاصل وینی ان یقول
لہ الامام لعلک تزوجتھا او وطیتھا بشیئہ و ہذا قریب من الاول فی المستنی۔ اور امام کے واسطے سبب ہر کہ اقراری
کو پھر ناقلین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اسکو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کہ فرمایا کہ شاید تو نے
اسکو چھوا یا اسکا بوسہ لیا ہوگا اور امام محمد نے مبطونین کہا کہ امام کو یوں کہنا چاہیے کہ شاید تو نے اس سے نکاح کر لیا یا شہبہ بن مس
وطی کی ہو اور یہ بھی معنی میں قریب اول ہو۔ یعنی اگر اقراری نے کہہ دیا کہ ہاں تو حد ساقط ہو جائیگی۔ واضح ہو کہ زنا جبر حد چھو
ہوتی ہو وہ اسقدر وطی ہو کہ مرد مکلف کا خشفہ یعنی سر ذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بطبع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جو فی الحال
لائی شہوت ہو یا زنا ماضی میں تھی حالانکہ یہ عورت اسکے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شہبہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دارالاسلام میں واقع
ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ و۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اسنے اقرار کیا تو حد
مار جائیگا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائیگا اور اگر گونا گونا گویا ہو تو اسے کسی حال میں حد نہیں ہو۔ اور اگر مرد دلیث گیا اور عورت کو قابو ہوا یا بظاہر
خشفہ کے اسنے داخل کر لیا تو دونوں کو حد ماری جائیگی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اگرچہ وہ دوسرے کی
زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اس سے نکاح کیا یا اسکو خرید تو اصح یہ کہ حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ زنا کے وقت شہبہ نہ تھا۔ البحر۔

فصل فی کیفیت الحد و اقامتہ و اذا وجب الحد و کان الزانی محصنا رجمہ باحجارۃ حتی یموت لانه علیہ السلام
رجمہ ماعزا وقد احسن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان و علی ہذا اجماع الصحابۃ۔ یہ فصل حد
کی کیفیت اور اس کے قائم کرنے کے بیان میں ہے جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محسن ہو تو عاکم اسکو بغیر خون سے سنگسار کرے
یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کو رجم کیا اور عاکم حد محسن تھا اور حدیث معروف میں ہے۔ وانا
بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رجم ماعز کی حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے اور دوسری
حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہو مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ
احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائیگا یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو
ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم و ابو حنیفہ حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان
آدمی کا خون حلال نہیں ہو مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جیسے بعد احصان کے زنا کرے کہ وہ رجم کیا جائیگا او
دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ لڑنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکا مارنا جو تو وہ قتل کیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے
اور سوم وہ کہ جیسے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص میں قتل کیا جاوے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور تیسرے میں حدیث ابن مسعود روایت
ہے۔ قال وینزع الی ارض فضاء ویبدری الشہود برجمہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضا ولان الشاہ
قد تجماسم علی الاداء ثم یستعمل الباشرة فی جمع فکان فی بدایعہ احتیال للمدیرو وقال الشافعی لا یشرط بدایعہ
اعتبارا یا بجلد قفنا کل احد الحسن الجلد فر یا یقع مہلکا والا ہلاک غیر مستحق ولا کذلک الزعم لانه اطلاق۔ اور جرم
واجب ہوا اسکو باہر کشا اور میدان میں لیا جائے اور پہلے اسکو گواہ پھر مارین پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے
روایت ہے اور واسطے کہ گواہ کہیں جھوٹی گواہی دینے پر جرات کرے پھر اسکو قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے بھر جاتا ہو تو
گواہ سے شروع کرانے میں حد ذکر کرنے کا حیل نکلتا ہو اور امام شافعی نے کہا کہ کوڑے پر قیاس کر کے گواہ سے جرم شروع کرنا بھی شرعاً نہیں ہے
یعنی اگر گواہ ہوا جسکو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ شرعاً نہیں کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پھر اسے میں بھی یہ شرعاً نہیں ہے
اور جرم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا ملکہ ہو جاتا ہو حالانکہ جبر کوڑے واجب ہیں

وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رحم کا یہ حال نہیں کیونکہ اس سے بھی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ قال فان منع الشہود من الابتداء بسقط الحد لانه دلالۃ الرجوع ولذا اذ ماتوا او غابوا فی ظاہر الروایۃ لغوات الشترط۔ پھر اگر گواہوں نے ابتداء کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ حد ماسے جانے کی شرط جاتی رہی۔ وان کان مقرا ابتداء الامام ثم الناس کذا روئے عن علی رضی اللہ عنہ ورضی اللہ عنہ علیہ السلام الغامدیۃ بجماعۃ مثل الخضعة وکانت قد اعترفت بالزنا وادارک محسن زانی پر اس کے اقارب سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ امین ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور عورت غامدیہ کو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنی زنا کا اقرار کیا تھا فقہ شیعہ نے روایت کی کہ شراح نے اپنی زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اسکو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا لیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہونگا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد۔ اور ابن ابی یونس نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنا ثبوت ہوتا تو آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنا پر اس کے اقارب سے ثابت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ کو نکلی جانے کی جو حدیت مصنف نے ذکر کی اسکو ابو داؤد و نسائی و ترمذی نے روایت کیا اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اس کے چہرہ کو بھا کر اسکو پتھر مارو اور ظاہر اس سے یہ کہ وہ دیکھتا کہ اسکی مردے کی میت ناگوار نہ ہو جاوے واللہ تعالیٰ اعلم۔ وغیرہ۔ ویصلی علیہ لبقولہ علیہ السلام لما غرزم اضعوبہ کما تقتضون بموتاکم ولانه قتل بحق فلا یقلد النسل کالمقتول قصاصا واصلی لبقولہ علیہ السلام علی الغامدیۃ بعد ما رجبت۔ اور مرد کو غسل دین اور کفن دین اور اس پر نماز پڑھین کیونکہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغر بن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو اور ایسے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہو تو غسل ساقط نہ ہو گا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی اور زنا پر درجہ کی گئی۔ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفۃ عن علی بن مرثد عن ابن بربہ عن ابن ابی قحطیبہ قال لما رقیل یا رسول اللہ ما تھن بہ قال اضعوبہ ما تھن بہ موتاکم من الغسل والکفن والحنوط والصلوات علیہ یعنی جب ماغر کو رحم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اسکے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتی ہو وہی اسکے ساتھ کرو کہ غسل دین اور دو سو تہنہ لگاؤ اور اس پر نماز پڑھو۔ اور سندادہ صحیح ہے اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغر پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابو امامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہے۔ م۔ یہ سب زانی محسن کا بیان ہے کہ جو رحم کیا گیا ہو۔ والہ لم یکن محضاً وکان حرافیرہ ما تھن بہ لبقولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة الا انهما اتوا باقین کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا۔ یا مہ الامام ایضہ بہ بسوط لا تھنہ لہ ضرر یا متوسطا لان علیا رضی اللہ عنہما اوان یقیم الحد کسہم ثمرة والمتوسط بین المبرج وغير المولم لا فضاء الاول اس کے المملک وخلص الثانی عن المقصود وہو ہوا لان زنا ہوا پس امام اسکو حکم دے کہ ایسے درجہ سے اس کے جہین کرے ہو اور ایسی مار مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ

وجہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مار سے یہ مراد ہو کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کر دے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر ذمت ہو چکی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل ہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے نعل سے باہر نہ
 گت۔ جو آنحضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہو لیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ
 سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دیا جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے۔
 پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وآلہ وسلم سے مسل مروی ہے۔ رواہ مالک و عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ۔ وینزع عنہ ثیابہ معناه دون الازار لان
 علیہما رض کان یاہر بالتجرید فی الحد و ولان التجرد یبلغ فی ایصال الالم الیہ و ہذا الحد مبنیہ علی الشدۃ۔ فی
 المضرب و فی نزاع الازار کشف العورۃ قیثوقا۔ اور حدارتے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جاوین۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ
 سوائے آزار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے میں کہہ کرے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اس واسطے
 کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر جوٹ خوب پہنچے اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ محمد و کو جوٹ زیادہ لگے اور آزار اتار لینے میں پردہ
 کھل جائیگا پس اس سے پرہیز کیا جائے۔ اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس
 ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائیگا تو آپ نے اس کو حد ماری تاکہ اس کے اوپر قسط لانی ملی تھی پس بٹھال کر حد ماری یہ حد
 معمول ہے کہ سوائے حد زنا کے ضرب خاری وغیرہ میں لایا گیا ہوگا۔ اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس است میں ننگا کر اور بھاری
 ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ ولفرق المضرب علی اعضائہ لان الجمع فی عضو
 واحد قد یفنی الی التلف والحد زاجر لا یشترط۔ اور یہ مار اس کے اعضا پر تفرق کجاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع زنا
 کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے۔ اور جب مار ڈالنا مقصود
 نہیں ہے تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس ننو کوڑے اس کے اعضا پر تفرق مارے جاوین۔ قال
 الاراسہ ووجہ و فرج لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحدائق الوجہ والذکر ولان الفرج مقل والبرس
 مجمع الخواص وکذا الوجہ و ہو مجمع المحاسن ایضا فلا یمن فواست شئی منہا بالضرب وذلک اہلک معنی فلا یمن
 حد او قال ابو یوسف لیضرب الرأس ایضا رج الیہ واما لیضرب سوط القول الی بکریض اضربوا الراس
 فان فیہ شیطانا قلنا وایہ انہ قال ذلک فہن انج قتله ویقال انہ ورد فی حربی کان من دعاۃ الکفرۃ والاہلک
 قیہ مستحق۔ سوائے اس کے سر و چہرہ و شرنگاہ کے یعنی انہیں اعضاء پر در نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو
 ضرب حد کا حکم دیا اس کو ارشاد فرمایا کہ چہرہ و شرنگاہوں کو بچا دے اور سوجہ سے کہ شرنگاہ کی جوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اس کے
 اس کا مجمع ہے اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع ہے اس پر اور چہرہ اس کے خویون کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اس کے خویون
 خویون میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اس کو ہلاک کرنے کے معنی میں ہو تو بطور حد کے مشروع نہ ہوگا اور امام ابو یوسف
 نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اس میں شیطان ہے
 رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے
 یہ حکم حربی کا فر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جاسکتا ہے۔ ویضرب فی الحد
 کلما قاما غیر محدود لقول علی رض لیضرب الرجال فی الحد و قیاماً و النساء قعوداً ولان مبنی اقامۃ الحد علی
 التشہیر والقیام یبلغ فیہ غم قولہ غیر محدود فقیل الحد ان یلقی علی الارض ویکمل الفعل فی زمانہ تاویل ان
 یحد السوطا فی رفع الضارب فوق راسہ وقیل ان یدہ بعد الضرب وذلک کلہ لا یفعل لانه زیادۃ علی المستحق

اور جملہ حد و حدین محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچ کر ماتھے باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حد و حدین مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر حد ماری جائے۔ رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف۔ اور اس لیے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں پھر جو فرمایا کہ بغیر ماتھے کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اس کی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈالنا ایسے کہ ہاتھ پھیل کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ حد مرد سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ کوڑا ایسے ہٹا کر پھیلے اور بالکل ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کہجا نیکی کیونکہ جتنی بار کا وہ سختی ہو یہ سب اس پر زیادتی ہو۔ یہ سب مرد و آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم ہے۔

وان کان عبدہ جلیہ خمسین جلدہ لقولہ تعالیٰ فیہلین نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی الامار ولان الرق نقص للنعمة فیکون تقصصا للعقوبۃ لان الجناۃ عند تواتر النعم فیکون فی کون ادعی الی التقلیل اور اگر زنا کار کوئی غلام (یا باندہ سی-ع) ہو تو اس کو بچاس در سے مارے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انہیں نصف ما علی المحصنات من العذاب یعنی باندہ یوں برائے سزا کی حد کا آدھا ہے جو آزاد یوں پر ہے یہ آیت باندہ یوں کے حق میں نازل ہوئی اور اس لیے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کر گیا کیونکہ جسا کو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر ہوئی اس کی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی۔ پس آزاد مرد نے جس کو بار عورتین جائز ہیں پھر اس نے زنا کیا تو سخت سزا دی جائیگی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اس وقت کہ مرے اجازت سے پھر بھی زوجہ کو اس وقت پاؤں گا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے پہلے ہو لہذا اس کی سزا میں بھی تخفیف ہوئی ہے۔ ادھی سزا پاؤں گا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خواہ بیاہویا کنوارا ہو اس کو ہر حال میں دس مارے جائیں گے۔ والرجل والمرأۃ فی ذلک سواء لان النصوص تشعلہما۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ لصوص شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المرأۃ لا یفرع من ثیابہا الا الفرو و لا لان فی تجریدہا کشف العورۃ والفرو و الخشوعین معان و حصول الکلم اسے المضر و سب و استرحا حاصل ہو دیکھا فینزعان۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اٹا رہے جائیں گے سوا سے پوشین اور مٹی وغیرہ بڑا کپڑے کے کیونکہ عورت کو نکالنے میں پردہ دری ہے اور پوشین اور بھڑا کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ کو بٹھا بغیر ان دونوں کے حاصل ہو تو پوشین اور بھڑا دونوں اٹا دے جائیں۔ و لقصیر بچالستہا و نیا ولانہ استرحا اور عورت پر بٹھا کر حد ماری جائیگی پھر حد ماری علی رضی اللہ عنہ اور اس لیے کہ ایسا کرنے میں اس کے لیے زیادہ پردہ ہے۔ قال وان حفر لہا فی الرجم جائز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڈھا کھود لیا گیا تو جائز ہے کہ اسے گڈھا کھود لیا جائے اور جب نہیں ہو۔ لانه علیہ السلام حفر للغامیۃ الی شد و تھا و حفر علی رمل الشراۃ الصحراۃ و ان ترک لا یضرہ لانه علیہ السلام لم یامرنہ بالک وہی مستورہ و ثیابہا و الحفر احسن لانه استرحا و یحفر الی الصمد و لمار و نیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت غامیہ کے واسطے اس کی بھاتیوں تک گڈھا کھود دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراہ صحراۃ کے واسطے گڈھا کھود دیا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڈھا نہیں کھود دیا تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور عورت کا پردہ ڈھکانا اس کے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڈھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینیہ تک گڈھا کھودا جائے۔ پھر حد ماری غامیہ کے جوہنہ اور پردہ ایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڈھا نہیں کھودا جائیگا۔ لانه علیہ السلام ما حفر لہا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڈھا نہیں کھودا۔ و انہی اس کو بپا پس والہی سینیہ اس کو باندھا نہیں اور نہ اس کے واسطے گڈھا کھودا علیہ وسلم نے ماعزین مالک کی رجم کا حکم دیا تو سینیہ اس کو بپا پس والہی سینیہ اس کو باندھا نہیں اور نہ اس کے واسطے گڈھا کھودا

ولیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابو ذر میں آیا کہ اُسکے واسطے کھڑا کھڑا۔ اور ابن السام نے حدیث
ابو سعید کو ترجیح دی کہ چونکہ نفی باعتبار دلیل ہو اور اگر کھڑا ہوتا تو بھانگنے کی گنجائش نہوتی۔ ولان منہی الاقامت علی التثبیر
فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔
ولیشہد عندنا بما ظاہر علیہ من المومنین۔ یعنی ذاتی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر کھڑا کھڑا کو دے۔
کرتے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط والامساک غیر مشروع۔ اور باندھا روکنا مشروع نہیں ہو۔ لیکن اگر کسی
رجم ممکن نہ ہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہو تو جائز ہو۔ کافی النہایہ۔ ولا یقیم المولے الحد علی عبیدہ الا باذن الامام وقول
الشافعی۔ ان لایقینہ لانی کہ ولایت مطلقہ علیہ کالامام بل اولی لانہ یملک من التصریر فیہ مالا یمک الامام فضاء
کالتعزیر و لایقول علیہ السلام اربع اسے الولایۃ فذکر نہا الحد و ولان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد منہا
اختلاف العالم عن الفساد و لہذا لا یسقط باسقاط العبد فیہ بتوفیہ من الزمان عن الشریع و ہوا الامام اذا نہ
بشکاف التفریر لانی حق العبد و لہذا یفرر بعضی وقت الشریع و موضوع عنہ۔ اور مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم نہیں کرگا
گیا امام کی اجازت سے۔ اور امام شافعی نے کہا کہ مولیٰ کو جائز ہو کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولیٰ کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل
ہو جیسے امام کو حاصل ہو بلکہ امام سے بڑھ کر کیونکہ مولیٰ کو اپنے غلام میں بیع و بیعہ ایسے قیامات کا اختیار ہو جو امام کو حاصل نہیں ہو قیام
تقریر کے ہو گیا اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہو لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ چار چیزیں الی کے اختیار میں ہیں از بخلاف حد و کوئی کہ (ب) حد و کوئی نہیں علی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطاء فرسانی
سے یہ قول ذکر کیا۔ (ج) اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الہی ہو کیونکہ حد و کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اسی وجہ سے اگر کوئی
معاذ کر دے نہ سکتا۔ نہایت ہوتا ہو پس وہ شخص حد قائم کرے جو شریع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اس کا قائم مقام قاضی ہو
ہو بخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہو اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہو اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہو۔ امام مالک
و شافعی نے اپنے احادیث سے استدلال کیا از بخلاف حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم ہو چکا کہ
جس نے زنا کر لیا حالانکہ وہ محمدؐ سے نہ تھی نہ پیغمبرؐ کی بیوی نہ تھی نہ فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اسکو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر
اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اسکو فردخت کر دو اگرچہ ایک لڑکے کے عوض ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ
نے خلیفہ پڑھا پس فرمایا کہ اسے لوگو اپنی نگاہوں پر غور و محض ہوں یا غیر محض ہوں حد و قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک
باندی نے زنا کر لیا پس آپؐ نے مجھے حکم دیا کہ میں اسے درے ماروں پس میں اس کے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ ہو
حتی کہ نفاس میں ہو تو میں ڈر کر اگر میں اسکو درے ماروں تو شاید یہ مر جائے پس میں نے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض
کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ نہ تو یہ کیا۔ رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں
سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اسکو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو
اسکو فردخت کر دو۔ رواہ ابو داؤد و ابو حنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مرافقہ کو پس اس کی اجازت
سے حد مارو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی و لیکن ابن السام نے فرمایا
کہ یہ تاویل دیگر اندہ کو مسلم نہ ہوگی اس واسطے کہ ظاہر حدیث یہی ہے کہ شرع نے اس معاہدہ میں مالکوں کو اپنا نائب مقرر کیا ہو پس
جب تک اس کا کوئی معارض قائم نہ ہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائیگا اور مترجم کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و
اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے ان کے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن ابن السام نے
کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہو پس شاید کہ ان کے

سے تجاوز کر کے ملک کو سخت ایذا پہونچاؤ جسے خود معاف کیا اس سے نافش ہوا اور حد درجہ بندوں کا حق نہیں ہو کہ وہ خالص دینی
 اور فرائض کے بجائے اصلاح کے فساد پر یا ہوا اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی کے
 اختیار کو واجب کیا ہے واللہ اعلم بالصواب۔ قال واحصان الزعم ان يكون حراً قلاً بالفسا لملاقاة زوج امرأۃ
 نکاحاً صحیحاً ودخل بها وهما على صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لابلية العقوبة اذ لا خطاب دونهما وادار
 بما يشترط للنكاح البتة بواحدة من النعمتين فيخلط عند كثير من هذه الاشياء من جلال النعم وقدر
 الرجم بالزنا عند استجماعها فينطأ به بخلاف الشرف والعلل لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشیخ بالرای
 مستغدر لان المحرمية ممكنة من النكاح الصحيح والتكلیح الصحيح ممکن من الوطی الحلال والاصابة شیع بالحلال والاسلام
 یكتمل من نكاح المسلمة وبذلك اعتقاد الحرمة فيكون الكل من جهة عن الزنا وواجبة بعد توفیر الزواجر غلط والشافعی رحم
 نیالفتاویٰ اشترط الاسلام وكذا ابو يوسف في رواية لهما مروی ان النبی رجم یهودین قد زنيا فلما كان ذلك بكم
 التوراة فتم نسخ یویدہ قوله علیه السلام من اشرك بالله فليس یحصن ولا یستغنی عن الدخول الا یلج فی القلب علی وجه جیب
 النفس بشرط صفة الاحصان فیها عند الدخول حتى لو دخل بالمنكحة الكافرة او المملوكة او المجنونة او العبدية لا یكتمل
 محصناً وكذا اذا كان الزوج موهوباً باحدى هذه الصفات وهی حرمة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلك تنكاح
 اذ الطبع یفر عن صحبة المجنونة وقلمایر غلب فی البصیة لقله رغبتة او فی المنكحة المملوكة خذرا عن رقی الولد ولا یتلاف
 مع الاختلاف فی الدین وابو یوسف یحیی الفنا فی الكافرة والحجة علیها ذكرناه وقوله علیه السلام لا یحصن المسلم الیهودی ولا النصرانی
 ولا الحر الامة ولا الحرمة العبدية اور رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہو تو حصان کے یہ سننے دین کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان
 ہو جسے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے دخول کر لیا ہو در حالیکہ دونوں میں حصان کی صفت موجود ہو پس عاقل بالغ ہونا تو سزاوار ہے کہ
 لائق ہونے کی شرط ہو کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الہی متعلق نہیں ہوتا ہے اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی
 وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھر پور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا مستحق ہے اور یہ چیزیں بھی بڑی نعمتوں میں
 ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ نکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کر کے کسی وجہ سے جرم مشروع ہو
 تو رجم انھیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف انکے شرافت و علم شرط نہیں ہو کیونکہ شرع میں انکا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں
 ہوا ہے اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نکاح صحیح
 سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی
 قدرت ہوتی ہے اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد دوسری بات ہے تو یہ کیکل باتیں اسکو زنا سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرنے
 والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتبہ ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت
 کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہے اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا۔ رواہ ابن حبان۔ اور
 ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کرنا تو ریت کے حکم سے تھا بھر یہ نسخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ سننے
 اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق ابن راہویہ والصواب الوقت۔ اور دخول میں معتبر یہ ہے کہ فرج میں
 اسلحہ داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنی خشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوری نے دخول کے وقت شوہر و زہد دونوں میں
 احصان شرط کیا حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوکیہ یا مجنونیہ یا زانیہ کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن ہونا جائز
 اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا عاقل بالغ ہو یا لاکر رہے ہو عورت آزادہ یا عیالدار

ہو تو وہ محدث نہ ہوگی کیونکہ نعمت انھیں چیزوں سے پوری ہوتی ہے اس لیے کہ بخیر نہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہے اور غیر باللہ لڑکی
 کو چونکہ خود بے رغبتی ہے تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہے اور معلوم کہ سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہے کہ اس کی اولاد فریق
 نہو جائے اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہے کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت ہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے
 باجسے میں جسے مخالفت کرتے ہیں اور حجت انبر ایک زورہ دلیل ہے جو ہنسنے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ
 عورت محسن نہیں کرتی اور نہ مرد آزاد کو اس کی زوجہ باندی محسن کرتی ہے اور نہ آزادہ عورت کو غلام محسن کرتا ہے۔ یہ حدیث
 نہیں پائی گئی اور ابن ابی شیبہ نے کعب بن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے مت نکاح کر کہ وہ تجھے محسن نہیں کرے گی۔ ع۔ قال ویجمع فی المحسن بین الرجم والجلد لانه
 علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یسر عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالزجم اذ ہو فی العقوبة اقتضاہا و
 زجرہ لا یحصل بعد ہلاکہ۔ اور محسن زانی میں رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درون
 اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اس واسطے کہ رجم کے ہوتے ہوئے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اس واسطے کہ غیر دن کو زجر
 ہونا تو زانی کے رجم کیے جانے سے حاصل ہے کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہے اور خود زانی کو زجر ہونا اس کے ہلکے ہونے کے بعد متصور نہیں
 ہے۔ قال ویلا یجمع فی البکرین الجلد والتفنی والشافعی یجمع بیتیھا حد القولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائتہ وتغزیہ
 نام ولان جسمہ باب الزنا والقولہ المعروف ولنا قولہ تعالیٰ فاجلدوا جعل الجلد کل الموجب رجوعاً الی حرف
 الفاء واسلے کو نہ کل المذکور ولان فی التغزیہ فتح باب الزنا والقولہ الاستیفاء من العشیۃ ثم فیه قطع مواد
 المقارفر ہا تنہ زنا ہا کسبتہ ہو من اربع وجہ الزنا و ہذہ الجبۃ مرحۃ لقول علی رضی اللہ عنہ فتنۃ والحد پیش
 منسوخ کشفہ و ہو قولہ علیہ السلام الشیب بالشیب جلد مائتہ و رجم بالحجارة و قد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان یری
 الامام فی ذلک مصلحت فی غیرہ علی قدر ما یرے و ذلک تعزیر و سیماستہ لانه قد یفید فی بعض الاحوال فیکون اگر
 فیہ اسلے الامام و علیہ یحل التفنی المروی عن بعض الصحابۃ رض۔ اور کنواری زنا کار کی سزائیں سو درے کے ساتھ ایک سال کا
 شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائیگا خواہ مرد ہو یا عورت ہو لینے بطور حد کے جمع نہ کیا جائیگا اگرچہ بطور تعزیر جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ دو دن
 یا توں کو بطور حد جمع کرتے ہیں بدلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سو درے اور ایک سال کا شہر بدر کرنا
 (رواہ مسلم) اور اس دلیل سے کہ زنا کار کا دروازہ بند ہونا جو بدستنا سائی ندارد ہونے کے ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
 نے فرمایا کہ فاجلدوا پس درے کو سزا ہے واجب کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فاء کو دیکھو لینے معنی یہ ہیں کہ جس نے زنا کیا اس کی
 واجب سزا ہے سو کوڑے مارو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہے یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں (پس اگر اسپر دوسری سزا زیادہ
 کی جائے تو حکم تغیر ہوا جاتا ہے اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہے) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر
 کرنے میں زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہے کہ اپنے کنبہ سے اس کی حیاداری اٹھ جائیگی پھر شہر بدر کرنے میں اس کے بقا کا مادہ یعنی کہ نہ پینے
 کا سامان منقطع ہو جاتا ہے تو بسا اوقات عورت زنا کاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرے اور یہ زنا کاری کے طریقوں میں سب سے
 بہتر ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے کہ شہر بدر کرنا فقہ انگریزی کو کافی ہے۔ (رواہ مہر فی الآثار)
 اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ ضوہ ہے جیسے اس کا یہ جز و ضوہ ہے کہ بیا ہوا جو بیا ہی کے ساتھ زنا کرے تو سزا
 درے اور پتھرون سے رجم ہے (اور اسی کو حجازی و منذری نے اختیار کیا) اور اس کا طریقہ اپنے موقع پر بیان کیا ہے پس شہر بدر
 کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہو سکتی ہے لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو حقہ و ذون تک وہ مصلحت دیکھ
 شہر بدر کرے اور یہ بطور تعزیر و سیماست ہے کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتوں میں مفید ہوتا ہے تو یہ امام کی رائے پر نہا اور بعض حالتوں

رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انھوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی سنیہ انزیر سیاست پر حمل ہو گئے۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے درجہ مارا۔ و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درجہ مارا۔ اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذ انزل فی المریض وصدہ الیہم رحمہم لان الملائکۃ مستحقۃ فلما یقتنع بسبب المرض اور اگر مریض نے زنا کر لیا اور رجم اور دبا جائے (اگر چہ چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کر دینا اس پر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہ لگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یمیز اگر کبلا لفیضی اس لیے اہلک، ولہذا لا یقام لقطع عن شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر کسی پر دس مارنا واجب ہو تو چونکہ اچھا نہ ہو جائے (دس مارنا جائیگا) تا بابت تک نہ ہو پستہ اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی میں پور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ واذ ازنت الحامل لم یضرب حتی یرحم حملہا کیلک لودی اس لیے ہلاک الوالہ و ہول نفس مجترمتہ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کر لیا تو اس کو رجم کیا جاسکے۔ یا تاکہ کہ دفع حمل کرے تاکہ اس کا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہے۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یتعابا لہ من نقاسہا اس لیے ترفیع یرید بہ تخریج عنہ لان النفاس نوع مرض فیہ خرابی زمان البر بخلاف الرحم لان الخیر لا یصل الولد وقد انفصل وکن ابی حنیفہ رحمہ اللہ پوزخالی ان یقتل ولہ ما عہدا اذ الم یکن اھل یقوم بتر بیتہ لان فی التامیم صیانتہ الولد من الشیاع وقد ردی انہ علیہ اسلام قال للمعاذ بن عبد ما وخصت ارجعی حتی یقتل ولہ کہ تم ارجعی تھیں اس لیے ان تکران کان الحد ثابرا یا لحدہ کیلک تہربا بخلاف الاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یفید الجنبس و اتمہ اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد دس مارے ہوں تو دس مارے جائیں ہاں تاکہ کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جائے کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے اور تو اس پر چھ مارے نہ سکتے دس تک تاخیر کی جائیگی بخلاف رجم کے کہ اس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کی جاتی اور اس لیے کہ تاخیر کرنا اس پر بچہ کی وجہ سے گناہ اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رجم میں بھی یہ ہائیکہ تاخیر کیا جائے کہ بچہ اس کی پرورش سے مستغنی ہو نہ ہو بچہ کوئی دور شخص اس کی پرورش کا فیل نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی دشواری ہو کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور دس مارے ہیں ایسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عادیہ کو بعد دفع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی رہتا یا انک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے باہر ہو چکا ہے (یہی اصح ہے) اور اسی پر فتویٰ ہوا کہ حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جائے نہ یہاں تک کہ بچہ نہ بچہ بشرطیکہ یہ حد بدر لیدہ گواہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے۔ بخلاف اقوار کے کہ نہ اگر وہ اقوار سے بھر گئی تو بقیہ عورتیں قید خانہ میں ڈال کر بچہ نہیں نہیں ہو دانتا علم۔ فت۔ واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جائے نہ کی امید ہو اس کے دوران کی حد میں تاخیر کرنا عامہ فقہاء کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر ہوگی بلکہ اس شخص کے مانند حد جاری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و امام کے نزدیک سو فحیون کا ایک چھاپا بیسے طور پر بنایا جاسے کہ ایک بارگی اس کو مارنے سے شاخوں کے سرے اس کے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث عید بن سعد بن عبادہ ہے کہ انھوں نے بیان کیا کہ ہمارے محل میں ایک شخص ضعیف اخلاقت تھا جس نے ایک عورت سے زنا کر لیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو حد مار دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو فحیون کا ایک گٹھا باندھ کر ایک بار اس کو مار دو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ امام والنسائی وابن ماجہ و الشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجب

یہ باب ایسے وطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب للحد۔ ہوا الزنا رواہ

سے دہلی کی ہشتم مرتب نے جس باندی کو رہن لیا تھا اُس سے دہلی کی یہ کتاب الحمد و کی روایت میں ہے اور یہی روایت مختار و الزیادہ
اور کتاب الرہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے۔ (ع۔ د۔) پس ان آٹھوں مواقع میں اگر دہلی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں نے
اسکو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہہ کے چھ
مواقع میں ایک یہ کہ اپنے بستر کی باندی سے دہلی کی دوم یہ کہ کنایہ سے طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے دہلی کی سوم یہ کہ بالغ نے باندی
کو فروخت کر کے شتری کے سپرد کرنے سے پہلے اُس سے دہلی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ کے
قبضہ کرنے سے پہلے اُس سے دہلی کر لی چہشم جو باندی اُس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اُس سے دہلی کی ششم مرتب نے مہر بونہ باندی
سے دہلی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر نہیں ان موقعوں پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اُس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام
ہے مجھ پر دفع ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور دہلی
کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک ایک عقد سے شبہہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ دہلی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام
ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی صورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جسے نکاح کی ادائیگی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آگیا پھر
جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ شبہہ دوسرے پر ہو تو آئندہ ہم مسائل کی تفریح کرتے ہیں۔ وسن طلق امرأته ثلاثاً ثم وطئها فی العدة
وقال علمت انہ علی حرام حد لزوالم المملک الممل من کل وجه فکون الشبهة منتفیة وقد نطق الکتاب بانقضاء
الحمل وعلی ذلک اجماع ولا یعتبر قول المخالف فیہ لانه خلاف لاختلاف ولو قال ظننت انہا تحل لے لایجب
لان الظن فی موضع لان اثر المملک قائم فی حق النسب والنسب واجب والنسب فاعبر ظنہ فی استقاط الحد وبم الولد
اذا اعتقها مولداً ولا یختلعه والمطلقة علی مال بمنزلة المطلقة الثلاث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار فی العقد
اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دین پھر عادت میں اُس سے دہلی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو اُسکو حد
باری جائیگی (یعنی اگر محسن ہے تو رحم کیا جائیگا ورنہ سو دوسے مارے جائینگے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح ناکل ہو گئی تو
شبہہ بالکل زایل ہو اور قرآن مجید ایسی عورت کی حالت ندارد ہونے پر مطلق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلاف
کے اُسکا قول مستبرہ نہیں ہے کیونکہ اُسکو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلاف ہے اور اگر دہلی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے
حلال تھی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اسلئے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی ختم ہوا تو میں قائم ہے چنانچہ اگر عادت
کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اُسکا نسب ثابت ہوگا اور عادت میں عورت کو نکلنے سے ممانعت ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ بھی واجب
ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اُسکا گمان معتبر ہو اور اگر ام ولد کو اسکے مول نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو خلع دیدیا یا زوجہ کو مال پر طلاق
دیدیا پھر عادت میں اُس سے دہلی کی تو اسکا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ظنہ کے ہے کیونکہ اُسکی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عادت میں بعضے
آثار ملک موجود ہیں۔ ولو قال لہا انت خلیۃ او بریۃ او امرک بیدک فاخترت نفسہا ثم وطئہا فی العدة وقال
علمت انہا علی حرام لم یجد لا اختلاف الصحابة رضیہ فہم من مذہب عمر رضی اللہ عنہم رجعیۃ وکذا الجواب فی سائر
الکنایات وکذا اذا فوسے تلتا لقیام الاختلاف مع ذلک۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا بریہ ہو یا کہا کہ تیرا امر میرے ہاتھ
ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اُس سے عادت میں دہلی کی اور
کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو بھی اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے چنانچہ مذہب
عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسے طبع اگر کنایہ سے تین بار دفع ہو
ان کی نیت کی کہ وہ باوجود اسکے بھی اختلاف ہے۔ ولا حد علی من وطئ جاریۃ ولہ ولہ ولہ وان قال علمت انہا علی حرام
لان الشبهة بریۃ لانتہا نشأت عن دلیل و ہو قولہ علیہ السلام انت مالک لابیک والا بوجہ قائمہ فی حق الحد

اور جس شخص نے اپنے پسر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ مجھے حرام ہے اس لیے کہ یہ شبہ
 حکیمہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت و امک و ابیک یعنی تو اور میرا مال میرا
 باپ کا ہے۔ رواہ ابن ماجہ و الطبرانی و ابن جابر فی الصحیح و البزار و غیر ہم و ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور حق پوری داد کے بارے میں
 بھی قائم ہے۔ یعنی داد کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو۔ وینکبت
 النسب منہ و علیہ تہیۃ البخاریۃ و قد ذکرناہ و اذا وطی جاریۃ امیہ او امہ او زوجتہ و قال طنت انما تخلی سے فلاح
 علیہ و لا علی قاذفہ و ان قال طنت انما علی حرام حد و کذا البعد اذا وطی جاریۃ مولاء لان طین ہوا لا انیساط فی
 الانفساع فطنت فی الاستماع مختل فکان شہتہ اشتباہ الا انہ زنا و حقیقۃ فلا یجوز قاذفہ و کذا اذا قال طنت البخاریۃ
 طنت انما تخلی سے و انفعیل لم یدع فی الظاہ لان النفعیل واحد۔ اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور باپ پر
 فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور ہم اسکو نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ان یا زوجہ کی باندی سے
 وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اس پر حد زنا نہ ہوگی لیکن جو شخص کہ اسکو زنا کاری کی تمت لگا دے
 اس پر بھی حد قذف نہ ہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہ سے ساکت ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ
 مجھے حرام ہے تو اسکو حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ
 نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باہم انیساط ہوتا ہے تو حلال ہے کہ اسکو وطی سبب ہوئے گا گمان ہوا ہو تو یہ شبہ اشتباہ
 ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اسکو زنا کاری کا عیب لگا دے اسکو بھی حد قذف نہیں ماری جائیگی اور اسی طرح
 اگر باندی نے کہا کہ گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعوے نہیں کیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں غلام پر حد نہ ہوگی
 کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ و ان وطی جاریۃ امیہ او امہ و قال طنت انما تخلی سے حد لانہ لا انیساط فی المال فقیامہما
 و کذا اسائر الخمار سووی الاولاد لہما بنیا۔ اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے
 تو حد ماری جائیگی کیونکہ اس کے اور چچا کے درمیان مال کے بارے میں کوئی انیساط نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر حرام مثل مامون و خالا
 وغیرہ کا ہے سو اسے اُنکے جنسے ولادت کی قرابت ہے دلیل مذکورہ بالا۔ یعنی باپ و داد وغیرہ میں بوجہ قرابت ولادت کے
 مال سے نفع اٹھانے کا انیساط ہوتا ہے یعنی باہم ابی گنایش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھانے میں تو شبہ طنت کو بھی گناہ
 ہے اور مامون و خالا و چچا وغیرہ میں ایسا انیساط نہیں تو شبہ کو بھی گنایش نہیں ہے۔ و سن زفت الیہ غیر امرأتہ و قالت انسا
 انہما زوجتک فوطیہا لا اجد علیہ و علیہ المہ قضی بذلک علی رض و بالعدۃ ولانہ اعتمد دلیلہ و ہوا لاختیار فی موضع لا یستلزم
 اولیٰ الامر لا یستلزم امرأتہ و ہین غیر ہائی اولیٰ الامر فہما رکالمع و رولایحد قاذفہ الا فی رواۃ عن ابی ہریرۃ
 لان الملک متعمد حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اسکی زوجہ کے سوا دوسری عورت بھی دیکھی اور
 غور تو نہ کیا کہ یہ میری عورت ہے یا نہیں اس سے وطی کر لی تو اس پر حد نہیں ہے لیکن اس پر لازم ہوگا کہ عورت کا جوہر ہوتا ہو
 و دینا پڑ گیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عہد کا اور عورت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ افز نہیں لایکین اسی پر اجماع ہے
 منع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورت کے خیرینے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اس واسطے کہ انسان کو اول ہی بارے میں
 اپنی زوجہ وغیرہ میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہو (یعنی جسکو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھے نکاح
 کر لے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھاگی ہوئی لونڈی ہے اور اسکو معلوم نہ تھا پس اسنے بعد نکاح کے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہوتی
 ہو پس ایسا ہی بیان ہے۔) اور جو شخص اسکو زنا کی تمت لگا دے تو اسکو حد قذف نہ ماری جائیگی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت
 درحقیقت ندارد اور یہی ظاہر الروایۃ ہے ولیکن ابویہ سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اسکی تمت دینے والے کو حد ماری جائے۔

وسن وجد امرأه علی فراشه فوطئها ففعلیه الحد لانه لا اشتباه بعد طول الصحیفة فلم یکن لظن مستند الی دلیل
 وانه لانه قد ینام علی فراشها غیر ما سن التحرام الی فی بیتها وکنه اذا کان علی لانه یکنه التمسیر بالسؤال والغير
 الا اذا کان دعایا فاجابة اجنبیة وقالت انان زواجک فواقعهما لان الاختیار دلیل - جسے اپنے بچہ نے پر ایک عورت
 کو پر اس سے وطئ کر لی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ بین اشتباه نہیں ہو سکتا ہر تو رسکا گمان کسی دلیل
 کی جانب مستند نہوا تو اشتباه نہوا کیونکہ کسی اسکے بچہ نے پر اسکی زوجہ کے سوا کسی اسکی مان بہن وغیرہ دیگر محارم جو اسکے گھر میں نہ ہو سوزنا
 کرتی ہیں اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر یا اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے
 نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اسنے قبول کیا کہ اسکا کہ میں تیری زوجہ ہوں پس اسنے اسکے ساتھ وطئ کر لی تو حد واجب نہوگی کیونکہ خبر دینا
 ایک دلیل ہر فتنہ اور اگر وہ صرف وطئ کرانے پر آمادہ ہوئی یا اسنے زبان سے اچھا کہہ دیا اور اندھے نے وطئ کی تو حد جاری جائی
 ۲۰ - وسن تزوج امرأة لا یحل لہ نکاحا فوطئها لا یجب علیہ الحد عندی الی حنیفة رحم لکنہ یوجب عقوبۃ اذا کان علم بذلک
 وقال ابو یوسف ومحمد و الشافعی رحم علیہ الحد اذا کان عالما بذلک لانه عقد لم یصا و فتن محلہ فیلغو کما اذا فیفت
 الی الذکر و ہذا لان محل التصرف ما یكون محلا حکم و حکم الحکم وی من المحرمات ولابی حنیفة رحم ان العقد صا و یحل
 لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والاشی من نبات فی آدم قابلا للتوالد و ہذا المقصود و فکان یشتبی ان ینقذ فی حق جمیع
 الاحکام الا انہ نقذ عن افادۃ حقیقۃ محل فیورث اشتہا لان اشتہا ما یشتہا الثابت بالنفس الثابت الا انہ اترک
 جزیئۃ و لیس فیہا حد مقدر فی غیرہ جس مرد نے اسی عورت سے نکاح کیا جو دینی حرام ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے وطئ کی تو حد
 ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہوگی لیکن اسکو عند اسکی در نامک تکلیف و بجائیگی بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان ثوری
 زکریا قول ہے) اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے (اور امام مالک و احمد و دیگر فقہائے) کہا کہ اس پر حد واجب نہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو کیونکہ
 یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو نہ ہو گیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو نہ ہو تا ہے سو اسنے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح
 کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسلمین جو عورت پر وہ دینی محرمات سے ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا
 کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدمین سے عورتین سبب اسی قابل ہیں تو چاہیے کہ
 نکاح جملہ احکام کے حق میں منعقد ہو لیکن شرعی تحریم سے اسنے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا پس اس عقد سے ایک شہہ پیدا ہو گیا کیونکہ شہہ دینی و جناب
 کے شایہ ہونہ کہ خود ثابت ہو کر جو کہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرری نہیں ہے تو اسکو تعزیر دیا جائیگی و لیکن اس
 مسئلہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے - خلاصہ - اور جامع الزہدین نقل کیا کہ متون میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے المصنرات - لیکن شروح میں
 امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری ین کہ امام کے قول پر فتویٰ دینا اولے ہے - ۲۰ - مترجم کہتا ہے کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسا
 شخص کو قتل کر دیا جائے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ میرے مامون ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا
 دیکر پھاڑا کہ جس شخص نے اپنے بایں کی زوجہ سے نکاح کیا تو اسکا سر کاٹ لاؤں - رواہ الترمذی وغیرہ اور اسلئے کہ اگر اجنبی عورت یا بچی
 باندی کی مقعد میں وطئ کرے تو اسی قسم کی سزا سے تعزیری در رد وغیرہ میں مذکور ہر زمان بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے پر ہے
 اولے اسی تعزیر پر کہ سختی ہے اور نہرت و خلاف نہرت کافرت مراض بشہرت بخش ہے واللہ تعالیٰ اعلم - وسن وطئ اجنبیہ فیما دون
 الفرج یعنی زنا لانه منکر لیس فیہ شے مقدر وسن اتے امرأة فی الموضع المکر وہ او علی محل قوم لوط فلا حد علیہ عند
 ابی حنیفہ رحم و ایہر و قال فی الجامع الصغیر و یوحی فی استجن و قال ہو کالزنا فیحد و ہوا حد فوے الشافعی ہر قابل
 فی قول یعتقدان بکل حال لقولہ علیہ السلام ائتوا الفاعل و المفعول ویردی فارجوا الاعلی والاسفل ولہما انہ فی
 معنی الزنا لانه قضاء الشهوة فی محل مستحیی علی سبیل الکمال علی وجہ تخص حراما لقصص الکابو لہ انہ لیس بزنا و نہ لہ

الصحابۃ فی موجبہ من الاحراق بالنار و ہدم الجدار و التلکس من مکان مرتفع یا تباع الاحجار و غیر ذلک ولا ہو فی فی الزنا لانہ لیس فیہ اضاعۃ الولد و اشتباہ الانساب و کذا ہو اندر وقوع الاعدام الداعی فی احد الجانبین لیس الی الزنا من الجانبین و ما رواہ محمول علی سیاستہ او علی المستحل الا انہ لیخیر عنہ و لما بینا ہ۔ اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے بشرکاء فرج و مقعد کے سوا سے جماعت کی (مثلاً کہ مرد اسکے ران یا پیٹ سے لگایا) تو ایسے شخص کو تہریر دیجائیگی اس واسطے کہ یہ فعل منہج ہے لیکن اسکے واسطے کوئی سزا سے محدود نہیں ہے۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے یہ مقام مکروہ یعنی مقعد پر وطی کی یا اسنے قوم کو طحا کا فعل کیا یعنی مرد جوان خواہ طفل سے مقعد میں وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابھر جزا نہیں ہے بلکہ وہ تہریر دیا جاوے۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہاں تک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لو طئت ماند زنا کو کہے ہو تو اسکو ہمارے جانیگی (یعنی محض کو حرم اور غیر محض کو دسے مارے جاوے)۔ اور یہی شافعی کے قول میں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لو طئت کرنے والے دکرانے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائیگا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل و مفعول یہ دونوں کو قتل کرو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اوپر دسے اور نیچے والے دونوں کو تہریر سے مار ڈالو۔ (رواد احمد و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ و الحقیقہ حدیث حسن)۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لو طئت بھی زنا کے معنی میں ہے کیونکہ لو طئت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جسکی خواہش پورے طور پر چھوٹی ہو یہ شہوت پوری کرنا محض حرام طور پر نہیں ہوتا ہے (یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اسکی سزا بھی مثل سزا سے زنا ہو گئی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لو طئت در حقیقت زنا نہیں ہے کیونکہ اسکی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا پھر دیوار پر ڈھکیا جاوے یا دسے مکان سے اندر ہاگرایا جاوے اور اوپر سے تہریر سناے جاوے یا دین و غیر ذلک اور یہ فعل معنی میں زنا نہیں ہے کیونکہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور منہج کو مستقیم کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل یہ نسبت زنا کے کثر واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لو طئت میں ایک طرف سے خواہش نکلا ہے اور زنا میں دونوں طرف سے خواہش موجود ہے اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی ہے اس سے دونوں کو سزا سے قتل یا حرم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام ابو حنیفہ سیاست الیہا کرے یا لو طئت کرنے والا اسکو حلال سمجھتا ہو لیکن ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکو تہریر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بتکاح فاسد ہو مقعد میں لو طئت کی تو بالاجماع اسکو حد نہیں ماری جائیگی۔ الکافی۔ اگرچہ یہ فعل ابھر حرام ہے اور یہی زیادات میں ہے اور زوجہ سے مقعد میں وطی کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سوا سے اسنے کسی اجنبی سے لو طئت کی تو اسکو حد ماری جائیگی اور بحسبہ الرائق میں ہے کہ لو طئت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہے کیونکہ عقلاً و شرعاً و طباقاً سب طرح حرام و غلیظ ہے اور ابھر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور عبد بن لیس نے روایت کی کہ حضرت ابن عمر سے پوچھا گیا کہ ہم جھوکر یا بخرید کر اسنے تخفیف کرتے ہیں فرمایا کہ تخفیف کیا چیز ہے عرض کیا گیا کہ انکی مقعد میں وطی کرتے ہیں فرمایا کہ ایں کمیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے۔ رواہ النسائی۔ اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمر سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں وطی کرنا جائز ہے تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے۔ رواہ النسائی۔ اور حضرت ابو بکر نے لو طئت کی فاعل و مفعول دونوں پر دیوار گروادی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کر کے آگ میں جلانے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا۔ م سریع۔ و من وطی بہیمۃ فلا حد علیہ لانہ لیس فیہ معنی الزنا فی کو نہ جنایہ و فی وجود الداعی لان الطبع اسلیم یفر عنہ و الحائل علیہ نہایہ السفر و فرط الشبق و لہذا لا یجب سترہ الا انہ لیخیر لما بینا و الذی یرد فی انہ تنہج البہیمۃ و تحرق فذلک لقطع التہمت بہ لیس بواجب۔ اور جسے کسی جو باندے سے وطی کی تو ابھر جزا رواہ صاحبین ہے کیونکہ جرم ہونے میں اور خواہش پائے جانے میں یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت مانت یا شدت شہوت ہے اسی واسطے

مردہ عمر و ہذا یجد حد القذف ویقتل قصاصاً بخلاف حد الشرب لانه یقتل باحتیاجہ ولہما انہ ما دخل للقرآن
 الحاجۃ کالتجارة ونحوہا فلم یصر من اہل دارنا ولہذا تمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی بہ وینما
 التزم من الحکم ما یرجع الی تحصیل مقصودہ و یجوز حق ابدانہ لما طبع فی الانصاف یلزم الانصاف والقصاص
 وحد القذف من حقوقہ اما حد الزنا حق الشیخ ومحررہ و ہو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأۃ
 ما لعلہ علی ما ذکرہ ان شاعر السنہ تعالیٰ فاستلغ الحد فی حق الاصل یوجب امتناعہ فی حق التبع اما الامتناع فی حق
 التبع لا یوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرہ اذ اننی البائع لبعیۃ او مخموزہ و فیکین البائع من البیعی والمخموز
 والابی حقیقۃً ہر قیہ ان فعل المحرمی المستامن زنا لانه مخاطب بالاحکامات علی ما ہو البیعی وان لم یکن مخاطباً بالشرع
 علی اصلہ وان تمکن من فعل ہو زنا ہو موجب الحد علیہا بخلاف البیعی والمخموز لانہما لا یخاطبان ونظیر ہذا اختلاف
 اذ اننی المکرہ بالمطاولۃ ثم المطاولۃ عندہ وعند محمد رحمہ لا یجوز اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت
 سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لیکر دار الاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد سے زنا کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی عورت
 میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائیگی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری عورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور حربیہ عورت محدود
 نہ ہوگی اور ذمی مرد کے حق میں امام محمد کا بھی یہی قول ہے یعنی جب ذمی مرد سے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد
 کو حد ماری جائیگی اور اگر حربی مرد سے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمد کے نزدیک دونوں کو حد نہیں ماری جائیگی اور یہی ابو یوسف
 کا پہلا قول ہے پھر امام یوسف نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائیگی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا
 امان لیکر ہمارے دار الاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جنگ اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا برابر ہمارے احکام کے موافق
 عمل کرے گا جیسے ذمی مرد عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کر کے قتل کرے تو اس کو حد
 قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کر کے میں بھی حد ماری جائیگی بخلاف
 شرابخوری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہ دیکھ کر دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آیا
 بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والے یعنی مسلمان یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے
 اس کا حد عورت ہوئی ہے کہ اگر اہل حرب کو لوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل

مقتدر میں وطی کرنا مالا جلع حرام ہے اور اگر سوائے ان کے کہ ان کے قصاص و حد حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق میں
 نہیں کیا جاتا ہے اور ہمارے احکام کا التزام اسے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے اس کا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق میں
 کیونکہ حربی نے انصاف کی طبع کی تو نہی التزام کیا کہ انصاف سے جو مجھ پر لازم ہو گا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز ہے
 جس سے بندوں کا حق متعلق ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور فحش قحمت لگا نہ مقتضی ہے کہ اس کو سزا دی جائے
 لہذا حربی کو اس کے التزام کے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دی جائیگی اور حد زنا صرف شریع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہوگی
 اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد ذمیہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کر کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے
 چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے کہ جب اصل یعنی مرد عورت سے جہت نکاح میں جہت نکاح ہوئی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق
 میں بھی مقتضی راہ ہے کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں لینے حربیہ عورت کے حق میں حد متعلق ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد
 ذمی کے حق میں بھی مقتضی ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد
 سے حد ساقط نہیں ہوتی ہے اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو یا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت
 کی حد بھی ساقط ہو کیونکہ وہ تابع ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لیکر آیا اس کا بد فعلی کرنا حد عتبات زنا ہے کیونکہ کافروں کا بھی
 چلے گا کہ احرام نکون اور بھی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور حبیہ کافرہ عورت نے اپنے اوپر

زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہو گئی لیکن یہ صرف ذبیحہ عورت میں ہی برخلاف طفل و مجنون کے
یہ دو لڑکے نہایت سے مخاطب نہایت ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے
دنا کرے حالانکہ عورت فحشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائیگی۔ اور امام محمد کے نزدیک عورت بھی حد د
ہوگی۔ کیونکہ مرد و عورت سے حد ساقط ہو اور وہ اصل تھا عورت تابعہ سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذن فی الصبی
او المجنون یا امرأة طاعة فلا حد علیہ ولا علیہا وقال زفر و الشافعی رحمہما علیہما و یزید و ابو یوسف و ابن ابی شیبہ
وان زنی صحیح مجنون و صغیرہ حجاج مثلہما حد الرجل خاصۃ و ہذا یا لاجماع۔ اور اگر طفل یا مجنون نے ایسی عورت سے زنا
کیا جسے خود اپنے اوپر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی
اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے (اور یہی مالک و اسحاق کا قول ہے) اور اگر مرد و عورت سے نہ کسی مجنون عورت سے یا ایسی لڑکی
سے جو قابل جماع ہو زنا کیا تو حد مرد کو حد ماری جائیگی چنانچہ مجنون و غیرہ پر حد نہ ہوگی اور اگر سہرا جماع ہو فتنہ پس اختلاف ہے
اول صورت میں ہو کہ جب عورت یا لڑکی نے طفل یا مجنون سے زنا کر لیا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی۔ اہل ان الحد من جانبہا
لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فلذا الحد من جانبہ و ہذا لان کلامہ مواذیر لعلہ ولما ان فعل الزنا تحقیق منہ
وانما ہی محل الفعل و ہذا لیس ہو و انما ذانہا و اہلہ موطوءہ و من یبایہا الا انہا سمیت زانیۃ حجاز الشبیہ للفقہ
باسم الفاعل کالراضیۃ فی سجن المرضیۃ او لکونہا شبیہہ بالمتکین فیتعلق الحد فی حقہا بالمتکین من قبیح الزنا و
ہو فعل من ہو مخاطب بالکف عنہ و مؤثم علی مباشرۃ و فعل البی لیس بہ ذہد الصفۃ فلا یطاق الحد زفر و شافعی
و غیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب حد نہ ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا اگر اسی طرح مرد کی جانب حد نہ ہونے
سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی اور یہ اس واسطے کہ زانی زانیہ میں سے ہر ایک اپنے فعل پر اخذ ہیں اور ہماری دلیل
یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے تحقیق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا عمل ہے اسی واسطے دلی کرنے والا و زانی صرف مرد کہہ جاتا ہے
اور عورت موطوءہ و مزنیہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اسکو زانیہ کہا تو وہ مجاز ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا
نام دیا جائے مرضیہ کو راضیہ کہے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اُس نے اپنے
او پر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اسوجہ سے متعلق ہوئی کہ اُس نے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس
مرد کا ہے جسکو اس سے بادرستہ کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اُس کے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال و
من اگر ہمہ السلطان حتی زنی فلا حد علیہ و کان ابو حنیفہ رحمہما یقول اولایحدہ ہو قول زفر رحمہما لان الزنا من
الرجل لا یكون الا بعد انتشار الاکثر و ذلک دلیل الطوائف اعمیۃ ثم رجع عنہ فقال لا حد علیہ لان سببیۃ الملجی قائم
ظاہرا و الانتشار دلیل سر و دلانہ قد یكون من غیر قصد لان الانتشار قد یكون لبدن لا طوعا کما فی النائم فاورش
شبیہہ وان اگر ہمہ غیر السلطان حد عند ابی حنیفہ رحمہما و قال لا یحد لان الاکثر عنہما کا تحقیق من غیر السلطان
لان اکثر خوف السلطان و ان تحقیق من غیرہ کہ ان الاکثر من غیرہ لا یدوم الا انما و التکمین من الاستتہان
بالسلطان او بجماعۃ المسلمین و تکرر دفعۃ بنفسہ بالسلح و النادر لا حکم لہ فلا یستقطب الحد بخلاف السلطان لانہ لا یتکثر
الاستتہان بغیرہ ولا الخروج بالسلح علیہ فافترقا۔ اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اُس کو قتل وغیرہ کا خوف دلا یا تو
کہ اُس نے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا واجب ہے
حد ہوتا ہے کہ اُسکا ارتکاب ہو یعنی قائم ہو اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اُس نے جو شخص خاطر ایسا کیا پھر ابو حنیفہ نے اس سے
رجوع کر کے کہا کہ سبب حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب سے اسکو اس فعل پر تادید کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل کر دینے میں

تو وہ اگر کیونکہ انشاء کبھی بغیر قہر سے کہ جو جاتا تو لینے بوقت قہر سے بلبیت ہوتا تو نہ بقصد و ارادہ جیسے خواہیسمین ہی پس شبہ پیرا
 ہو گیا اور اگر اُرکھو اس سے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا
 جائیگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک اگر کبھی سلطان کے سوا کسی دوسرے سے بھی تحقق ہوتا تو اس لیے کہ موثر خوف ہلاکت ہوا تو
 یہ دوسرے کی طرف سے ہی پیدا ہو سکتا ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اگر وہ ہو وہ یا ناراض نہیں ہوتا
 شاذ و نادر کیونکہ اگر اختیار ہو کہ سلطان سے فریاد کرے یا سلطان کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اس کو قہر کے ذریعہ سے
 دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اس کا حکم نہیں ہوتا تو ایسے اگر وہ نہ ہو ساقط نہ ہوگی بخلان سلطان کے کہ اس کا اگر وہ سب سے زیادہ
 دوسرے سے نہ مدد نہیں سے سکتا اور نہ سلطان پر ہتھیار اٹھا سکتا اور تو سلطان وغیر سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اقرر
 الشیخ سرائسی فی مجالس مختارہ فی بیان وقایع اہل نروجر اور سرائسی بالزمرہ وقال المرسل فی وجہ ہذا
 علیہ وعلیہ المہر فی ذلک لان دعویٰ النکاح یقتل المہر فی المہر فی وجہ ہذا وعلیہ المہر فی ذلک لان دعویٰ النکاح یقتل المہر فی وجہ ہذا
 وجب المہر تعلیقا لذلک البضع۔ اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے
 زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہو کہ نہیں بلکہ اس نے میرے ساتھ نکاح کیا یا ایک عورت نے اس طرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہو کہ میں
 ایک مرتبہ نکاح کیا تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ دعویٰ نکاح میں صدق کا احتمال ہو
 اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہ پیدا ہو گیا اور جب صدق ہو گئی تو اذام عورت کے خلاف ظاہر کرنے کو مجبور
 ہوا۔ ورنہ زنی بجا رہے تو قتل ہوا یا نہ ہو یا علیہ القیۃ بمعنا قتلہا بفضل الزنا ولا نہ جنی جنا تین فیہ فر علی کل
 واحد۔ ہذا حکم و من ابی یوسف رحمہ اللہ لایحکم لان تقرضمان القیۃ سبب ملک الامتہ فصار کما اذا اشتراک
 فی حد زنا ہما و ہو علی ہذا لا اختلاف و اعترض سبب ملک قبل اقامتہ الحد یوجب سقوطہ کما اذا ملک لیس
 قیاس الباع و لکن انہ ضمان قتل فلا یوجب بالملک لانہ ضمان دم ولو کان یوجب فاما یوجب فی العین کما فی ہبۃ
 المسروق لانی منافع البضع لانہا استوفیت وال ملک ثابت مستند فلا یطہر فی استوفی لکن ہما معدومہ و
 ہذا اختلاف اذا زنی اربا نما ذہب علیہما یجب علیہما قیۃ قتلہا و یسقط الحد لان الملک ہنا لک یثبت فی الجنت
 الیہ یا رہی علیہما اور شیشہ شبہ ہے۔ ایک مرد نے فیر کی چھو کر سے زنا کر کیا کہ وہ مر گئی تو زانی حد مارا جائیگا اور اس پر
 فہرست واجب ہوگا اس کے معنی یہ ہے کہ زنا کر کے قتل سے وہ مر گیا کیونکہ اس شخص نے دو جرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو
 زنا کا جرم ثابت ہوگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت
 ہوتا اس امر کا سبب یہ کہ وہ باندی کا مالک ہو گیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اس کو خرید لیا لیکن اس مسئلہ
 میں کئی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسف سے کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا
 سبب ہے جیسے چور مال مسروقہ کا قاتل کا قتل جانے سے پہلے مالک ہو گیا تو باقہ کا قتل جانا ساقط ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ و
 محمد کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس پر قتل کا تاوان ہو تو وہ موجب ملک نہیں ہو کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب
 ملک ہوتا تو کبھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت میں ہو لیکن جیسے چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا
 یوں ہی باندی کی ذات اس کی ملک میں آگئی اور اس کی منفعت فح کے مالک ہو لے کا موجب نہیں ہو کیونکہ یہ منفعت تو پہلے
 حاصل کر لی تھی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہ ہو گیا کہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلان
 ایسی صورت کے ہے کہ جب فیر کی چھو کر سے زنا کر کے اس کی ایک آنکھ اندھ کر دی تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائیگی
 کیونکہ ایسی صورت میں اس کا فی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہو تو شبہ پیدا ہو گیا۔ یعنی پہلی صورت میں جب

مگر کسی تو قابل ملکیت نہیں ہو اور اگر ملکیت ظاہری ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اسکی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل
 کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہے بخلات دوسری صورت کے کہ اس میں کان باندی باقی ہے۔ قال وکل شیء صنعة الامام الذی یسیر
 فوقہ امام فلا حد علیہ الا انقصا صلی فانه یؤخذ بہ وبالا سوال لان الحد ودعی التحد تعالیٰ واما متہا الیہ لا الی غیرہ
 ولا یکنہ ان یقیم علی نفسه لانه لا یقیہ بخلات حقوق العباد لانه یتوفیہ ولی الحق اما تمکینہ او بالاسستہ من جمعة المسلمین
 و انقصا صلی و الاموال متہا و اما حد القذف قالوا المقلب فیہ حق الشریع فیکمل حکم سائر الحد و الدلی علی حق الشریع
 اور جو حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جسے او پر کوئی امام نہیں ہو تو اس پر حد واجب نہ ہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر کسی مسلمان کا
 قصاص واجب ہو تو اس کے واسطے ماخذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخذ ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ حدود تو حق الہی ہیں اور
 حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہے اور دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ وہی سبب ہے کہ اس پر اس واسطے حد واجب نہیں ہے
 اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بیجا ہے اور بخلات بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بند حد قرار دے وہ اپنا حق حاصل کر لے گا خواہ
 اس طرح کہ حد قرار کو امام خود قابو دیدے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لے کر اپنا حق حاصل کر لے گا اور قصاص و اموال اسی قسم
 کے ہیں اپنے حقوق ایجاد سے ہیں اور رہی حد القذف مثلاً امام نے کسی کو زنا کاری کی تہمت لگائی اور حد قذف میں جیسے حق شریع
 ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہو تو وہ ذوق میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائیگا علمائے جواب دیا کہ اس میں حق شریع غالب نہیں ہوگا
 حکم بھی مثل ان نہ ہو کہ ہوگا جو خالص حق الہی ہو جو جل ہیں۔ اس باب سے متعلق چند فروع ضروریہ بیان کیے جاتے
 ہیں چاہیے کہ اپنے موقع سے متعلق کیے جاویں۔ زنا سے اقرار ثابت ہوتا ہے مگر اقرار صحیح ہو اور اس وقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت
 میں سے کوئی دوسرے کی تکذیب نہ کرے یا اس کا کذب ظاہر نہ ہو اس طرح نہ مرد و عورت اس کا ہوا ہو یا عورت کو رتی ہو یعنی پڑیاں نزدیک
 ہو کر دخل کے قابل نہ ہو اور اگر مرد نے کوئی عورت کے ساتھ یا عورت نے کوئی مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت ہوگا کیونکہ زنا یہ بیان
 کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہو اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ زنا یا چوری کا اقرار کیا ہو یا نہ کر
 گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد مارا جائیگا۔ اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا ہمارے جانے کے وقت بھاگایا اقرار سے
 انکار کیا تو یہ رجوع ہی جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا تو ہے۔ اگر اپنے محسن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے اور نہ ہی جو حد و خالص
 اللہ تعالیٰ کے واسطے میں جیسے شراب خواری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے انکار ثابت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جائے تو صحیح ہے۔ اگر
 کسی پر جرم کا حکم ہو گیا پھر قبل جرم کے کسی نے قید خانہ میں جا کے اسکی آنکھ پھوڑ دی یا اسکو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عفو نہیں
 ہے اور اگر جرم کا حکم ہونے سے پہلے اسنے ایسا کیا پس اگر عدا ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر حلف سے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر زنیہ
 پر درہم واجب ہوں لیکن اسکی صحت سے مایوسی ہو تو صحت سے پہلے حد قائم کر دیجائے۔ البخر۔ جرم کے واسطے ہوا احسان شرط ہے
 وہ چند باتوں سے بڑا ہوتا ہے اول آواز دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چارم مسلمان ہو پنجم اسنے معذرت عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ
 دخل کیا ہو پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخل کے وقت نکاح صحیح ہو گیا ہو تو کافی ہے۔ ششم یہ کہ وطی کے وقت وہ اسکی منکوحہ دونوں
 بعفت احسان موجود ہوں۔ تہتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اسکا احسان باطل نہ ہو۔ اور واقع ہو کہ احسان باقی رہنے کے واسطے
 نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر انبی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دیکر مجددی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کیا تو حد مارا جائیگا
 کتاب میں معلوم ہوا کہ شہبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے خواہ شہبہ فعلی ہو یا شہبہ حکمی اور بخلہ شہبہ حکمی۔ کہ یہ ہے کہ اپنے مکان کی باندی
 سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اسنے تجارت میں کوئی باندھی خریدی اور اس باندی سے وطی کی حالانکہ
 اس غلام پر اسقدر فرض چڑھ گیا ہو کہ اس کے مال و گردن سبکو چھپا ہو یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اس کے تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت
 دارالاسلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض سے استبراء کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے

دلی کی جرئت ہونے سے اس پر حرام ہو گئی یا اس کا سپر بانگ کو اسنے اپنے اوپر تادیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی مان سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے
 جماع کر لیا ہو ان سب صورتوں میں دلی حرام ہو لیکن حد واجب نہ ہوگی سبب نہ دلی میں حلال ہونے کا گمان کافی ہو اور گمان کا دعویٰ
 کرنا مجتہد اگرچہ اسکو گمان نہوا ہو پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اسنے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ
 گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائیگی
 حتیٰ کہ دونوں اقرار کریں کہ ہم حرام ہونا جانتے تھے کہ سبب نہیں رہا اور حد ماری جائیگی۔ المذکر۔ جلق لگانا حرام ہے اور اگر ظاہر ہو تو
 حاکم اسکو مرد بگا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے یا تمیز سے دیا حتیٰ کہ انزال ہو گیا تو مرد کو حد ہے لیکن اسپر کوئی سزا واجب نہ ہوگی۔
 الجواب۔ د۔ اگر ایک عورت کو زنا کرکے اپنے لیے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ ت۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر
 عورت خدمت کے لیے نوکر رکھی گئی اور اس سے دلی کی توجہ واجب ہو۔ الف۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کر لیا کہ اسپر حد
 واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اسکو ماری جائیگی۔ ت۔

باب الشهادة علی الزنا و الرجوع عنہا

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہے۔ قال و اذا شهدوا الشہود و بعد متقاد م لم یستعین
 اقامتہ بعدہم عن الامام لم یقبل شہادتهم الا فی حد القذف خاصة۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گواہی دینے کے بعد
 نہ پگواہی دی حالانکہ گواہی ادا کر لی ہو تو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی مذکر یا شریک مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع
 نہیں تھا۔ ت۔ تو انکی گواہی قبول نہ ہوگی سوائے خاص حد قذف کے۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جسکے
 چند گواہ ہیں پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعویٰ کی اسوقت گواہوں نے گواہی دی تو انکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور
 اپنے گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ وفی الجامع الصغیر و اذا شهد علیہ الشہود لبسرتہ او لبسرتہ خمر او یزنا بعد حین
 لم یؤخذ بہ و ضمن السرقة۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شرابخواری کی یا زنا کرنے
 کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماعذ نہ ہوگا مگر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا۔ یعنی حد کے واسطے یہ گواہی
 جو بغیر حد کے تاخیر کی گئی ہو قبول نہ ہوگی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا ہے یا اسین یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہ ہو
 تو مال سرقہ کی ضمانت اسپر لازم ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہے چنانچہ شرابخواری میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پیچنے
 والے کے منہ سے شراب کی بدبو نائل ہو گئی اسوقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر حد کے ایک مہینہ
 گزر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر تقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی
 اور بعض کے کہہ کہ نہیں۔ القاضیان۔ بالحد جب حد متقادم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر حد ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی سوائے حد
 قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے۔ والا اصل ان الحد و داخلہ حد حق استدلایہ قبل بالثقادم خلا فلاشی
 و ہو یعتبر بالحقوق العباد و بالاقرار الذی ہوا حدی یجوزین ولما ان الشاہدین بین استبین من ادا الشہادۃ
 و السرقة لا تأخیر ان کان لا شہادۃ السرقة الا قد ام علی الاداء بعد ذلک لضعفۃ یحیی و لحدادۃ حمیرۃ فیتیم فیہا و
 ان کان الشہادۃ للسرقة فاستقامت فیتقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا یعادی نفسہ فحی الزنا و
 شرب الخمر و السرقة خالص حق استدلایہ حتی یصح الرجوع عنہا بعد الاقرار فیکون التقادم فیہ مانعاً وحد القذف
 فیہ حق البعد لمانع من دفع العار عنہ ولہذا لا یصح رجوعہ بعد الاقرار و التقادم غیر مانع فی حقوق العباد لان الدعویٰ
 فیہ شرط فحلی تاخیر ہم علی التہام المدعی فلا یوجب نفسہ ثم بخلاف حد السرقة لان الدعویٰ لبسرتہ بشرط فیہ لانه عام

بہد حین اور حین کی مقدار چھ ماہ ہو جیسا کہ باب قسم میں گذرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسکی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت البعد کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ حدینہ سے کم قریب ہو اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جانا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو انکی گواہی فوراً قبول ہوگی کیونکہ امام سے اس قدر دور ہوتا داسے گواہی سے منع ہو لینے انھوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تمتہ متحقق نہوگی اور شرابخواری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک ہی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شرابخوار کے منکھ کی بدبو جاتی ہے چنانچہ شرابخواری کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آوگا۔

۱۔ اگر زانی نے زمانہ دراز گذرنے کے بعد اپنی زنا کار کا اقرار کیا تو اسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اس میں کچھ تمتہ نہیں ہے جیسا کہ شرع سے صحت نے بیان کیا۔ ۲۔ و اذا شہدوا علی رجل انه زنی بفلانة و فلانة غائبة فانه یجحد وان شہدوا انه سرق من فلان و هو غائب لم یقطع و الفرق ان بالغیبة یعدم الدعی وہی شرطی السرقة دون الزنا و بالخصوص ۳۔ دعی و دعی الشہیة و لا معتبر بالموہوم۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کین غائب ہو چکے ہیں تو جو دہنیں ہو تو مرد کو حد جاری جائیگی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلان کا مال چورایا ہے حالانکہ فلان شخص غائب ہو تو اسکا ماتہ نہیں کاٹا جائیگا اور دونوں مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعی ندارد ہوگا حالانکہ چوری میں دعی شرط ہے اور زنا میں شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہ تم ہو کہ شاید یہ شہید کا دعوے ہو اور خالی دہم کا کچھ اعتبار نہیں۔ ۴۔ تو اس دہم کی وجہ سے توقف ہوگا بلکہ حد زنا جباری کی جائیگی اور چوری کی گواہی وجہ دعی ہونے کے قبول نہوگی۔ ۵۔ وان شہدوا انه زنی بامرأة لا یمیز فہو نہا لم یحد اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جسکو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائیگا۔ ۶۔ لا احتمال انہا امراتہ او امثہ بل ہوا الطاهر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اسکی منکوحہ جو رد یا ملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے۔ ۷۔ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سواے حرام کاری نہیں کرے گا۔ ۸۔ وان اقربہ لک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اسنے زنا کیا ہے تو حد مارا جائیگا۔ ۹۔ لانه لا یخفی علیہ استہ او امراتہ۔ کیونکہ اگر مرد اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ ۱۰۔ وان شہدوا انہ زنی بفلانة فاستکرمہا و اخوان انہا طوا عتہ و رتی الحد عنہا جمیعاً عند ابی حنیفہ رحم و ہو قول زفر رحم و قال یجد الرجل خاصۃ لا تفارقہا علی البیوت و تفرد احدہما بزيادة جناہ و ہو الاکراہ بخلاف جانیہا لان طوا عتہا شرط تحقق الموجب فی حقہا و ثبت الاختلاف و لہ انہ اختلف المشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقوم بہما و لان شادی الطوا عتہ صارا قاذبین لہما و انما یسقط الحد عنہما بشہادۃ شادی الاکراہ لان زنا و ما کرہۃ لیسقط احصا انہما نفساً خصیین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بکر زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد و عورت دونوں سے حد دو کر جائیگی اور یہی زنا کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد مار دیا جائیگی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد و عورت واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور نہ مالک فریق نے جرم اگر کو زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہو کیونکہ اسکا رضامند ہونا پسہ حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی ان میں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو یہی ایک فعل برضا مندی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا

اور اسوجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگانے والے ہونگے کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں تو جب کم ہونے پر زنا ثبوت نہ ہو گا تو ان دونوں کا قتل مرد و عورت دونوں کے حق میں تہمت ہو گیا اور بے خبر زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہو گی کیونکہ عورت کا مجبوری زنا کرنا اس کے محض ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا باگیا کر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصم ہو گئے۔ وان شہدا اثنان انہ زنی بامرأۃ بالکوفۃ واخران اذ نے بہا بالبرصۃ درئی الحد عنہما لان الشہود بہ فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المکان ولم یم علی کل واحد منہما انصاب الشہادۃ ولا یجوز الشہود خلاف الزنا بخبر الشہادۃ للاتحاد نظر الی اتحاد المصونۃ والمرأۃ اور اگر گواہین نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کوہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا یعنی ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہو تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کیا جائیگی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہو وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا انصاب پورا نہیں ہے یعنی کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اتحاد کا شبہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہوا اور اس میں فرق کا خلاصہ ہوگا وان اختلفوا فی بیئ واحد حد الرجل والمرأۃ معناه ان شہد کل اثنین علی الزنا فی زاویۃ و ہذا استحسان والقیاس ان لا یحد لاختلاف المکان حقیقۃ وجہ الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء الفعل فی زاویۃ والانتهاء فی زاویۃ اخرى بالاضطرار اب اولان الواقع فی وسط البیت فحیثہ من فی المقدم فی المقدم ومن فی المؤخر فی المؤخر فیشہد بحسب ما عندہ۔ اور اگر گواہوں نے ایک کو ٹھہری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائیگی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کو نے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کو نے میں زنا کیا اور ہر حکم استحسان ہو اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں درحقیقت اختلاف ہو اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو متفق کرنا ممکن ہو باین طور کہ فعل کی ابتداء ایک کہنے میں ہوئی ہو اور اضطرار کی حرکت کی وجہ سے جا کر دوسرے کو نے میں ختم ہوا ہو یا باین طور کہ کو ٹھہری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جیسے آگے سے دیکھا اسنے آگے کے کو نے میں خیال کیا اور جیسے پیچھے سے دیکھا اسنے پیچھے کے کو نے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وان شہد اربعۃ انہ زنی بامرأۃ بالغلیۃ عند طلوع الشمس واربعۃ انہ نے بہا طلوع الشمس بدیرہند درئی الحد عنہم جیسا امام احمد رضا فلا ینتقنا بلکنہ ہا حد الفریقین من غیبت عین واما عن الشہود فلا یمتثال صدق کل فریق۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت سے موضع خیال میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیرہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں سے سب سے حد دور کیا جائیگی پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ ہر دو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق یقین کا دروغ یقین معلوم ہو اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شہد اربعۃ علی امرأۃ بالزنا وای بکر درئی الحد عنہما و عنہم لان الزنا لا یحقق مع بقا البکارۃ ومعنی المساکنۃ ان النساء نظر الیہا فظن انہا بکر و شہادۃ ین حجتہ فی اسقاط الحد ولیس بحجتہ فی ایجابہ فلہذا سقط الحد عنہما ولا یجب علیہم۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ بکرہ موجود ہو تو عورت اور گواہوں سب سے حد دور کیا جائیگی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھا کہ یہ بکرہ ہے اور حد دور کرنے کے واسطے عورت کی گواہی حجت ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہو گئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہ ہوئی۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا و ہم عیان او متحد و دون فی قذف او احد ہم عبد

او محمد و فی قذف فانهم یجدون ولا یجدون و علیہ لانه لا یثبت بشہادتهم المال فکیف یثبت الحد و ہم لیسوا
 من اهل الادار الشہادۃ و البعد لیس باہل التحمل و الادار قلم یثبت بشہادۃ الزنا لان الزنا یشیت بالادار
 اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی انکو جوہر نہ تمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہو
 یا ان میں کوئی ایک غلام ہو یا حد قذف مارا گیا ہو تو ان گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی و بشرطیکہ حیر زنا کی گواہی دی ہو و ہر دو کو
 کرے رہا و جس شخص پر انھوں نے زنا کی گواہی دی اسکو حد زنا نہیں ماری جائیگی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال
 نہیں ثابت ہوتا تو حد کی نکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے کسی
 کی لیاقت نہیں ہے تو زنا کا شبہ بھی ثابت نہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے و ہر دو کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ انھیں سے
 کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو انکا قتل گواہی نہوا بلکہ تمت ہو لہذا تمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مار دینا چاہیے
 وان شہدوا بیک و ہم فساق اذہم انہم فساق لم یجدوا لان الفاسق من اهل الادار و التحمل وان کان
 فی اداہ نوع قصور لہمہ الفسق و لہذا یقضی القاضی بشہادۃ فاسق نہ عندنا فیثبت بشہادۃ ہم شبہۃ
 الزنا و باعتبار قصور فی الادار لہمہ الفسق یثبت شبہۃ عدم الزنا فلہذا امتنع الحد ان وسیاتی فیہ خلاف
 الشافعی رحمہ بنار علی اصلہ ان الفاسق لیس من اهل الشہادۃ نہو کا بعد عنہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی
 و حالانکہ یہ فاسق ہیں یا کبھی گواہی کے ثابت ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو انکو حد قذف نہیں ماری جائیگی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہے کہ گواہی
 ادا کرے اگرچہ اسکو ادا کرنے میں وہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہے لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دیدیا تو ہمارے
 نزدیک نافذ ہو جائیگا پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہ پیدا ہو جائیگا اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے
 میں قصور ہے تو یہ بھی شبہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہوگی اور اس میں امام شافعی کا اختلاف
 غفر ربنا اس بنا پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے پس انکے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہے و ہر
 پیر ان فاسقوں سے حد قذف بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حد و الامام
 قاضی اذ لا حسیبہ عند نقصان العدد و خروج الشہادۃ عن القذف باعتبارہا۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار
 کم ہو تو سبکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگا رہے ہیں اسلئے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب
 کے لیے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ وان شہد
 اربعۃ علی رجل بالزنا فضر ب الشہادۃ ہم ثم وجہا حد ہم عبد او محمد و انی قذف فانہم یجدون لانہم قذف
 اذ الشہود و الشہادۃ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس انکی گواہی پر اسکو حد ماری گئی پھر ان چاروں
 میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسی کو تمت لگانے میں جارا گیا ہو تو ان سبکو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں
 بیکہ نہیں رہے۔ ولین علیہم ولا علی بیت المال ارش النبی وان رحم فدیۃ علی بیت المال و ہذا عندنا حقیقۃ
 و قال ارش النضر بن ایضا علی بیت المال قال العیسیٰ یضعف عصبہ اللہ معنہ اذا کان جرحہ و علی ہذا الخلاف
 اذا مات من الفریق و علی ہذا اذ ارجح الشہد ولا یضمنون عمنہ و عمنہما لیسضمنون لہما ان الواجب بشہادۃ ہم
 مطابق النضر بن ایضا اذا لا یحترق عن ارجح خارج عن اوسع فیستلزم الجایز و غیرہ فیضات الی شہادۃ ہم فیضمنون
 بالرجوع و عندہم ان الرجوع بحسب علی بیت المال لانه یقتل فعل الجلا و الی القاضی و ہو عامل للسلیم فحب العتر
 فی مالہم فصار کالرحم و القضا ص و لابی حنیفۃ رحمہ ان الواجب ہوا الجلا و ہو ضرب بولم غیر جایز و لا ملک فلا یقیم
 جارا ظاہر الامتناعی فی الضارب و ہو قتلہ ہدایتہ فاقصر علیہ الا انہ لا یجب علیہ ان یشیع کیلا یمنع الناس

عن القاضی

ہو کہ فریقین نے انکے آزاد سلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انھوں نے نقطہ یہ کہا کہ یہ گواہ عادل بن بھروسے غلام کے تو مزید کہیں
ضامن نہ ہو گئے کیونکہ غلام بھی عادل ہو کرتا ہے۔ ولا ضمان علی الشہود ولا نہ لم یقع کلام شہادۃ ولا یحرون حد القذف
لا ینہم قذفوا حیا و قد مات فلا یورث عتقہ۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ انکا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگی یعنی جب حکم
قاضی باطل ٹھہرا تو انکا کلام بھی گواہی نہ ہو بلکہ قذف ہو گیا و لیکن انکو حد قذف اسوا سے نہیں ماری جائیگی کہ انھوں نے ایک زندہ
کو زندہ کی ہمت لگائی تھی بھروسہ مرگیا تو حد قذف اُس سے میراث نہیں چھوٹے گی۔ و اذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فام
القاضی برجمہ فضر ب رجل عتقہ ثم وجد الشہود علی القاتل الدبۃ فی القیاس بحسب القصاص لانه قتل
نفسا معصومة بغیر حق وجہ الاستحسان ان القصاص یصح ظاہر وقت القتل فاوثر شہدۃ بخلاف ما اذا قتل قبل
القصاص لان الشہادۃ لم تصر حجة بل لانه ظنہ مباح الدم معتمدا علی دلیل یمیج فصارت اذا نزلت حر یا و علیہ علامتہم و
بحسب الدبۃ فی مال لانه عمد و العواقل لا تقفل العمد و بحسب ذلک فی ثلث سنین لانه وجب بنفس القتل۔ اگر چہ اگر چہ
گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اسے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اُسکی گردن مار دی پھر یہ گواہ غلام
کے تو گردن مارنے والے نے پرستش ادا دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اُس نے بے قصور جان کو
ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ کہ اُسکے قتل کے وقت ظاہر حکم قتل نہ تھا تو اُس نے قصاص میں شہید پیدا کر دیا بخلاف اسکا
اگر حکم قاضی سے پہلے اُس نے قتل کیا ہوتا تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوتی ہے اور دوسری دلیل استحسان یہ
ہو کہ قاتل نے اُسکا خون مباح جاننا بخلاف ایک دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گواہ قاتل نے اُسکو حربی گمان کیا اور جاگیر
امیر خرمیون کی علامت بھی موجود ہو پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور بدکار برادر دی قتل عمد کا
ساد ان نہیں اٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوئی ہے۔ وان رجم
ثم وجدوا علیہ اقالہ یہ علی بیت المال لانه انتقل امر الامام فقتل فعلہ الیہ ولو باشرہ بنفسہ بحسب الدبۃ نے
بیت المال لما ذکرنا کذا ہذا بخلاف ما اذا ضرب عتقہ لانه لم یأثم امرہ۔ اور اگر مشہود علیہ رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ غلام
ظاہر ہوئے تو اُسکی دیت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ رجم کو تین حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بخلاف
امام منتقل ہوا اور امام اگر خود رجم کرتا تو رجم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اسکے اگر جلاد نے
اُسکی گردن مار دی ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ و اذا شہدوا
على رجل بالزنا و قالوا لا ندرنا النظر فثبت شہادۃ و تم لانه یباح النظر لعم ضرورة تحمل الشہادۃ فاشہد بطیب
والقالبہ۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے اُسکو دونوں کی طرف سے دیکھا تو بھی اُنکی گواہی قبول
ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے انکا نظر کرنا مباح ہی ہے طیب اور جہانی والی کو دیکھنا جائز ہے۔ لیکن اگر انھوں نے
کہا کہ ہم نے اپنے فرسے کے واسطے عدا دیکھا تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفسق۔ و اذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا
فانکر الاحصان ولہ امرأۃ قد ولدت منه فانیہ رجم معناه ان ینکر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان احکم
بشہادۃ النسب منہ حکم بالدخول علیہ ولہذا لو طلقا یعقب الرجعة والاحصان مثبت بمثلہ۔ اگر چہ اگر گواہوں نے ایک
مرد پر زنا کی گواہی دی پس اُس نے اپنے حصن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اُسکی زوجہ جو قبل زنا کے اُس سے بچہ جنی ہو تو اسکو رجم کیا جائیگا
اور اسکے سنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اُسکا خون
قبول ہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا حکم ہوا تو دخول واقع ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اسکے
بچہ رجعت کا اختیار ہو اور اسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائیگا۔ فان لم تکن ولدت منه و شہد علیہ بالاحصان رجل

الثانی بشہادۃ الرابع ربع الحق وقال الشافعی رحمہ اللہ بقتل دون المال بناء علی أصلہ فی شہود القصاص و
 سببہ فی الدیات ان شارہ اللہ تعالیٰ واما الحد فمذہب علمائنا الثلثۃ رحمہ وقال زفر رحمہ لا یحد لانه ان کان الرابع
 قاذف حی فقد یقل بالموت وان کان قاذف میت فهو مروج بحکم القاضی فیورث ذلک مشبہہ ولنا ان الشہادۃ
 انما تنقلب قذفاً بالرجوع لان یہ یفسخ شہادۃ فیحصل للمال قذفاً للیست وقد افسخت الحجۃ فیفسخ ما یستنبی علیہ من القصاص
 فی حقہ فلا یورث الشبہہ بخلاف ما اذا قذفہ غیرہ لانه غیر محصن من حق غیرہ لقیام القصاص فی حقہ اگر چار
 گواہوں نے ایک مرد محصن پر زنا کی گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اسکو حد قذف
 ماری جائیگی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا پس ضمان کی یہ وجہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر ہمت نہ کرے تو اسکو سنگسار
 تین چوتھائی حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھرے پھر اسے
 مال واجب ہوگا بلکہ اسکا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا برائے اصل کے جو قصاص کے گواہوں میں ہے بیحد اگر بعد قصاص کے گواہ
 اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جانا جو اسی طرح اگر بعد جرم کے گواہی سے پھرے تو قتل کیا جائیگا اور ہم
 اسکو باب دیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا جو ہم اور پھر نے واسطے
 گواہ کو حد زنا امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے اور زفر نے کہا کہ اسکو حد بھی نہیں ماری جائیگی کیونکہ اگر پھر نے واسطے گواہ نے
 زنا نہ کرنا کی ہمت دی تھی تو اسکو جرم ہو جانے کے بعد حد قذف باطل ہوگئی اور اگر اسکو مرنے کے بعد ہمت دی تو وہ قاضی کے
 حکم سے جرم کیا گیا ہے تو اس سے شبہہ پیدا ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کرنا کی ہمت اسوقت ہو جاتی ہے جب اسنے
 گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی وجہ سے اسکی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کا بہتان لگا کر ٹھکانی جائیگی اور بولتے
 زنا کی جھٹ لٹ لگتی تو جو اس جھٹ لٹ پر سنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اسکو حق میں قذف قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہہ پیدا
 ہوگا بخلاف اس کے اگر مروج کو ہی دوسرے نے ہمت دی تو اسکو حد قذف زنا ماری جائیگی کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محصن
 نہیں ہے کہ نہ اسکا محاسبہ حکم قاضی پر قائم ہو قسب امام زفر کا استدلال ہے کہ گواہ کو حد قذف ماری جانا اسوقت ہوگا کہ
 اسنے محصن کو زندگی میں زنا کی ہمت دی ہو اور یہ بیان سپر گواہی دی وہ سنگسار ہو گیا پھر جب گواہی سے پھرے تو اسکی گواہی
 بدل کرنا کی ہمت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر مروج کی زندگی میں قذوف ہو گیا تو اسے مرنے سے حد قذف مسٹ گئی کیونکہ حد قذف
 یہ امر متعین نہیں ہو سکتا اور اگر اسکا جرم ہو جائے تو اسکا حد قذف متعین ہو جائے گا قاضی کے حکم سے جرم کیا گیا تو زنا کا کوئی نہ کہنا کچھ ہمت
 نہیں ہے لیکن جب اس گواہ کے پھر نے زنا بولتے ہیں تو انہیں قذوف قرار دیا گیا کیونکہ قاضی کی وجہ سے ایک شبہہ ضرور پیدا ہو گیا
 بنا برکتہ سے وہ قذوف بھی ساکت ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم جرم پوری گواہی پر ہوتا ہے اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس
 گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو اگر وہ اپنے جرم کے لیے قذوف ہو گیا تو اسکا حد قذف متعین ہو جائے گا قاضی کا حکم جرم باطل ہے
 کیونکہ یہ امر متعین نہیں ہو سکتا اور اگر اسکا جرم ہو جائے تو اسکا حد قذف متعین ہو جائے گا قاضی کے حکم سے جرم کیا گیا تو زنا کا کوئی نہ کہنا کچھ ہمت
 نہیں ہے لیکن جب اس گواہ کے پھر نے زنا بولتے ہیں تو انہیں قذوف قرار دیا گیا کیونکہ قاضی کی وجہ سے ایک شبہہ ضرور پیدا ہو گیا
 بنا برکتہ سے وہ قذوف بھی ساکت ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم جرم پوری گواہی پر ہوتا ہے اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس
 گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو اگر وہ اپنے جرم کے لیے قذوف ہو گیا تو اسکا حد قذف متعین ہو جائے گا قاضی کا حکم جرم باطل ہے
 کیونکہ یہ امر متعین نہیں ہو سکتا اور اگر اسکا جرم ہو جائے تو اسکا حد قذف متعین ہو جائے گا قاضی کے حکم سے جرم کیا گیا تو زنا کا کوئی نہ کہنا کچھ ہمت
 نہیں ہے لیکن جب اس گواہ کے پھر نے زنا بولتے ہیں تو انہیں قذوف قرار دیا گیا کیونکہ قاضی کی وجہ سے ایک شبہہ ضرور پیدا ہو گیا
 بنا برکتہ سے وہ قذوف بھی ساکت ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم جرم پوری گواہی پر ہوتا ہے اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس

وامرأتان جسم خلا فار فرد الشافعی رحمہ علیہ اصلہ ان شہاد من غیر مقبول فی غیر الاموال و زفر فر
 یقول انہ شرط فی العلۃ لان الجنایۃ تعلل عندہ فیضات الحکم الیہ فاستنبط حقیقۃ العلۃ فلا تقبل شہادۃ النساء
 فیہ فصار کما اذا شہد زبیر بن علی زنی بعدہ المسلم انہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ان الاحصان
 عبارة عن الحصول النجیة و انہما انہ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یكون فی سعة العلۃ و صار کما اذا شہد و ابی
 غیر ہذہ الحالتہ بخلاف ما ذکرنا ان العتق یثبت بشہادۃ و اما ما یثبت بسبب التاریخ انہ یکوہ المسلم او غیرہ فیسقط
 بھر اگر کسی زوجہ کی اس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مرد و دو عورتوں نے اس پر محسن ہونے کی گواہی دی تو جبکہ جائیگا اس میں زنیہ
 شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے احوال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفر کہتے
 ہیں کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زنا زیادہ سخت
 ہو جاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے ساتھ ہو گیا تو چھبہ زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں
 اور دوسرے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کسی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیوں نے اس
 کی گواہی دی کہ اس نے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو اگر اسی قبول نہ ہوگی جو جہد کورہ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان
 تو حصول حیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اس کو زنا سے روکتی ہیں تو احصان یعنی علت نہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان کو ابوں نے
 سوائے اس حالت کے گواہی دی (یعنی سوائے زنا کی حالت کے) اگر ایک مرد و دو عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک
 عورت سے نکاح کر کے اس سے دخول کیا ہے تو اگر اسی قبول ہوتی اسی طرح بیان قبول ہوگی بخلاف سوائے غلام مسلم کے جو زنیہ ذکر کیا
 کیونکہ وہ ان آزادی انھیں دونوں گواہوں سے ثابت ہوگی ولیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا سوائے ثابت نہ ہوگا کہ وہ مسلمان اس
 سنگ ہوگا یا ضرر اٹھاویگا۔ اور ضرر یہ کہ اس پر پوری حد قائم کی جائیگی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اس طرح واقع ہو
 کہ مسلمان کو اس سے فریب پونچے تو قبول نہیں ہوتی یا نکاح کرے تو ثابت نہیں ہوتی ہو۔ ع۔ فان رجع شہد و الاحصان
 لا یغنی عنہ خلا فار فرد و زفر فرع ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضمان
 ہونگے اور زفر کے نزدیک ضمان ہونگے اور یہ اختلاف سابق کی خبر ہے۔

باب حد الشرب

یہ باب تشراب وغیرہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فاحذر دیکھا موجودہ اوجا واپہ سکر ان شہد الشہود
 علیہ نذک فحکیمہ الحد و نذک لک اذا اقر و دیکھا موجودہ لان جنایۃ الشرب قد ظہرت و لم تقادم الحد و الاصل فیہ
 قولہ علیہ السلام ومن شرب الخمر فاحذرہ فان عاود فاجلدہ۔ جس شخص نے شرب پی لے وہ خود قرآن میں مذکور ہے
 کہ اگر ایسا حال کہ اس کی بدبو موجود ہے یا لوگ اس کو نشہ کی حالت میں پکڑ لے پھر گواہوں نے اس پر شرب پینے کی گواہی دی تو اس پر شرب بخاری کی
 حد یعنی اسی درجے واجب ہونگے اور اسی طرح اگر اس نے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شرب بخاری کا جرم ثابت
 ہوا حالانکہ وقت میں دیر نہیں ہوئی ہے اور شرب خمر میں بیہوشی نہ نہیں بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حد ماری جائیگی۔ ت۔ د۔ اور اصل
 اس میں یہ حد ہے کہ جو شرب خمر پیے اس کو درجے مارو پھر اگر دوبارہ پیے پھر درجے مارو۔ پھر اگر تیسری بار پیے پھر درجے مارو
 پھر اگر چوتھی بار پیے تو اس کو قتل کر دو۔ رواہ ابن جابر و الحاکم و الشافعی و الداریم و ابوداؤد و النسائی و ابن ماجہ و ترمذی و ابویوسف
 قتل کرنا اس امر پر مجہول ہے کہ وہ اس کی حرمت کا قائل تھا بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن جابر کی روایت میں مصرح ہے اور اسی کے ماننے
 معاذیہ سے مرفوع روایت ہے۔ رواہ احمد و ابویوسف و ابوداؤد و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ و حدیث ابن عمر و ابن

و غیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر نہ کہنداصنف نے فرمایا کہ حد منہر وحد نشہ اسی کو کہے مرد آزاد کے واسطے بین اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے اتارے جائیں۔ وان کان عبدا فحدہ اربعون لان الرقب منصرف علی ما عرف۔ اور اگر غریبینے والا یا بنید وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اسکی حد چالیس درجے ہیں کیونکہ رقبی ہونا سزا کا ادھی کرتا ہے۔ ومن اقرب شرب الخمر او السكر ثم سجد لم یجد لانه خالص حق اللہ تعالیٰ۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی سکے سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اسکو حد نہیں اری جائیگی کیونکہ یہ خالص حق ہے۔ و فیہ شرب البشما و شہادۃ شہدین وثبت بالاقرار مرۃ واحدة وعن ابی یوسف رحمہ اللہ بشرط الاقرار مرتین۔ و فیہ نظیر الاختلاف فی المسرۃ و سببہا ہنا ان اشار اللہ تعالیٰ۔ اور شراب پینا یعنی شراب کسی مسک کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایک بار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ دو بار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو جبری کے اقرار میں ہے اور اسکو ہم سرقہ کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا یقبل فیہ شہادۃ النساء مع الرجال لان فیہا شبهۃ البہ لہ و ثمة الضلال والنسیان۔ اور شراب بخاری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور بھول بھٹک کی ہمت ہے۔ والسكران الذی یحرم الذی لا یعقل مطلقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من طرۃ وقال ابوہ الضعیف ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو الذی یمنہ۔ و یختلط کلامہ لانه ہو السكران فی العرف والیہ مال اکثر المشائخ رہ ولہ انہ یوجد فی اسباب الحد و باقضا ہا ورد الحد و نہایتہ السكران ینسب لیسر علی العقل فی سبب التمییز بین شئی و مادون ذلک لا یجری عن شبہۃ لیسر و المعنی فی القبح لیسر فی حق الحد ما قالہ بالا جماع اخذنا بالاحتیاط و الشافعی رحمہ لیسر ظہور اثرہ فی سببہ و حرکاتہ و اطرافہ و ہذا تفرقات فلا معنی للاعتبار۔ اور ست نشہ جسکو ماری جاوے وہ شخص ہے کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ تفکر اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ست نشہ وہ شخص ہے جو نہ بیان کرے اور جسکا اکثر کلام غلط ہو کیونکہ عرف میں اسی کو ست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر شائخ جھکے ہیں (اور یہی فتویٰ کے واسطے اختیار کریں گے) امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ حد و د کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حد و در ہوا و انتہائے نشہ یہ ہو کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اسکو دینیزون میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوا دوسری سکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیمانہ حرام ہوگا جسکے پینے سے ہذیان و اختلاط کلام ہو جائے اسی کو ثینون امامون نے بنظر احتیاط اختیار کیا ہے اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اے کہ رفتار و حرکات و ہمتہ پانڈن میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متفاووت ہوتی ہے تو اسکو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ یعنی بعض آدمی تو یہ ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اسکی حرکات بہت غیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدون نشہ کے ہوش میں جھومتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ اور وہ نشہ ہو کہ سواے شراب کے دیگر سکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پنا حرام نہیں ہے و لیس اگر قن پیا کہ اسکو نشہ نہوا تو یہ مباح ہے اور اگر چھٹے پیالہ پر نشہ ہو گیا تو یہی غیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہو۔ یعنی یہاں بالاتفاق یہ مراد ہے کہ اسکا کلام ہذیان و مختلط ہو لیکن لغت سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیے اور اگر لغت کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں نہ ہوتا ہے۔ البھر۔ بنگ و جرس و انہون حرام ہے لیکن غیرہ سے انکی حد متعین ہے اور اگر انکے لئے ستہ نشہ ہوا تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی بلکہ تعزیر یا جائیگا۔ البھر۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ بنگ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہر عن المناجیح۔ دین کرتا ہوں کہ یہ چیزیں نہ مکرتان ہیں کیونکہ مسک کا مادہ

کرم زہر اور ایفون و جرس سر و خشک ہیں انکی حرمت بوجہ تخدیر و تفتیر کے ہر لینے اعضا کو مجیس کرنا اور اس میں فتور ڈالنا
 یہ بیل حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مغز و مخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و باسناد حسن۔
 اور ثمالی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو ایفون کھانے کی عادت ہو گئی تو اسکو حلال نہیں ہو کہ اسی پر قائم رہے
 و لیکن اگر یکبارگی چھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اسکو آہستہ آہستہ کم کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی
 مہون کی ترکیب میں ایفون کا جز و مغلوب ہو تو سفاقتہ نہیں ہو اور اسی ترکیب سے بچون کو دنیا بھی سفاقتہ ہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم
 م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہو اور اسکی زوجہ اسپر حرام نہ ہوگی۔ ولایحیہ السکران یا قرارہ علی نفسہ نہ یأکل
 احتمال الکذب فی اقرارہ فی حال لدرئہ لانه خالص حق اللہ کو اسے بخلاف حد القذف لان فیہ حق بعد و اسکران
 فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کافی سائر تصرفاتہ ولو اراد السکران لا تبین متہ امرائہ لان الکفر من باب الاعتقاد و
 فلا یحقق مع السکران ہذا قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما فی ظاہر الروایۃ لکن رودہ۔ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو
 نہیں مامور جائیگا کیونکہ اسکے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہو تو حد دور کرنے کے واسطے حیلہ مجتہد ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الہی
 ہو بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہو اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاکہ مست
 نشہ اپنی سزا کو پہنچے جیسے اسکے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اسپر نافذ کیے جاتے ہیں لیکن اگر مست نشہ مرتد ہو گیا تو اسکی
 زوجہ اس سے باندہ نہ ہوگی کیونکہ کفر تو اعتقاد ہی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اسکا تحقیق نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے و
 ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو جائیگا۔ لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول اختیار ہو۔

باب ۱۰۰ حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفح۔ اور اگر اسے غیر محض کوئی
 کیا جیسے کسی صغیرہ یا ملاکہ کو یا کسی ایسی آزادہ عورت کو جو خود بہتک حرمت کرتی ہو تو یہ صغیرہ گناہ ہے۔ الزنا۔ و اذا قذف
 الرجل رجلاً محصناً او امرأة محصنة لصریح الزنا وطالب المقتد وقت بالمحمد و صرہ الحاکم ثنائین سوطان کان حرام
 لقولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوہم ثمانین جلدہ الا ان یرحموا والمراد الرمی بالزنا و
 بالاجماع و فی النقص اشارۃ الیہ و ہو اشتراط اربعہ من الشہداء و ہو مختص بالزنا و لیست شرط مطالبة المقتد وقت
 لان فیہ حق من حیث رفع العار و احصان المقتد وقت لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محض یا عورت محصنہ کو بیچ
 زنا کے ساتھ ثمت لگائی ہے نہ حقیقت بیچ میں وہ زانی نہیں ہو بلکہ اسے بہتان کیا اور مقتد وقت نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم
 اسکو قذف کے اتنی دوسے مارے گا اگر آزاد ہو بدلیل قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدہ۔ یعنی
 جو لوگ محصنہ عورتوں کو رمی کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہیں لائے تو انکو اتنی دوسے مار دے اور کبھی انکی گواہی قبول
 نہ کر و آخر تک۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا و ملوہ و اور نہ میں اسکی جانب اشارہ ہو کر اور وہ اس طرح چار گواہوں کی شرط
 فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہیں اور یہاں دو شرطیں لگائیں ایک۔ یہ کہ جسکو قذف کیا گیا
 وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ بشرط و عار دور ہونے کی راہ سے اسی کا حق ہو دوم یہ کہ مقتد وقت محض ہو کیونکہ آیت میں محصنات
 کی قید ہے۔ اور جب بشرط یک بن سحار کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کر کے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لاؤ ورنہ تیری پیٹھ پر چھڑ ہوگی۔ کہانی انبیاء۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المومنین
 عائشہ رضی اللہ عنہا کی برائت و جی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر پرہیزگارہ سنیہ اور مجتہدہ

اشکر حسان بن ثابت اور مطہ بن اثافہ و جملہ بخت جھٹس کہ حد مذمت مارے جلسے کا حکم دیا۔ کہا رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ بالحد مذمت کے دعوی پر قاذف کو بکلم قرآن حد ماری جائیگی۔ قال و یفرق علی اعضاہ لما مر فی حد الزنا۔ اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق ماریے جائیگے چنانچہ حد زنا میں گذر چکا۔ ولا یجر دمن ثیابہ لان سببہ غیر مقلوع یہ فلا یقام علی الشہادۃ بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے نکلانہ کیا جاوے کہونکہ حد ذمت کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کی جائیگی بخلاف حد زنا کے۔ نہ خیر انہ فی نزع عنہ الفرو و الخشوع لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اسکی پوشین اور لبادہ وغیرہ بھر ڈکڑا اتار لیا جائیگا کیونکہ ایسے کپڑے سے اسکو جوت کا اثر نہیں پہنچے گا۔ وان کان القاذف عیبا جلد ربحین سوطا مکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حرا عاقلا بالغاملا عقیفا عن فعل الزنا اما الحرۃ فلا ینطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ فاعلیس فیہ ما علی المحصنات من العذاب ای الحرۃ و العقل و البلوغ لان العار لا یلحق بالعبی و الجنون لعدم تحقق فعل الزنا سہما والا سلام لقولہ علیہ السلام من اشکر باللہ فلیس بمحصن و العفۃ لان غیر العفیفۃ لا یحققہ العار و قذا القاذف صادق فیہ۔ اور اگر بہت لگانے والا کہ کئی غلام ہو تو اسکو چالیس درے پڑیگا کیونکہ رقیق ہے اور حد ذمت کے محصن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکہ امن ہو پس قید آزادی اسواسطے کہ اسی پر احصان کا نام بولا جائے جو چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاعلیس فیہ من العذاب۔ اور محصنات سے آزادہ عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اسواسطے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتی کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں تحقیق ہوتا ہر دو اسلام کی قید اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ بخاری و در عفت کی قید اسواسطے کہ جو عفت نہ ہو اسکو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیرہ وقال لست لابیک قانہ کفہ و ہذا اذا کانتم امۃ حرة مسلمۃ لانه فی الحقیقۃ قذوف لاسہ لان النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیرہ۔ جسے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اسکو حد ماری جائیگی اور یہ کہ قذوف کہو کہ قذوف کی مان آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اسکی ان کو زنا کاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے۔ اور اگر اسکی مان کسی غیر کی باندی ہو جس سے اسکے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی مان کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوئے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولی کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے مان کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا۔ ت۔ ومن قال غیرہ فی غضب لست بان فلان لایبہ الذی یدعی لہ حیدر و لو قال فی غیر غضب لایجحد لان عنہ الغضب یراد بحقیقۃ سبالم و فی غیرہ یراد بہ لجانہ بنفی و مشابہتہ لادانی اسباب المروءۃ۔ جسے دوسرے سے غضب میں کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے تو اپنے باپ سے وہ بچا رہا جاتا ہے اس سے نفی کی حد ذمت ماری جائیگی اور اگر حصہ میں یہ کہہ نہ تو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ حصہ کی حالت میں گمانی دیشہ کے طور پر اس کلام سے نتیجہ نفی منی مراد ہونے اور بدوان غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی نہ قصیدہ ہوتی ہے کہو یا کہہ دلت و مردت میں تو اپنے باپ کے مشابہت میں ہے۔ و لو قال لست بان فلان یعنی جہد لم یجد لاسہ صادق فی کلامہ و لو نسبہ الی جہد لایجحد لیس لاسہ قد نسب الیہ مجازا۔ اور اگر کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے تو فلان سے اسے داد کا امر لیا ہے کہ تو اپنے داد کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے داد کا بیٹا ہے تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ مجاز کی مراد ہے نہ حقیقت کی۔ و لو قال لہ یا ابن الزانیۃ و امہ مدینۃ محصنۃ فطالب الالبۃ جہد حد القاذف لانه قد نسبہ لہم ہوتا ہے۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھٹال کے بچے حالانکہ اسکی مان محصنہ ہے تو حد

پس بیٹے نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد جاری جائیگی کیونکہ اس نے ایک محنت عورت کو اس کے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا
 فس بخلات اسکے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مر جاتی تو حد بخلات ہو جاتی۔ الغایہ۔ ولا یطالب بحد القذف للہیت
 الامن یقع القذف فی نسبه بقذفه و ہوالوالد و الاولاد لان العار یتحقق بہ لمکان الخیر بقیۃ فیکون القذف متنا و لا
 لمعنی و عند الشافعی رحم ثبت حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف نسب بوارث عندہ علی ما بین و عندنا
 ولا یمطالبة لیس بطریق الارشاد بل لما ذکرناہ و لہذا ثبت حد القذف علی من عین المیراثۃ بالقتل و ثبت لولہ
 النیب کما ثبت لولہ لابن خلافاً لظہر رحم و ثبت لولہ لوالد حال قیام الولد خلافاً لفرح۔ اور ست کے واسطے حد قذف
 کا مطالبہ کوئی نہیں کر سکتا سوا اسے اس شخص کے چیکے نسب میں میت کے قذفت سے عیسہ و عار لافعی ہوا درودہ باب و فرزندہ عارف
 ادب کی جانب باب اور داد و غیرہ ہو یا بیٹے کی جانب بیٹا بیٹی و انکی اولاد بیٹے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جو بیٹے کے کمانہ سے
 بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کا قذف کرنا فی المنی ان سب کو شامل ہو اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کے
 مطالبہ کا اختیار ہو کیونکہ اس کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث
 نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ اسکے قذفت میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اس نے میت کو قتل کیا جو اس کے قذفت میں
 کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے میراث کی اولاد مطالبہ کر سکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے
 اور اس میں امام محمد کا اختلاف ہے و اگر اگر فرزند زندہ ہو تو اس کی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے والد یا نانا میت کے قذفت کا مطالبہ
 پر نہیں ہے اور اس میں زفر فرح کا اختلاف ہے۔ و اذا کان المقذوف محصناً جائز لابنہ الکافر و العبد ان یطالب بالحد خلافاً
 لفرح یقول القذف متنا و لا معنی لرجوع العار الیہ و یسب طریقہ الارشاد عندنا فصار کما اذا کان متنا و لا لہ
 صوریۃ و معنی و لہذا نہ غیرہ بقذف محصن فیما نہ بہ بالحد و نہ لان الاحصان فی الذمی فیسب الی الزنا و شرط لقطع
 تبصر علی الکمال ثم یرجع بہر التبصر الکمال اسے ولدہ و الکفر لانیانی الہیۃ الاستحقاق بخلات ما اذا تزا دل القذف
 نفسہ لانہ لم یوجد التبصر علی الکمال فقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا۔ جس شخص کو زنا کی تحت لگائی گئی اگر وہ
 محصن ہو تو اس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو اور اس میں زفر فرح اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تمت
 فی المنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ عار و شرم اس کی طرف رجوع ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے لہذا ایسا ہوگا کہ
 گویا یہ تمت بظاہر و باطن اس کو شامل ہے اور جاری دلیس ہے ہر کہ تمت لگانے والے نے مقذوف کے پہلے کو اس طرح عار دلائی کہ اسکے
 محصن باب کو تمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے مافوق ذکر کیا سوجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نیت لگائی جائے
 اس کا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلا نا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اس کے فرزند کی جانب رجوع کرے گی یعنی فرزند مطالبہ حد کا
 مستحق ہوگا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے ایسا قذف نہیں جائی جو بخلات اسکے اگر اس کا فریا غلام کو حد قذف کیا گیا تو وہ
 اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہو کیونکہ اس کو عار دلا نا پورے طور پر نہیں پایا گیا لہذا اس میں احصان نہیں پایا جاتا ہر اگرچہ زنا کی نسبت
 دی گئی ہو۔ و لیس للعبد ان یطالب بمولاه بقذف امہ الحرة و لا لابن ان یطالب اباه بقذف امہ الحرة
 المسلم لان المولۃ لا یقاب سبب عیہ و کذا الاب بسبب ابنہ و لہذا لا یقاد الولد بولہ و لا اسجد بولہ
 و لو کان لہما بن من غیرہ لہ ان یطالب لقتل سبب و الغلام المائع۔ اگر غلام کے مولیٰ نے غلام کی آزادانہ کو قذف کیا
 ایسا بیٹے کی آزاد و مسلمہ ان کو قذف کیا تو غلام اپنے کفر حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولیٰ بسبب اپنے غلام کے مذہب
 نہیں کیا جائیگا اور یہی طرز باب بسبب اپنے بیٹے کے مذہب نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے میراث کو قتل کرنے سے باب قصاص میں مثل نہیں
 کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولیٰ قصاص میں مثل ہوتا ہے ان اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اس کو مطالبہ کا

اختیار ہو کہ نہ سبب یعنی قذف موجود ہو اور روکنے والی چیز نہ ہو۔ لیکن یہ حکم دنیاوی ہو اور آخرت میں اگر جھوٹ لگائی پھر بغیر ذبح کے مر گیا تو عذاب ہوگا چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ جس نے اپنی ملک کو زنا کی انتہا لگائی تو قیامت کے روز اس پر حد قائم کی جائیگی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولے نے کہا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ومن قذف غیرہ فمات مقتذو بطل الحد وقال الشافعی رحمہ اللہ بطل الحد بطل الباقی عندنا خلافاً لہ بناءً علی انہ یورث عندہ وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیہ حق الشرع وحق العبد فانه شرع لرفع العار عن المقتذوف وهو الذی یتفقد بہ علی الخصوص فمن ہذا الوجه حق العبد ثم انہ شرعاً زاجراً دمنہ سہمی حد او المقصود من شرع الزاجر اخلاص العالم عن الفساد و ہذا آیت حق الشرع و بطل ذلک کتھبہ الاحکام و اذا تعارضت الجمعتان فالشافعی رحمہما لکے تغلب حق العبد تقدیراً بحق العبد باعتبار حاجتہ وغناء الشرع ونحو صرنا الی تغلب حق الشرع لان مال للعبد من الحق یؤلاہ مولاہ فیصیر حق العبد مرغیاً بہ ولا کذلک عکسہ لانہ لا ولا یتہ للبدنی استيفاء حقوق الشرع الانیابہ و ہذا ہواصل المشہور الذی یشترج علیہ الفروع المختلف فیہا منہا الارش یجری فی حقوق العباد لانی حقوق الشرع ومنہا العفو فانه لا یصح عفو المقذوف عندنا و یصح عندہ ومنہا انہ لا یجوز الا علی رضائہ عنہ ویجری فیہ التہ اخل وعندہ لا یجری وعن ابی یوسف رحمہ فی العفو شل قول شافعی رحمہ من اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظہر۔ اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مر گیا تو حد قذف باطل ہو گئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مر گیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہو جائیگی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذف اُنکے نزدیک میراث ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذف میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذف اس واسطے مشروع ہے کہ مقتذوف سے عار رفع ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہے پس اس راہ سے اُس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اُسکا حذام رکھا گیا ہے اور برجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شاہد ہیں اور جب دونوں طرفین متعارض ہوئیں تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے اس نطر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور سمجھئے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق طبع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اُسکا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی ہر طرح نگاہداشت ملے اور اس کے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی دلائل نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے جیسے ہمارے شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف نکلتے ہیں از انجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذف میں بھی اُنکے نزدیک میراث ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی اور از انجملہ عفو ہے کہ اگر مقتذوف عفو کرے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے یعنی حق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہے اور از انجملہ یہ ہے کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الہی غالب ہے اور اس میں تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد جاری جائیگی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور عفو کی صورت میں ابو یوسف سے شل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے اور شل شافعی کے احکام نکالے ولیکن قول اول اظہر ہے۔ اور اسی پر علامہ شلخ مین۔ الہدایہ۔ ومن اقر بالحد قذف ثم رجع لم یقبل رجوعہ لان المقذوف فیہ حقاً فیکفہ فی الرجوع بخلاف ما ہو خالص حق اللہ لانه لا مکذوب علیہ

کہ فیہ۔ اور جس شخص نے زنا کا ہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھر ناجبور ہوگا کیونکہ اس میں مفسد و فاسد کا
 حق متعلق ہو گیا تو وہ پھر سے اس کی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خاص حق اللہ و جلال ہو کیونکہ اسے اقرار سے پھر نہ
 بن کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعرب یا بنی لم یجد لہ یراد بہ التشبہ فی الاخلاق او عدم التقصیر
 و کذا اذا قال مست لعربی لما قال۔ اگر کسی نے عربی کو کہا کہ اونٹنی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس سے
 بہ اخلاق میں یا فصیح ہوئے بین تشبہ و بامرد ہوتا ہے یعنی زنا کا ہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ زعمی نہیں ہے
 تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکور سے کہ بہ اخلاق میں تشبہ مقصود ہے۔ ومن قال لرجل یا ابن ہاشم یا ابن ہاشم فلیس بقاؤف لانه
 یراد بہ التشبہ فی الجود و السخاۃ و الصفاء لان ہاشم لقب بہ لصفائہ و سخاۃ۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ
 او آسمانی پانی کی بجائے تو وہ قد نہ کہنے والا ہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جود و ہمدی و صفائی میں تشبہ مقصود ہونی ہے کیونکہ
 آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و خواص سے ہے۔ یعنی جیسے آسمانی پانی بہ اسمیل اور کثرت برکت ہوا اسی طرح اس شخص کا
 تعلقہ خاص و فاضل ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث در بارہ حضرت اسمیل علیہ السلام کی
 والدہ ہارہ کے روایت کر کے کہا کہ فہذہ الکمل یا بنی ہاشم یعنی اسے آسمانی پانی کے اولاد ہی تھاری والدہ ہے۔ رواہ البخاری
 اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ ومن قال لشیخہ الی عمہ او خالہ الی زوج امہ فلیس بقاؤف
 لان کل واحد من ہذا لا یرسمی اباً اما الاول فلقولہ تعالیٰ لعلک واکہ آبا تکم ابراہیم واسحاق و اسماعیل و اسحاق
 و اسماعیل کان عمالہ و الثانی لقولہ علیہ السلام انما الیہ۔ و الثانی لعلک واکہ اگر کسی کو اس کے چچا یا مامون یا مان کے
 شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اس کے چچا کا فرزند یا مامون کا فرزند یا۔ و تہ باب کا فرزند کہا تو وہ قاذف ہوگا کیونکہ ان لوگوں
 میں سے ہر ایک کو باب بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باب کہنا اس آیت میں ہے۔ بعد لک واکہ آبا تکم ابراہیم واسحاق و اسماعیل و اسحاق
 یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کرتے ہیں آپ کی پروردگار اور آپ کے باپوں ابراہیم واسحاق و اسماعیل
 و اسحاق کے پروردگار کی جلالت اسحاق علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور مامون کو باب کہنا اس دلیل سے کہ
 حدیث میں آیا کہ مامون باب ہے اور لیکن یہ حدیث۔ فی باب ہاشم الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جبکا والد زندہ نہ رہا تو
 اسکا والدہ (الزلیخی) اور سوتیل باب برتر میت کے باب کہلاتا ہے۔ ومن قال لشیخہ زناست فی الجبل و قال
 غیبت صغود الجبل حد و ہذا عندانی حقیقۃ الی یوسف رحمہ و قال محمد بن لایحہ لان المموز منہ لحدود حقیقۃ
 قالت امرأۃ من العرب ع وارق الی الخلف زناست فی الجبل و ذکر الجبل یقرہ مراد اولہا انہ سببتہ
 فی الفاحشۃ مموز ایضاً لان من العرب من یسمی الخلف المموز و حالہ الغیب و اسمہا ب تعین القام
 مراد بمنزلہ ما اذا قال یا زانی زناست و ذکر الجبل انما لیمین المصعود مراد اذا کان مقروناً بکلمۃ علی اذ ہو متعل
 فیہ و لو قال زناست علی الجبل قبل لایحہ لما قلنا قبل لیمین المعنی الذی ذکرناہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زنا
 نہ کہا کہ زناست فی الجبل اور دعوی کیا کہ میری۔ یعنی کہ تہ پھاڑ پر چڑھا تو قبول ہوگا اور اسکو حد قذف ماری جائیگی اور یہ
 امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ۔ یعنی ماری جائیگی کیونکہ لفظ زناست جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت
 چڑھائی کے معنی میں ہے یعنی زنا کاری کے معنی میں چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا۔ وارق الی الخلف
 زناست فی الجبل۔ یعنی پھاڑ پر چڑھنے کی طرح غیون کی طرف چڑھ جا اور پھاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پھاڑ پر چڑھنا
 مراد ہے اور پھاڑ میں زنا کرنا و نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زناست بالفت کی طرح زناست ہمزہ یعنی فعل
 فاحشہ کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ بمعنی عوب خفیہ الفت کہ ہمزہ کر لیتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہکا الفت کر لیتے ہیں اور غصہ اور گالی کا معنی

جہو باستلا یا تو لعان یا طلع ہو گیا کیونکہ لعان بغیر ورت ہو لینے شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کا تعلق ہے ورنہ
گو ایہوں کے تو ناجار لعان لیا گیا اور اصل اس میں حد قذف واجب تھی پس وہ دن طعن کا جھٹلانا مثالی ہے مرد نے اپنے آپ کو
جہو باستلا یا تو اصل لینے حد قذف پر عمل ہو گا۔ والولد ولدہ فی الوہمین لا قرارہ بہ سابقا ولاحقا واللہ اعلم بالصواب
بدون قطع النسب كما یصح بدون الولد۔ اور یہ دونوں صورتوں میں اُسکا بچہ ہو گا کیونکہ اُسے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ
پچھے کیا ہو اور لعان واقع ہونا بدون قطع النسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرزند کے صحیح ہے۔ وان قال لمیس بائنی ولا
انک فلا حرج ولا لعان لانه انکر الولادۃ وہ لا یصیر قاذوا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا نہیں اور نہ تیرا
بیٹا ہے تو حد یا لعان بچہ واجب نہ ہو گا کیونکہ اُسے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف
امراة وسهما او لولا یعرف لہم اربابا وقذف المملوۃ لولدہ والولد حی او قذفہا بعد موت الولد فلا حد علیہ لہم اربابا
امراة الزنا وسہما وی ولادۃ ولہ لا یبطل لہ قذف العتق نظر الیہما وہی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو
زنا کا بہتان لگایا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہو جس کا باپ نہیں معلوم ہوتا یا جسے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے
اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہو یا اس بچے کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف
انہو کی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں یعنی ایسا بچہ جنا جس کا باپ نہیں ہو پس بغیر ان آثار کے عورت سے عفت حاصل رہی
اور احصان کی شرط ہو کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأۃ لا غت بغیر ولدہ علیہ الحد امراة الزنا وسہما اور اگر ایسی
عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہو تو اسکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود عفت اگر کہا جاوے
کہ عورت کے قیام میں لعان بجا ہے حد زنا کے ہو اور جسکو حد زنا ماری گئی ہو اسے قاذف پر زنا نہیں ہو مگر عفت کے عورت کے
قیام میں لعان بجا ہے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہو اور غیر دن کے حق میں نہیں ہے۔ قال دسن وطی وطی حراما
فی غیر ملک لم یجد قاذفہ لہ قذف العتق وہی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطی
وطی حراما لعیثہ لا یجب الحد لہ لہ لان الزنا ہو وطی المحرم لعیثہ وان کان محرما لعیثہ یجوز لہ لہ لیس بزنا قاذف
فی غیر ملک من کل وجہ ومن وجہ حرام لعیثہ وکذا الوطی فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمة مؤبدۃ فالتحریم
لغیرہ والوجہ حرام لعیثہ من کل وجہ ومن وجہ حرام لعیثہ مؤبدۃ فالتحریم مؤبدۃ فان کانت الحرمة مؤبدۃ فالتحریم
جسے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اسے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت مشہور
احصان ہو اور اسے قذف کا ذمت اپنے قول میں سچا ہو اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے اپنے ذلی کی جو اپنی ذات سے حرام
ہو تو اسے قذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ زنا ایسی ہی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خواہ
کسی وجہ سے حرام ہو تو اسے قذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کہ یا ام ولد یا
ملک میں نہیں ہو یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہو تو یہ وطی ذاتی حرام ہو اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا نکاح سے متعلق ہو تو یہ عفت
کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت او سپرد الی حرام ہو تو بھی حرمت بالذات ہو اور اگر وطی کی حرمت کا یا کافر او یا غیرہ ہو یا
حیض میں وطی حرام ہو تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ داللی حرمت منکرہ الا یہ صلح بالتعزیر غایتہ فی
یا بعد مشہور ہو تاکہ اسکا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان الی الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان
وطی جاریہ مشترکہ بنیہ و بین آخر فلا حد علیہ لانہ انعام الملک من وجہ۔ بیان یہ کیسے ایسی بیوی کا بانی ہو کہ اُسے مسلمان
درمیان مشترک تھی پس کسی نے اُسکو زانی کہا تو اس پر حد قذف نہ ہو گی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ ولذا اذا قذف امرأۃ
زنت فی نفسہا لہا شہدات تحقیق الزنا ومنہا شہدات لا تعصم الملک ولہذا وجب علیہا الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو

زنا کی تہمت دی جو اپنی نفسانیت و کفر کی حالت میں زنا کر چکی ہو تو قاذون پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا تحقیق ہو چکا ہوگا۔
ملکیت نہاد دہتی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذفت رجلاً اتی امته وہی محسبہ او امرأۃ وہی حائض
اور نکاح قبلہ فعلیہ الحد لان الحرة مع قیام المالک وہی موقوتہ فکاننت الحرة لغيرہ فلم یکن زنا و عن ابی یوسف
ان وطی الکاتبۃ قوط الا حصان وهو قولہ فرح لان المالک زائل فی حق الموطوء ولہذا یلزمہ العقر بالوسط
و عن نقول مالک لہذا رہا باقی والحرة لغيرہ اذہی موقوتہ۔ اور اگر کسی شخص کو تہمت دی جس نے اپنی زوجہ باندی سے
یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مولا کے ساتھ وطی کی تو قاذون پر حد جاری نہ ہوگی کیونکہ مالک قائم ہوئے کہ ساتھ حرمت پر
اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی نہ ہوتی بلکہ حرمت خارجی ہو تو یہ زنا نہیں اور امام ابو یوسف سے روایت
ہو کہ اپنی نکاح تہت سے وطی کو نہ مہنت احصان سا قوط و نہ انا و اور یہی زفر کا قول ہے کہ وہی کہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہو اسی وجہ سے
مولیٰ پر وطی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذلت کی ملکیت باقی ہے اور یہ ہر مرد صاحب خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود
ہو نہ۔ یعنی اگر کتابت منع ہو جائے تو اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذفت رجلاً وطی امته وہی اختہ
من الرضاۃ لان الحرة مویۃ و نہا ہو الصحیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہو وطی
کر لی تو اس کے قاذون کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ ولو قذفت مکتباً
ومات و ترک و قار لا حد علیہ لکن الشہدۃ فی الحرة لیس لہا اختلاف البتہ بظاہر۔ اگر مکتب کو زنا کی تہمت
لگائی اور وہ ادا سے کہتا ہے کہ میں نے لائق مال چھوڑ کر میرا گناہ کیا ہے تو اس کے قاذون پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شہدہ
پیدا ہو گیا ہے کہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذفت زوجہ یا بنتہ یا بنتہ عتقہ الی حدیثہم و قار لا
لا حد علیہ و نہا بظاہر علی ان تزوج البتہ بالیوم لم یحل لہم لہم فیما بینہم حدہم خلافاً لہما و قد مر فی النکاح۔ اگر جو کسی
نے اپنی ان سے نکاح کر کے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس کی آزادی سے زانی کہا تو امام ابو یوسف کے نزدیک قاذون کو حد ماری
جائیگی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہے کہ اگر جو کسی نے اپنی دائمی عورت سے نکاح کیا تو امام حنفیہ
کے نزدیک جو محسوس میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا و افتر
الحدی دار ما بان فقدت سلماً حد لالت فیہ حق البعد وقد التزم ایفاء حقوق العباد ولا تہ طمع فی ان البتہ
فیہ لون ملہر ما ان لا یوزی و وجہ با اذا۔ اگر کوئی حربی انسان لیکر دارالاسلام میں آیا اور اس نے کسی مسلمان کو زنا بتایا
لگا تو اس کو حد ماری جائیگی کیونکہ اس نے بہن بنندہ کا حق اور حربی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ
شک پر کسی طرح یہ تحقیق کہ اس کو کوئی ایذا نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا جس سے ایذا
واجب ہوگا کیونکہ اس نے اسلام فی قذونہ سلطت شہادۃ وان کتاب و قال الشافعی جرح قبل اذا تاب وہی توفیر
کہ سیر زنا یہی وطی ہے جو کسی کے ساتھ کہ لمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے۔ ماری گئی تو اس کی گواہی اقطع ہو گئی اگرچہ توبہ کرے اور ناسی نے کہا
حالت میں ہی مراد ہوتی ہے اور آ ہوگی اور یہ نہ کہ کتاب الشہادات میں مایوم ہوگا۔ و اذا حد الکافر فی قذونہ لم یجر شہادۃ
زنا پر پایا گیا اور زوجہ کی طرقت سے نہیں با علی جفسہ فتر دتہ لحدہ فان اسلم قبلت شہادۃ علیہ و علی الملین لان ہر
قذون واجب ہوگی اور نہ لمان واجب ہوگا۔ اصل تحت الرد بخلاف البعد اذا حد القذون ثم العتق حیث لا یقبل
بحدہ صارت قاذو فیلا عن۔ اگر شہدہ ہی حال الرقی نکاح رو شہادۃ بعد العتق من تمام حدہ۔ اور اگر کافر کو حد قذون
حد ماری گئی تو اس کی گواہی کافرون پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافرون کی گواہی کافرون پر جائز ہوتی ہے مگر قاذون کی گواہی بطور تہمت حد
کے رد کردہ جائیگی پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی ذمیون و مسلمانوں سب پر قبول ہوگی کیونکہ اس گواہی کو اس کے اسلام کے بعد

باب اول یہ رو ہونے میں داخل ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اسکو حد نہ دیا ماری گئی بھروہ آزاد کیا گیا تو اسکی گواہی قبول نہیں ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اسکی کوئی گواہی نہ تھی تو بعد ازادی کے اسکی گواہی بطور تہمت حد کے رد کی جائیگی۔ **فصل** اور کافر کے وسطے کافرون پر گواہی تھی وہ بطور تہمت کے رد ہو جاتی پھر بعد اسلام کے جو اسنے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد ہوگا ہاں اگر اسلام میں تہمت کر کے حد ماری جا۔ئے تو اسکی گواہی رد ہو جائیگی۔ فان ضرب سوطانی قذف ثم اسلم ثم ضرب باقی جازت شہادۃ لان رد الشہادۃ ثم للمحد فیکون صفة لہ والمقام بعد الاسلام لبعض الحد فلا یكون رد الشہادۃ صفة لہ وعمر بن ابی یوسف رحمہ اللہ ترد شہادۃ اذا قل تالیع الاکثر والاول اصح۔ اور اگر کافر کو تہمت میں ایک دہرہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسکو باقی حد ماری گئی تو اسکی گواہی جائز ہوگی کیونکہ گواہی رد کرنا اسکی حد کا تہمت ہو تو اسکی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد بقدر قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہو تو گواہی رد ہونا اسکی صفت نہ ہوگی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اسکی گواہی رد کر دیا جائیگی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا اور قون اول اصح ہر **فصل** اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اسکو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول ہوگی۔ ک۔ قال ومن قذف اوزنی او شرب غیر مرة فمؤذک کلہ اما الاخران فلا المقصود من اقامۃ الحد حقاً لئلا یسأل الاثر جار و احتمل حصولہ بالاول قائم فیکون شہادۃ فوات المقصود فی الثانی و ہذا بخلاف ما اذا زنی وقتل و سرق و شرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا یقتضی داخل و اما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون لمحۃ ابہا و قال الشافعی رحمہ ان اختلف المقذوف او المقذوف بہ و ہوا الزنا ولا یتداخل لان المغلب فیہ حق اللہ عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اسنے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد ماریا گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائیگی چنانچہ زنا و شراب بخاری کی صورت میں حق الہی کے ساتھ حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شراب خوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جائے گا احتمال ہے تو دہری بار میں یہ مقصود فوت ہو جائے گا شہرہ ثابت ہو گیا اور حد رد کو بوجہ شہادت کے دور کر دیتے ہیں بخلاف اسکے اگر اسنے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہی ہے تو تداخل ہوگا ہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللہ عز وجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شراب بخاری سے ملتی ہوگی اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جبکہ ساتھ قذف کیا یعنی زنا و جدا جدا بیان کیا تو تداخل ہوگا کیونکہ کفر فی

کے نزدیک اس میں حق اللہ غالب ہے۔

فصل فی التعزیر۔ یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذف عبداً او امۃ او ام ولد او کافر اباً لوزنا و غزلاً نہ جناۃ قذف و قد متنع وجوب الحد انقضاء الاحمدان فوجب التعزیر۔ جسے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زنا کاری کی تہمت لگائی تو اسکو تعزیر دی جائیگی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے متنع ہوئی ہے مقصد محض نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ و کذا اذا قذف مسلماً بغير الزنا و فقال یا فاسق او یا کافر او یا شیخ او یا سارق لانه اذا ہذا و الحق اس میں یہ ولاد داخل للقیاس فی الحد و وجوب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایۃ فی الجناۃ الاولی لانہ من جنس ما یجب بہ الحد و فی الوجه الثانی الراسۃ الی الامام۔ اور ای طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوا کسی بلوغ کہا جس اگر کہا کہ یا فاسق یا کافر یا شیخ یا سارق اور پھر نہ بھی تعزیر دی جائیگی کیونکہ اسنے مسلمانان کو اذیت دی اور اسکے ساتھ عیب لاحق کیا اور حد و میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی و لیکن پہلی صورت میں جبکہ غیر محض کو زنا کاری کی تہمت دی ہو انہما درجہ کی تعزیر دی جائیگی کیونکہ یہ عیب اس جنس سے ہے جسکی بابت حد واجب ہوئی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق دعیہ کہا ہے امام کی رائے پر ہر **فصل**۔ چاہے حد قذف تعزیر ہو دے۔ م۔ و لو قال

یا حمار و یا خنزیر لم یغز لانه ما احدث الشیخین به للیقین بنفیه وقیل فی عرفنا یغز لانه یعد سببا وقیل ان کان من
 من الاشراف کالغفراء والعلویۃ یغز لانه یستقیم الوخشة بذلک وان کان من العامة لا یغز و هذا حسن
 والتحریر اکثره تسعة وثلثون سوطا و اقله ثلث جلدات وقال ابو یوسف رحمہ یبلغ التحریز خمساً و سبعین سوطا
 و الاصل ثنیۃ قوله علیہ السلام من بلغ حدانی غیر حد فموت من المعتدین و اذا التحذر تبلیغ حدافا بو حنیفة ومحمد رحمہما
 انما ادنی الحد و هو حد البندی القذف فصر فاه الیہ و ذلک ان یقول ففقدھا منه سوطا و ابو یوسف رحمہما
 اقل الحد من الاحرار اذا اصاب هو الحرۃ ثم نقص سوطا من رواۃ عنہ و هو قول رفرح و هو القیاس و
 فی ہذا الروایۃ نقص خمسۃ و ہوا ثور عن علی رضی فظلمہ ثم قدر الامام فی کتاب ثلث جلدات لان
 ما دونھا لا یقع بہ الرجوع و ذکر شایخنا رہ ان ادناہ علی ما یراہ الامام یقدر بقدر ما یعلم انہ یغز لانه یختلف
 باختلاف الناس و عن ابی یوسف رحمہ انہ علی قدر عظم الجرم و صفہ و عنہ انہ یقرب کل نوع من باب
 فیہ قریب اللس و القبلۃ من حد الزنا و القذف بغیر الزنا من حد القذف - اور اگر اسکو کہا کہ اسکو
 یا اسے سورۃ التحزیر نہیں دیجائیگی کیونکہ اسے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہ تو یقینی ظاہر ہے اور بعض نے فرمایا
 کہ ہمارے عرف میں تحزیر و بیجا بگئی کیونکہ یہ گالی شہسار کی جاتی ہے اور بعض نے فرمایا کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا کہ اگر وہ
 اشراف میں سے ہو بیٹھے علماء اور اہل حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تحریر دیجائیگی کیونکہ انکو ایسے لفظ
 سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تحزیر نہیں دیجائیگی اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ چھاپنا
 اسی پر فتویٰ ہو گا اور تحزیر کی اکثر مقدار امانتیں در سے ہیں اور کمتر مقدار تین در سے ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ اکثر مقدار
 پچتر در سے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے غیر حد میں حد کی مقدار پہنچا دی وہ بدل
 سے جہاد کرنے والا ہے - رواہ ابویوسف ومحمد رحمہما - اور جب تحزیر کو حد تک پہنچانا جائز نہ ہوا تو امام ابو حنیفہ ومحمد نے کمتر حد کو بھیجا
 اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہے پس اسی جانب پھرا اور چونکہ یہ چالیس در سے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کر دیا اور
 ابو یوسف رحمہ اللہ نے آزاد کی کمتر یعنی اسی در سے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہے پھر ایک روایت یہ کہ اس میں سے ایک درہ
 کم کر کے اسی در سے رکھے اور یہی زفر کا قول اور یہی قیاس ہے اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہے اس میں پانچ در سے کم کر دیے
 کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے پس انھیں کی تقلید کرنی (ذکرہ البغوی فی شرح السنۃ عن ابن ابی لیلیٰ) پھر کتاب میں
 تحریر کی ادنی مقدار تین در سے بیان کیے کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے شیخ ماوراء النہر نے بیان کیا
 کہ کمتر تحزیر امام کی رائے پر ہے پس اسکی رائے میں جب در سے زجر حاصل ہو جائی کہ اسے کہہ کہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے
 مختلف ہے (یعنی بعض کو دو ایک در سے سے زجر حاصل ہوتا، کچھ کو دس در سے سے حاصل ہوتا، کچھ کو اسی در سے سے حاصل ہوتا) اور ابو یوسف سے
 روایت ہے کہ انہوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار متحرک اور یہ بھی اسنے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جہت سے
 متعلق کر لیں اگر جنبہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ کیا تو اسکو حد نہاں سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زانی کے چوسے
 فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اسکو حد قذف سے قریب کرے - فشت و انج ہو کہ ایک حد میں آیا کہ سوا اسے حد درجی
 کے دس در سے سے اوپر نہ مارے - رواہ البخاری ومسلم - لیکن امام ابو حنیفہ واکا و شافعی وغیرہ جو کہنے کا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز
 ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ منادی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے زیادہ منادات ہی نہیں اگر وہ حد
 کے مخالف نہ ہوتے تو صحابہ انہر انکار کرتے - قال والیابی الامام ان یضیم الیہ القرب فی القربۃ الجس فعل لانه صلح تعویبا
 وقد ورد الشریع جہنی الجملۃ حتی جازان یکتفی بہ فجاز ان یضیم الیہ ولہذا لم یشرع فی التحزیر بالتمہۃ قبل ثبوتہ کما شرع

فی الحسد لانه من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آدھے کے تعزیر میں مار کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی ہرگز
 دیکھا کرنا جائز نہ ہو کیونکہ قید خانہ میں جس کزنہ تعزیر کے لائق ہو اور یہ فی الجملہ ششہ میں وارد ہو حتی کہ خالی جس جائز
 ہو تو ضرب و جس کا ملنا بھی جائز نہ ہو تعزیر کی حدود میں اہمیت ثابت ہو سکتی ہے سے پہلے جس کزنہ شروع نہیں ہو چکی ہے
 حد کی صورت میں مشروع ہو کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہے۔ یعنی اگر کسی شخص کی کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شرب بخاری
 کے تو ثابت ہونے سے پہلے اسکو قید خانہ میں رکھتے ہیں جب ثبوت ہو جاوے تو اسکو نر سے حد دی جائیگی۔ قال وشد التعزیر
 التعزیر لانه جری التحقیق فیہ من حیث الحد و فلا یخفف من حیث الحد لولا یودی الی فوات المقصود و لہذا
 لم یخفف من حیث التعزیر علی الامور۔ اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مارنا تعزیر میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں تعداد کی راہ
 سے تخفیف کی گئی ہو تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی جائیگی تاکہ مقصد و قوت ہونے تک نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں تخفیف نہیں
 کہ اغیار پر متفرق رہے جائیں۔ قال ثم حد الزنا و لانه ثابت بالکتاب و حد الشرب ثبت بقول الصحابہ رضوان اللہ
 اعظم علیہم جاتیہ حتی شرع فیہ الزعم۔ پھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہو کیونکہ اسکا ثبوت قرآن مجید سے ہوا و شراب بخاری کی
 حد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہو اور اسلئے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہو حتی کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہو۔ ثم حد الشرب
 لان سببہ یقین بہ ثم حد القذف لان سببہ محتمل لا یشکل کو نہ صداق و لانه جری فیہ التعلیل من حیث رد الشرا و
 فلا یخفف من حیث الحد لولا یودی الی فوات المقصود۔ پھر حد زنا سے بعد شراب بخاری سختی ہو کیونکہ اسکا سبب یعنی شراب پینا یقینی ہو پھر اسکے بعد
 حد قذف ہو کیونکہ اسکے سبب یعنی قذف میں احتمال ہو کیونکہ شاید قاذف سچا ہو اور اسلئے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے
 کی راہ سے سختی ہو گئی ہو تو مار کی راہ سے سختی نہ کی جائیگی۔ ومن حدہ الامام او غرہ فمات قویہ ہدر لانه فعل بالفعل
 بامر الشریع و فعل الامور لای تقید بشرط السلامۃ کالفصا و الذیاع بخلاف الزوج اذا سخر زوجہ لایہ مطلق فیہ
 و الاطلاق استیقید بشرط السلامۃ کالمرد فی البطریق و قال الشافعی رحمہ اللہ فی بیت المال لان الاموال
 خطا فیہ اذا تعزیر لئلا یدب غیرانہ تجب الدیۃ فی بیت المال لان نفع کلہ یرجع الی عامۃ المسلمین فیکون النعم
 فی مالہم قلنا لایستونی حق اللہ تعالیٰ باہرہ صار کانت اللہ امانۃ من غیر واسطہ فلا یجیب المظان۔ اور جس شخص
 کو امام نے کوئی حد ماری یا اسکو تعزیر دی پس وہ مر گیا تو اسکا خون باطل ہو یعنی اسکی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا
 وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہو اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے یقین نہیں ہوتا یعنی
 مامور پر یہ شرط نہیں ہوتی کہ حیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی فصد لینے والا یا جانور کو کاٹنے دینے والا بخلاف نہ
 شوہر کے کہ جب اسنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہو کیونکہ اسکو اپنی زوجہ کو نر دینے کی طرف
 اجازت ہو یعنی اسکو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہو اور اجازت میں یہ شرط ہوتی ہو کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے
 گزرنے میں ہو لے لے انسان کو اجازت ہو کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اسکا گزرنے سے کسی شخص کا کچھ نقصان ہو تو وہ ضامن ہوگا
 اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک ہو گیا تو اسکی دیت بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ تعزیر میں
 امانت کو دینا خطا ہو کیونکہ تعزیر صرف اسواسطے ہو کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہو کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی بلکہ
 بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہو تو نادان بھی تمام مسلمانوں کے مال میں وجہ
 ہوگا اور ہم اس سے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عزوجل کو اسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہو گیا
 کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت و یری تو نادان واجب نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ امام کا فعل وجہ
 مامور ہونے کے جانب شرع فاسد ہو۔

کتاب السرقة

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقة فی اللغة اخذ الشيء من غیر علی سبیل الخفیة والاستسار ومنه استرق
 السمع قال اللہ تعالیٰ الامن استرق سمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعة علی ما یتیک بیان ان شاء
 اللہ تعالیٰ والمعنی اللغو کے مراعی فیہا ابتداء وانتهاء وابتداء لا غیر کما اذا قلب الجدار علی الاستسار واخذ
 المال من المالك مکاریة علی الجمار فی الکبر کے معنی قطع الطريق مسارقة عین الامام لانه هو المستهدی لحفظ
 الطريق باعوانہ فی الصغری مسارقة عین المالك او من يقوم مقامہ۔ یعنی چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے
 سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کر کے لینا کہلاتا ہے اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الامن استرق
 السمع۔ یعنی سوا سے اس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھلے۔ اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں
 چنانچہ انکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا یعنی شرعی سرقة میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقة میں لغوی معنی ابتداء
 وانتهاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی ولیکن لیسر مال کو مالک سے کھلم کھلا
 لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقة کبرے یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہو کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور
 سرقة صغریٰ میں مالک مال یا اس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہو گئی ہو۔ غرض کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے پس اگر مالک کی
 آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اس سے مانگ لے گیا
 یا غضب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل
 ہے۔ قال واذا اسرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما یبلغ قیمتہ عشرة دراهم مفروبة من حرز الاستبہان فیہ
 وجب علیہ القطع والاصل فیہ قولہ تعالیٰ والسارق والسارقة فاقطعوا یدہما الا یتوبوا ولا بد من التقدير بالمسال
 الخفی لان الرغبات تفسر فی الخفیة وکذا اخذہ لا یخفی فلا تحقیق رکنہ ولا حکمہ الزجر لانہا فیما یقلب والتقدير بعشرة
 دراهم نہ ہینا وعند الشافعی رحمہ التقدير بربع دينار وعند مالک رحمہ ثلثہ دراهم لہا ان القطع علی عہد رسول اللہ
 علیہ السلام ما کان الا فی ثمن البعین واثقل بالنقل فی تقدیر ثلثہ دراهم والاخذ بالاقول وهو المیقن بہ اولی غیر
 ان الشافعی رحمہ یقول کانت قیمۃ الدینار علی عہد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہما والثلثہ ربعہا ولما
 ان الاخذ بالاکثر فی ہذا الباب اولی احتیالاً لدرء الحد وذل لان فی الاقل شبهة عدم الجنایۃ وہی وارثة للحد
 وقد تأید ذلک بقولہ علیہ السلام لا قطع الا فی دینار او عشرة دراهم واسم الدراہم یطلق علی المفروبة عرف
 فہذا بہین لک اشراط المفروب کما قال فی الکتاب وهو ظاہر الروایۃ وهو الاصح رعاۃ لکمال الجنایۃ حتی
 لو سرق عشرة تبرأ قیمتہما نقص من عشرة مفروبة لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقیل لانه متعارف فی
 عامۃ البلاد وقولہ او ما یبلغ قیمتہ عشرة دراهم اشارۃ الی ان غیر الدراہم یعتبر قیمتہ بہا وان کان ذہباً ولا بد من
 حرز الاستبہان فیہ لان الشبہۃ وارثۃ وسببہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز
 جسکی قیمت دس درم سکہ دار پہونچتی ہو مقام محفوظ سے چورائی جس میں کچھ شبہ نہین ہو تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے
 اور اصل اس میں یہ آیت ہو والسارق والسارقة فاقطعوا یدہما الا یتوبوا یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو
 ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہو اور عقل وبلوغ کا اعتبار ضروری کیونکہ بچہ و بزدل انکے متعلق نہیں
 ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خلیفہ کی حد مقرر کرنا ضروری کیونکہ خفیہ مال میں رغبتوں میں غور ہوتا ہے

اور نیز ایسے خفیف مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہی تو سرقہ کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مترتب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہو جو غالب واقع ہو پھر عار و مذہب یہ ہو کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہی اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو اور امام مالک نے نزدیک تین درم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر جرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس قیمت کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درم ہیں اور کمتر کہ لینا اولیٰ ہے کیونکہ اسی پر یقین ہے لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درم کا ہوتا تھا تو جو چوتھائی دینار تین درم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سید مرتضیٰ زیادہ اندازہ کو لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کمتر ہیں یہ شبہ باقی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہو کہ وہ حد کو دور کرتا ہو اور ہمارے اس شبہ کی تائید اس حدیث سے پہونچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درم بن پھر درم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جس کے دار ہوا اس سے ظاہر ہو کہ سکے دار ہونا شرط و طر ہے جیسا کہ کتاب بن مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت اور یہی صحیح ہے تاکہ کالی جرم کی رعایت ہو جی کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چور یا بانی قیمت سکے دار دس درم سے کم ہو تو یا چھ کا ٹکڑا واجب نہیں ہے۔ (حجی کہ اگر کمتر سے سکے دار ہو تو دس درم چور ہے چھ کی رعایت ہے) کھرے دس درم سے کم ہو تو کئی قلیل واجب نہیں ہے۔ (بہر درم میں سات ڈھال کا وزن معتبر ہو کہ نہ یہی قلم ملکہ ان میں مرجع ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ ایسی چیز چھ درم سے کم ہے کہ ان میں پونچھ یا تیرا اشارہ ہو کہ درم ہونے کے سوا یہ چیز ہو اس کی قیمت کا اندازہ درم ہونے سے معتبر ہے اگر چہ سونا ہو اور تھوڑا بیکان سے چھ درم یا تین کچھ شبہ نہیں ہے ضروری ہے کہ کیونکہ شبہ حد کو نہ کرتا ہے اور ہم اس کے آئندہ انشاء اللہ توضیح کیا ہے کہ نیچے ذکر کیا جائے کہ دینار سے اعتبار کیونکہ ہوا کا حالانکہ تینے جو حدیث روایت کی اس میں ایک دینار کا اندازہ ذکر ہے تو ہم یہ کہہ دینا کہ قیمت کبھی دس درم اور کبھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے لہذا سمجھنے چاہئے کہ دینار سے دس درم کی قیمت مراد ہے اور اسے صحیح کلام یہ ہے کہ تو قلیل اسارق السارق الخ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گہرے چور سے چوری ہوا تو چور جاتی ہے اور حدیث ابی ہریرہ میں ہے کہ اگر اسے چور پر لے کر کہے کہ اٹھا چور اتنا ہے پس اٹھا لے گا اور یہی چور اتنا ہے پس اٹھا لے گا جاتا ہے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ اسی سے بعض فقہاء نے کہا کہ قلیل و کثیر سب میں ہاتھ کاٹنا جائیگا اور وہاں کہ انداز اور تری بطور جنس میں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی یا بڑا ہاتھ کاٹنا یا نہ اور صحیحہ روشنی اور علم سے اجتماع پایا کہ انہوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے پس مالک و شافعی و احمد کے نزدیک تین درم ہیں چنانچہ ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال چور ہونے کے عوض میں کاٹا جس کی قیمت تین درم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہ میں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث عائشہ میں آتا ہے کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر چوتھا دینار میں۔ رواہ البخاری و مسلم و احمد۔ اور چوتھائی دینار اس وقت میں تین درم تھا۔ متون مذکور ہیں کہ اس پر بعض صحابہ کا عمل ہے جن میں ابو بکر صدیق و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قلعہ نہیں مگر ایک دینار یا دس درم ہیں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری و اہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و حضور علیہ و آلہ و سلم و ان کے بعد و غیرہم سے مروی ہے تو جب حدود میں اختلاف ہوا تو ہم نے مقدار کو لیا یعنی دس درم کہ پھر ابن مسعود و عروہ سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں قطع دس درم سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی و عبد الرزاق و غیرہ نے بھی روایت کیا اور ابن امیہ سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی و ابی یوسف

والطحاوی والحاکم۔ اور یہ امین جو اس حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولى ہیں اور یا عبد الواحد کے والد ہیں اور یہی شہر ہے
کما فی التقریب۔ اور کچھ خلافت نہیں کہ وہ ثقہ ہو لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسند ابی یوسف یا مسند ابی النعمان جمہور علماء کے نزدیک
مسند مجتہد ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اسکی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق مجتہد ہے اور حدیث ابن عباس میں آیا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری میں کاٹا گیا جسکی قیمت ایک دینار یا دو سنل درم تھی۔
رداء ابو داؤد النسائی والحاکم۔ اور اسکی اسناد میں محمد ابن اسحاق راوی ثقہ ہے علی الاصح اور یہاں دیگر آثار و روایات میں
بھی صحیحین کی حدیث ابن عمر و عائشہ میں اضطراب ہے پانچ نسائی نے حدیث ابن عمر میں ڈھال کی قیمت پانچ درم روایت کیے
اور حدیث عائشہ میں ایک اسناد سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت
کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درم کی
روایت اختیار کی گئی اور دوم اسوجہ سے کہ قلیل میں بوری مقدار میں شہید ہے اور سوم اسوجہ سے کہ یہ بات غیبت کو پہنچی کہ سلطان
اگر عفو میں غلط کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حمار سے مین خطا کرے پس غایت یہ کہ قلیل مقدار میں ضرور واجب ہوئی ہو مگر امام
نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ ضرور واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا۔ م فتع۔ قال والعباد والحر فی القطع
سواء لان النقص لم یفصل ولان التخصیص متعذر فیکامل حیث انہ لا موال الناس۔ اور غلام و آزاد دونوں
ہاتھ کاٹے جائے مین برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی مین کوئی تفصیل نہیں ہے اور اسلیئے کہ یہاں آدمی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا
ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا غلام کو پوری سزا دیدی جائیگی تاکہ لوگوں کے دل محفوظ رہیں۔ وجوب القطع باقرارہ مرۃ واحدا
یؤیدہ عن ابی حنیفہ و محمد رحمہما وقال ابو یوسف سائر لا یقطع الا بالقرار مرتین ویروی عنہ النعمانی مجاہدین
مختلفین لانه احدى التبعین فتعبر بالآخر سے وہی البینۃ کذلک اعتمدنا فی الزنا و لہما ان المسرقۃ قد ظہرت
بالاقرار مرۃ فیکف بہ فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشہادۃ لان الزیادۃ تفسید فیہا لتقلیل تہمة الکذب
ولا تفسید فی الاقرار شیا لانه لا تہمة وباسب الرجوع فی حق الحد لا یفسد بالانکار و الرجوع فی حق المال لا یصح اصلا
لان صاحب المال یکذب بشرط الزیادۃ فی الزنا بخلاف القیاس فیقتصر علی مورد الشرع۔ اگر ایک مرتبہ
سارق نے اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور یہی مالک و
شافعی کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر کتر دومرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ
دونوں اقرار دو مختلف مجاہدین میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار مین سے اقرار ایک قسم کی حجت ہے تو اسکا قیاس گواہی پر
ہوگا ایسا ہی چنے زنا مین اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسکی ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہو گئی پس سی
اکتفا کیا جائیگا جیسے قصاص و حدقت مین ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس ہوگا کیونکہ گواہی مین ایک گواہ سے زیادہ ہونے مین
یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہے اور اقرار مین ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ تہمت
نہیں اور حد دور ہونے کے لیے اقرار سے پھرنے کے بارہ مین کمی یا اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے مین اقرار
سے پھرنے بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مالک مال اسکو چھوڑ دے گا اور زنا کے بارہ مین اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہانتک
شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائیگا فت۔ یعنی دوسری جگہ اسکا قیاس جاری ہوگا۔ قال وجوب الشہادۃ
شاہدین ل تحقیق الظہور کما فی سائرہ بحقوق وغیرہ انہ یسألہا الامام عن کیفیۃ المسرقۃ و ما ہیتمہا و زمانہا
و مکانہا لزیادۃ الاحتساب یا ملکام فی النہد و وہیکسبہ لیسال عن الشہود و التہمة۔ اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں
کی گواہی سے واجب ہو جائیگا (اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری غیب ظاہر ہو گئی جیسے دیگر حقوق مین ہوتا ہے اور

اسی اعتبار سے ہر اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہر بلکہ یہ چیزیں تو بایں جن اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے ایک شخص نے شراب بھرا ہوا پیالہ چربا یا اور پیالہ کی قیمت دس درہم سے بھی زیادہ ہو۔ تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تابع ہے اور شراب جو اصلی مقصود ہے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ولایقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار کباب الدار بل اوئے لانه یحترق بباب الدار ما فیہا ولا یحترق بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطع بسرقة مثله۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہو کیونکہ اس کو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو مانند حاطہ کے پھاٹک کے یا اس سے بھی بڑھکر ہو گیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من اسباب ولا الشطرنج ولا النرد لانه یتاویل من اخذہا الکسر یتباع عن المنکر بخلاف الدرہم الذی علیہ التمثال لانه ما عدہ للعبادۃ فلا یثبت شئ بہ اباحۃ الکسر وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ان کان الصلیب فی المصلی لا یقطع لعدم الخوف وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال الکلیۃ والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع نہیں ہے کیونکہ ہر اسکے لینے میں یہ تاویل کر گیا کہ میں نے شرعی منع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اسکے اگر ایسا درم چربا یا چھری پر بنی ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تھویر عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اسکے ساتھ یہ شبہ نہ ہو کہ اس کا توڑا کرنا مباح ہے لینے پر یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر صلیب طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں ہے اور اگر کسی نصیرانی کی کوٹھری میں ہو یعنی محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق البھی المحروان کان علیہ حللان الخلیس کمال وما علیہ من الحلل تبع لہ ولانہ یتاویل فی اخذہ البھی اسکا ہاتھ حملہ اے مرقعہ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لقطع اذا کان علیہ علی ہو نصاب لانه یجب القطع بسرقة وحده فلما مع غیرہ وعلی ہذا اذا سرق اناہ فضتہ فیہ لبیزا وشریدہ اختلاف فی صبی لایشی ولا یحکم کیلا کیونکہ نے بدیشہ۔ آزاد ہو کر چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اسپر زور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اسپر زور ہے وہ اسکے تابع ہے اور اسلئے کہ لینے والا یہ تاویل کر گیا کہ روتا دیکھ کر میں نے اس کو چپ کرنے کے واسطے اٹھایا یا اسکے دوڑ جانے تک پہنچانے کو اٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائیگا جبکہ اسپر زور بقدر وہ درم ہو کہ نہ خالی رہے چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چربا یا چین شراب یا شہیر ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو چلتا دھرتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہ ہو۔ اور اگر لڑکا چلتا دھرتا ہو تو اسکے سارق پر بالا جماع قطع نہیں ہے۔ محیط۔ اور اگر غلام صغیر چربا یا جو بولتا نہیں ہے تو باجماع ہاتھ کاٹا جائیگا۔ ع۔ ولا قطع فی سرقة العبد الکبیر لانه غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ کو چربا یا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ولقطع فی سرقة العبد الصغیر تحقیقاً بحدہ الا اذا کان یعبر عن نفسه لانه ہو و البائع سوار فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لقطع وان کان صغیر لا یعقل ولا یتکلم استثناء لانه آدمی من وجہ مال من وجہ ولما انہ مال مطلق لکونہ متفعلاً به او یعرض ان یصیر متفعلاً به الا انہ انضم الیہ معنی الا دمیۃ۔ اور غیر بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ سرقة کی پوری تعریف باقی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کام کرے اپنے آپ کو بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری قطع نہیں ہے اگرچہ وہ بچتا اور یا تین کرتا نہ ہو اور یہ استثناء ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن
 اس کے ساتھ آدمیت کے سنی ملا دیے گئے ہیں۔ **فمن** تو اس سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ و
 لا قطع فی الدفاتر کلہا لان المقصود ما فیہا و ذلک لیس بال۔ اور کل دفاتر کے جڑانے میں قطع نہیں ہے
 کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو ان کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد
 بالاختلاف کان المقصود ہوا لکھنا وغیرہ۔ سوائے دفاتر اہل حساب کے کہ اس کی جوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفاتر میں لکھا گیا
 اس کا لینا مقصود نہیں ہے نہ مقصود ہی کا غنہ ہو سکے۔ قال ولا فی سرقتہ کلب ولا غنہ لان من جنسہا یوجب سباح الاصل
 غیر مرغوب فیہ ولا ان الاختلاف میں العلما رظاہر فی مالیتہ المکلب فاورث شہتہ۔ کتے یا جینیٹ کی جوری میں
 قطع نہیں کیونکہ انکی جنس سے اصلی سباح ایسا پایا جاتا ہے جن میں رغبت نہیں ہے اور اس لیے کہ کتے کی مالیت میں علما کا اختلاف
 ظاہر ہے پس اس سے شبہ پیدا ہو گیا۔ ولا قطع فی دفت ولا طبل ولا بریط ولا ہزار لان عندہما لا قیمۃ لہما
 وعندہما ہی حنیفۃ رح اخذ ہا تاول الکسر فیہا۔ اور دفت یا طبل یا بریط یا ہزار لینے یا سہری کی جوری میں قطع نہیں ہے
 کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کریگا۔ ولا قطع
 فی السلاح والقنا والآنوس والعنبد لانہا اموال محرزۃ لکونہا عزیزۃ عند الناس ولا توجہ بصورتہا بل بقاء
 فی دار الاسلام۔ اور ساکھ یا نیزے کی چھڑ یا آنوس یا عنبد کی جوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اور
 کہ لوگوں میں کیا ب ہیں کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر سباح نہیں پائے جاتے۔ قال ولا قطع فی انفصلا
 الخضر والیا قوت والزریر جہلا نہا من اعز الاموال ونفسہا لا توجہ بصورتہا فی دار الاسلام
 غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز کپڑے اور یا قوت و زریر جہ میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کیا ب
 و نفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ سباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی
 کے مانند ہو گئے۔ واذا اتخذ من الخشب او انی و البواب قطع فیہا لانہ بالہنۃ التحق بالاموال النفسیۃ الا ان
 انہا تحزی بخلاف الخضر لان الصنۃ فیہ لم تغلب علی الخشب حتی یبسط فی غیر محرز و فی الخضر البعد ادیۃ قالوا
 یجب القطع فی سرقتہا لثبوت الصنۃ علی الاصل و انما یجب القطع فی غیر المربک و انما یجب اذا کان خفیفا
 لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقتہ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی جوری
 میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کجاں ہے بخلاف
 چٹائی کے کہ مہین ساخت اسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے اب بعد ادی چٹائی کے حق
 میں مشائخ نے کہا کہ اسکی جوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے مصری چٹائی ج۔ اور ہندوستان کی سیٹل پائی۔ م۔ کیونکہ انہیں
 صفت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جب ہی واجب
 ہے کہ ہاتھ کاٹنا ایک شخص پر گران نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی۔ **فمن** لیکن کاشع وج جامع صغیر میں ہکا
 و بھاری میں کوئی فرق و تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ غی۔ ولا قطع
 علی خائن ولا خائتہ لقصور فی المحرز ولا مشتبہ ولا مختلس لانہما یجانبان فیہ کیف وقد قال ابی حنیفہ السلام
 لا قطع فی مختلس ولا مشتبہ ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائتہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور مشتبہ
 و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے اور کید نہ کر قطع ہو گا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس
 یا مشتبہ یا خائن پر قطع نہیں ہے۔ **فمن** خائن وہ ہے کہ جسکو امانت دار سمجھا اسکی حفاظت میں کوئی چیز دیکھ لی حالانکہ اسنے

نفسہا لا توجہ بصورتہا بل بقاء فی دار الاسلام۔ اور ساکھ یا نیزے کی چھڑ یا آنوس یا عنبد کی جوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اور کہ لوگوں میں کیا ب ہیں کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر سباح نہیں پائے جاتے۔ قال ولا قطع فی انفصلا الخضر والیا قوت والزریر جہلا نہا من اعز الاموال ونفسہا لا توجہ بصورتہا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز کپڑے اور یا قوت و زریر جہ میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کیا ب و نفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ سباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہو گئے۔ واذا اتخذ من الخشب او انی و البواب قطع فیہا لانہ بالہنۃ التحق بالاموال النفسیۃ الا ان انہا تحزی بخلاف الخضر لان الصنۃ فیہ لم تغلب علی الخشب حتی یبسط فی غیر محرز و فی الخضر البعد ادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقتہا لثبوت الصنۃ علی الاصل و انما یجب القطع فی غیر المربک و انما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقتہ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی جوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کجاں ہے بخلاف چٹائی کے کہ مہین ساخت اسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے اب بعد ادی چٹائی کے حق میں مشائخ نے کہا کہ اسکی جوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے مصری چٹائی ج۔ اور ہندوستان کی سیٹل پائی۔ م۔ کیونکہ انہیں صفت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جب ہی واجب ہے کہ ہاتھ کاٹنا ایک شخص پر گران نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی۔ **فمن** لیکن کاشع وج جامع صغیر میں ہکا و بھاری میں کوئی فرق و تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ غی۔ ولا قطع علی خائن ولا خائتہ لقصور فی المحرز ولا مشتبہ ولا مختلس لانہما یجانبان فیہ کیف وقد قال ابی حنیفہ السلام لا قطع فی مختلس ولا مشتبہ ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائتہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور مشتبہ و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے اور کید نہ کر قطع ہو گا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا مشتبہ یا خائن پر قطع نہیں ہے۔ **فمن** خائن وہ ہے کہ جسکو امانت دار سمجھا اسکی حفاظت میں کوئی چیز دیکھ لی حالانکہ اسنے

آتے ہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درمون کے مثل بندہ درم چرایا ہے ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لیا ہوا اور یہ حق خود فی الحال واجب الادا ہو یا سیادی ہو استحقاقاً دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ سعادۃ و مصلحتیہ میں حق کے لیے ہر اور ہی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرایا گئے تو بھی قطع نہیں ہو کیونکہ مال سر وقت میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائیگا۔ یہ اس وقت ہو کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرایا ہو۔ وان سرق منہ عروضا قطع لا ینسب لہ ولا ینسب لہ الاستیفاء منہ الا بعبا بالتراضی وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یقطع لان لہ ان یاخذہ عنہ بعض العلماء قضاۃ من حقہ اور ہناسن حقہ قلنا ہذا قول لا یستندالی دلیل ظاہر فلا ینسبہ و ان لہا الدعوے بہ حتی لو ادعی ذلک درجی عنہ الحد لا ینظر فی موضع الخلاف ولو کان حقہ در اہم فسرقت منہ و ناسرقت لقطع لہ لیس لہ حق الاخذ و قبل لا یقطع لان التقو و جنس واحد۔ اور اگر قرض خود اپنے قرضہ دار کا کوئی تسلیہ چرایا تو قطع ہو ہو کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب سے نہیں ہو کر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہو اور ابی یوسف سے روایت ہو کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرض خواہ کو قرضہ دار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہو اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہو تو اس کا اعتبار نہ ہو گا جب تک اسکے ساتھ دعویٰ متصل نہ ہو حتیٰ کہ اگر سارق نے ایسا دعویٰ کیا تو اس سے حدود کر دی جائیگی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہو اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اسے دینا چاہے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہو اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ تقو ایک ہی جنس ہیں۔ اور چاہے کہ غل غلات میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ و من سرق عینا قطع فیہا فرد یا ثم عاد فسرقتا وہی بحالہا لم یقطع والقباس ان یقطع و ہو روایت عن ابی یوسف رحمہ اللہ و ہو قول الشافعی رحمہ اللہ علیہ السلام فان عاد فاعطوہ من غیر فصل ولان انشاء شکالہ کا لا ولی بل ینزع لتقدم الزاجر و صار کما اذا باعہ المالك من السارق ثم افتره منہ ثم کانت السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمتہ المحل علی ما یعرف من بعد ان شاء الله تعالیٰ وبالرد الی المالك ان عاد فحققتہ العصمتہ بقیت شہرۃ السقوط نظر الی اتحاد المالك و المحل و قیام الموجب و ہو القطع فیہ بخلاف ما ذکر لان المالك قد اختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ نادر فتجوز مشقۃ الزاجر فیہری الاقامۃ عن المقصود و ہو تفصیل الجنایۃ و صار کما اذا قذف المحمود و فی القذف المحذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چورایا پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال سر وقت اسکے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اسے وہی مال چورایا حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہو تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور قیاس یہ ہو کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ہے جو سے اور یہی قول شافعی (و مالک و احمد) ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چور اسے تو اس کا بیان باؤن کاؤ۔ ردہ الدار قطنی حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تعمیر یا عدم تعمیر کی نہیں ہو اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی ہو کر مثل پہلی کے ہو بلکہ اس سے زیادہ قوی ہو کیونکہ اہل مرتبہ اس کو زجر ہو چکا تھا اور یہ واقعہ ایسا ہو کہ جیسے مالک نے اس شخص کے ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اس سے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ تطہیم واقع ہونے سے مال سر وقت کی عصمت جاتی رہتی ہو چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہو گا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی لیکن وہ مال محرم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہو گئی اس لیے کہ اس نے اس سے باقی ہو کہ مالک اور محل ایک ہو اور سزا سے قطع بھی ایک ہی ہو بخلاف صورت بیع کے کہ وہاں مالک مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا اور ہمارے دلیل یہ بھی ہو کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہو کیونکہ ایک بار سزا سے حد کی مشقت اٹھا چکا ہو (اور جو امر نادر واقع ہو

اُسکے واسطے حد جز نہیں قائم ہوتی تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہو کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ حرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی تمت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اُسی کو تمت لگائی جسکو پہلی بار تمت لگائی تھی۔
مت۔ حالانکہ دوبارہ اُسکو سزا سے قذف نہیں دیا گیا۔ قال فان تغيرت عن حالها مثل ان يكون غلاما فسرقة وقطع فزده ثم نج فساد فسرقة قطع لان العين قد تبدلت ولهذا يلزم انما صاحب به وهذا هو علامة التبدل في كل محل واذا تبدل انتفت الاشبهة الناشئة من اتحاد المحل والقطع فيه فوجب القطع ثانيا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے تغیر ہو گیا ہو جسکو چرایا ہو مثلاً سوت چرایا اور ہاتھ کاٹ گیا اور وہ واپس کیا گیا پھر کپڑا بننے کے بعد پھر چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال عین اپنی حالت سے تبدیل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کر کے اُسکا کپڑا بنادے تو کپڑے کا مالک ہو کہ سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدیل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزا سے قطع واجب ہوئی۔

فصل۔ فی الحزرو الاخذ منه ومن سرق من ابويه او ولده او ذی رحم محرم منه لم یقطع فلاول وهو الولاد للبسوطۃ فی المال و فی الدغل فی الحزرو الثاني للمعنی الثاني ولہذا ابلح الشریع النظم اسلے مواضع الزینۃ الظاہرۃ منها بخلاف الصدیقین لانہ عادیہ بالسرقۃ و فی الثاني خلاف الشافعی رحم لانه الحقہا بالقرانۃ لبعیدۃ و فی بنیاد فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اُس میں سے لینے کے بیان میں ہے۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چوری کی تو قطع نہیں ہو اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جن میں پریشانی قریب ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم مکان محفوظ میں باہم آمد رفت رکھتے ہیں اور سب ذی رحم محرم و ان میں دوسری بات پائی جاتی ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے سبوح کر دیا ہے بخلاف دوستوں کے کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری میں آویں لیکن چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ چوری کرنے سے بچاؤ دوستی کے اُسنے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قریب میں امام شافعی کا خلاف ہے کیونکہ شافعی نے قریب و غریب کو قریب ہی سمجھا ہے۔ لاویا و سہم اسکو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متعلق غیرہ یعنی ان کے کعبہ و ملائق مالہ من بیت غیرہ لقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری میں سے غیر کی متاع چورائی تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری میں سے چرایا تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے۔ اعتقاد الحزرو عدمہ۔ باعتبار حوزہ عدم حوزہ کے قطع یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حد جز نہیں ہے کیونکہ وہ ان جانے کی اسکو رک نہیں ہے اور غیر کی کوٹھری اس کے واسطے حد جز نہیں ہے جب اس نے مال لے لیا اگرچہ وہ اس کے ذی رحم محرم کا مال ہو تو قطع ہونا چاہیے۔ م۔ وان سرق من امن الرضا قطع۔ اور اگر اس نے اپنی رضاعی ماں کی چیز چورائی تو قطع کیا جاوے۔ مت۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ان لا یقطع لانه یدخل علیہا من غیر سبب تہان وحشۃ بخلاف الاخت من الرضا لانه لا یعدم هذا المعنی فیہا عادیہ وجہ الظاہر انہ لا قرانۃ و المحرمۃ بدو نہ لا تحترم کما اذا ثبتت بالزنا و بالتفہیل عن شہوۃ و اقرب من ذلک الاخت من الرضا لانه لا ان الرضا علیما یستہر فلا بسوطۃ تحوز عن موقف التہمة بخلاف النسب اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اُس کے پاس اس طرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے لیکن اکثر علماء کا قول ہے کہ جو ظاہر الروایۃ میں مذکور تھا اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدون قرابت کے جو تحریمت ہوتی ہے اُسکا احترام نہیں ہوتا۔

جیسے مثلا کسی عورت سے زنا کرنا یا شہوت سے اسکا بوسہ لیا حتیٰ کہ اسکی مان حرام ہوگئی تو اسین احترام نہیں ہو اور اس سے زیادہ قریب اسکی رضاعی بہن اور کینکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اسکے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجل واجب ہوتا ہو اور اسکا بھید یہ ہو کہ رضاعت کثر شہر ہوتی ہو تو متعہ تمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ ایسا ہوا نہیں ہوتا ہو بخلاف نسب کے فتنے کے نسب تمام لوگوں میں معروف ہوتا ہو لہذا باہمی ایسا مابین کچھ تمت نہیں ہوتی ہو اور اذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدہ ولم یقطع لوجود الاذن بالذوق عادۃ وان سرق احد الزوجین من حرز الآخر خاصۃ لایسکتان فیہ فکذلک الجواب عندنا خلافا للشافعی رحمہما رحمۃ اللہ علیہما فی الاسوال عادۃ ودلالۃ ہو لظہر الخلفۃ فی الشہادۃ۔ اگر شوہر روزی دون میں سے کسی نے وہ سرے سے چڑایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چڑایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا بوسے کی جو رو سے یا مولات کے شوہر سے چڑایا تو قطع نہیں ہو کہ یہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہو اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کٹھری حرز خاص ہو جو چین و دون نہ رہتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو اور ہاں سے دوسرے نے چڑایا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہو کہ شوہر و زوجہ میں ازراہ عادت ودلالۃ کے مالی ایسا جاری ہو اور اسین شافعی کا خلافت ہو اور یہ اس اختلاف کی تفسیر ہو جو گو ای میں ہے۔ عبد اللہ ابن عمر و انحضرت نے اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹیں کہ اسنے چوری کی ہو آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہو تو کہا کہ اسنے میری زوجہ کا ایک آئینہ سا درم قیمت کا چڑایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھڑ دے اور قطع واجب نہیں ہو تمہارے خادم نے تمہاری شاع چڑائی۔ درود مالک و اشافعی۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہو اور سی صحابی سے اسکے مخالف نہیں پایا جاتا تو یہ نیز لہ اجتماع کے ہو۔ صفت۔ و لو سرق المولیٰ من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی کسبہ حقا و کذلک السارق من النعم لان لہ فیہ نصیباً و ہو ما تفرعن علی رض و درود و تعلیل۔ اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چڑایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اسکا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہو اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکر نے چڑایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اسکا حصہ ہو اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ما تفرعن اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی۔ یہ اثر عبدالرزاق نے اسطرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جسنے مال غنیمت میں سے ایک بھڑپینے ہو چڑایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اسکا حق ہو پھر اسکا ہاتھ نہیں کاٹا۔ درود الدارقطنی۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ قال و انحرز علی نو عین حرزہ فی فیہ کالبیوت والدور و حرز بانھا فوط قال البعد الضعیف انحرز لا بد منہ لان الاستسار لا یحقق و وہ تم ہو قد یكون بالمکان و ہو المکان المعز لا حرز الا مشقہ کالدور و البیوت و الصندوق و الکائنات و قد یكون بالحرز لمن جلس فی الطريق او فی المسجد و عندہ متاعہ فهو حرز بہ و قد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق رداء صفوان من تحت راسہ و ہونا تم فی المسجد۔ واضح ہو کہ حرز لینے مکان محفوظ و طرح کا ہوتا ہو ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہو جیسے کوٹھریاں و گھر۔ (و صندوق و گاؤ خانہ و صبل) اور دوم وہ حرز جو نگاہیان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگاہیان کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت میں ہو اگرچہ پیدان میں ہو شیخ محدث نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہو کہ نہ خفیہ نہ کمال لینا بدوں اسکے نہیں ہوگا پھر حرز کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہو اور حرز وہ مکان ہوگی جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریاں و صندوق و دوکان وغیرہ اور حرز کبھی کافظ کے ساتھ ہوتا ہو مثلاً جو شخص رستہ یا مسجد میں بیٹھ گیا اور اسکے پاس اسکا اسباب رکھا ہو تو یہ اسباب اسکی وجہ سے حرز میں ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

اور سر این داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے راستہ کو چھوڑا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عمارت بغیر حفاظت اموال نیامانہ گئے
ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد مثلاً غایہ صاحبہ عنہ قطع لاندہ محو
بالحفظ لان المسجد مانی لاجاز الا اموال فلم یکن المال محو بالمكان بخلاف الحمام والبیت الذی اذن للناس
فی دخولہ حیث لا یقطع لاندہ فی الاحراز فکان المكان حرزاً فلا یحظر الاحراز بالکفا فظہر ان من شخص نے مسجد سے کوئی
متاع چوری حالانکہ متاع کا مالک اسکے پاس موجود ہو تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ متاع ایسے نگاہبان کے عزیزین ہو اگرچہ
مسجد کا حرز نہیں ہو کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جبکہ وجہ سے مال محو نہوا بخلاف حمام
اور اس گھر کے مبین کو گن کو جانے کی اجازت دی گئی ہو تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ مکان
اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی حفاظت کا اعتبار نہوگا۔ ولا یقطع
علی البیت اذا سرق من اضافہ لان البیت لم یبق حرزاً فی حقہ لکونہ مافوقاً فی دواخلہ ولا نہ یحرم اهل البیت
فیكون فعلہ خیانتہ لا سرقۃ۔ وہاں نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرائی تو اس پر قطع نہیں ہو (یہی قول مالک وشافعی و احمدی)
کیونکہ مکان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اسکو مکان میں آنے کی اجازت ہو گئی اور پہلے کہ وہ بمنزلہ گھر والوں
کے ہو تو اسکا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقۃ فلم یختر جہا من الدار لم یقطع لان الدار کما
حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فیہا فی بد صاحبہا معنی فی مکان شہتہ عدم الاخذ۔ جسے
کوئی چیز چرائی مگر اسکو مکان سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہو کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہو تو ضرور ہوا کہ مکان سے
نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان سے اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہو فی اسنی مکان واسطے کے قبضہ میں ہو گا
چور کے نہ لینے کا شہید ہوا ہو گیا۔ کیونکہ چور جب تک مکان کے اندر ہو تب تک مالک کا قبضہ قائم ہو اور شہید سے
دور ہو جاتی ہے۔ فان کانت دار فیہا سقا صیر فاخر جہا من مقصورۃ الی محن الدار قطع لان کل مقصورۃ
بالاعتبار ساکنہا حرز علی حدہ وان اغار انسان من اهل المقاصیر علی مقصورۃ فسرقت منها قطع لما یثب
پس اگر بڑے احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے کو ٹھہریان ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر محن
میں لایا تو قطع لازم ہو گا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے
کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اس میں سے کچھ چور لایا یعنی دس درم یا زیادہ کا مال چور لایا تو قطع ہوا
ہو گا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البیت فدخل واختل مال
وناولہ اخر خارج البیت فلا قطع علیہ لان الاول لم یوجد منه الاخراج لا سرقۃ علی اعتبارہ علی المال قبل
خروجہ والثانی لم یوجد منه ہتک الخز فلم یمسک سرقۃ من کل واحد من ابی یوسف رحمہ ان اخرج الی محل ید
وناولہما اخرج فاقطع علی الداخل وان اخرج یدہ فقتلوا لہما من ید الداخل فلیہما القطع وی
بنار علی سائلۃ تاتی بعد ہذا ان شار استتعا لے وان القاہ فی الطريق فخرج اخذہ قطع وقال زفر لا یقطع
لان الاتقار غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یاخذ وکذا لاخذ من السکۃ کما لو اخذہ غیرہ ولان الرمی جلیہ لیتا
السرق لتعذر اخرج مع المتاع او تیفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تقترض علیہ یہ معتبرۃ فاقتر
الکل فعلا واحداً فخرج ولم یاخذہ فهو مضیع لا سارق۔ اگرچہ کسی مکان میں سینہ لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور
دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہو دیکھا تو دونوں میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہو کیونکہ کہنے والے سے تو نکال لانا نہیں
پایا گیا کیونکہ اسکا کھلے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہو اور جو باہر ہوا اس سے حرز نہ تھا نہیں پایا گیا تو وہ دونوں میں سے

کسی سے سرفہ پرا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہو کہ اگر کھینے والے نے اپنا ہتھ نکال کر باہر والے کو دیا تو کھینے والے پر قطع واجب ہو اور اگر باہر والے نے اپنا ہتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا تو دونوں پر قطع واجب ہو اور ہر بنا ان میں سے کسی کے جو اسکے بعد انشاء اللہ قلعے آتا ہو اور اگر کھینے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے آیا تو ہتھ کاٹنا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ بنین کا ناجائز کیا کہ باہر پھینک دینا موجب قطع نہیں ہو جیسے اگر نکل کر اُسے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہو اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیوے یعنی کوئی چور کوچہ میں سے مال چور سے تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہو جیسے چور کے سوا کسی اور دوسرا لچا دے تو بالاتفاق قطع نہیں ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال چھیک دینا ایک جملہ ہو جو چور کی عادت ہو کیونکہ منع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہو یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہو تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اُسے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہو چور نہیں ہو۔ قال وکذا مالک ان حملہ علی حمار فساقه واخرجہ لان سبہ مضطرب الیہ لیسوقہ۔ اور اسی طرح اگر منع کو ایک گیسے پر لاد کر اُسکو ہانکا اور یا ہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہو کیونکہ گیسے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہو کیونکہ یہی اُسکو ہانکتا تھا۔ اذا دخل الخمر حماره فقلعہ لیسوقہ لیسوقہ اجماعا قال العبد المذنب رہ ہذا استحسان والقیاس لان القطع الکامل وحده و یقولون نہ کہ سبہ رحم لان الاخراج وحده فتمت السرقة یہ ولنا ان الاخراج من الکمل معنی للمعاذۃ کما فی السرقة الکبریٰ وهذا لان المتناہ فیما یشتمل ان یکل البعض المتناہ ویشتمل الباقی للذبح فلو اتبع القطع اوی اسے سبب یا سبب الحد۔ اگر مکان حرمین ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام انہیں سے بعض نے کیا تو قطع سبب پر واجب ہو کیونکہ سبب لینے فرمایا کہ یہ آستان ہو اور قیاس یہ ہے کہ نقطہ لینے والے کا ہاتھ کاٹ جائے اور یہی زفر کا قول ہے کہ اگر کسی نے مال باہر لایا اسی کی طرف سے پائی گیا تو چوری اُسی کے ساتھ تمام ہوئی اور زانیہ دلیل استحسان ہے کہ مال باہر لانا سبکی طرف سے پائی گیا کہ باقی لوگ اُسکے معاون تھے فنی المعنی سبب نے نکالا جیسے سرفہ کہتا ہے یعنی رہزنی میں ہوتا ہو جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سبب پر واجب ہوئی ہو اور اسکی وجہ یہ ہے کہ چوروں میں یہ عادت ہے کہ بعض سے سبب اٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان وغیرہ کی روک دوڑ کرنے کو مستعد رہتے ہیں اگر سبب سے قطع ہو تو اسکا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے۔ فقہ سبب نے فرمایا کہ سبب سزا ہوتا اُسی صورت میں کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جبکہ سزا سے قطع و بجائی ہو اور اگر وہ ظالم یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہو اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہو مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہو تو امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہو کیونکہ مشبہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوا سبب ظالم یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہو۔ وسن نقب البیت وادخل بہ فیہ وخذ منہ ما یطعم فیہ وکمن بالی لیسوقہ فی الاطراف فیقطع لانہ اخرج المال من الخمر و هو المستطعم و فیہ لیسوقہ فیہ کما اذا دخل بہ فی حرمہ و فی البیت فی اخرجہ لیسوقہ ولنا ان ہذا الخمر لیسوقہ فیہ الکمال غیر ان عن سببہ العدم داکی الی فیہ الخمر و قد اکت اعتمارہ والذخول ہو المعتاد بخلاف المعتد وق لان الکمل فیہ ادخال البیت و الذخول و بخلاف المعتد من کل البیت المتناہ لان ذلک ہو المعتاد جیسے کہ فقہاء میں یہ ہے کہ اگر کسی نے مال باہر لایا تو قطع نہیں ہو اور امام ابو یوسف سے اطلاع میں روایت ہو کہ قطع کیا جائیگا کیونکہ سبب سے اسے مال نکالا ہوا اور یہی معتبرہ تھا تو رہزنی داخل ہونا شرط نہ ہو گا جیسے کسی صرافت یا مہاجن کے صندوق میں ہاتھ

ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے اور عاری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتھک ہونے میں کمال بشرط ہو لینے ہوا ہتھک ہونا کہ نہونے کا شبہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اسکا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں معتاد یہی ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور یہ خلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جامعیت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں ہی عادت ہو۔ وان طر حرقہ خارجہ من الکلم یقطع وان داخل یدہ فی الکلم یقطع لان فی الوجه الاول الرباط من خارج فبالطریق تحقیق الاخذ من الظاہ ہر فلا یوجد ہتھک الحرز فی الشانے الرباط من داخل فبالطریق تحقیق الاخذ من الحرز و ہوا الکلم لو کان مکان الطرح الرباط ثم الاخذ فی الوجہین بنعکس الجواب لان کفاس العلۃ وعن الی یوسف رحمہ اللہ یقطع علی کل حال لانہ حرز انا بالکلم او بصاحبہ قلنا الحرز ہو الکلم لانہ لیتعدہ وانما قصده قطع المسافۃ او الاستراحۃ فاشبہہ بالوجہ الاول اگر طرار نے اسی ہیما نی کاٹی جو آستین سے باہر تھی تو آخر نہیں پانچا گیا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکتی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہلی صورت میں ہیما نی کی بندش باہر سے ہے تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پانچا گیا تو حرز کی ہتھک نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں بندش اسکا اندر سے ہے تو حرز سے کاٹ کر لینا یا پانچا گیا اور اگر بجائے گرہ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا جیب سے گرہ کھد لکر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائیگا کیونکہ علت برعکس ہو گئی یعنی اگر باہر سے گرہ کھو لے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر اندر سے گرہ کھو لے تو نہیں کاٹا جائیگا۔ ان سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مال کے لئے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود اسکا مقصود یہ ہے کہ مسافرت میں اسکا استعمال ہو سکے۔ لینے اسنے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گوند کہ شبہ ہو گیا۔ حال یہ ہے کہ اسنے ہیما نی یا آستین یا کمر میں جو مال رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہین چلا جاتا ہے تب اسکا مقصود یہ ہے کہ مسافرت میں اسے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود یہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر چاند پر گونین لگی ہوں پھر کسی نے گون بچا کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لالہ نہ وادہ ہے اسکو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اسنے بھری ہوئی گون کو چورایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں ہے کیونکہ چاند پر ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافرت میں اسے اور گون کی حفاظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ ان سے روایت ہے کہ سرقۃ من القمار لیسیر او حلالہ لم یقطع لانہ لیسیر بجز مقصود و اذ فی کل من شبہہ لیسیر و ہذا لان السائق والقاہر والراکب یقصدون قطع المسافۃ ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لو کان من الاحجام من شہرہا للحفظ قالوا یقطع۔ اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بھڑچوڑا یا تو قطع نہیں کیا جائیگا کیونکہ حراز کرنا مقصود نہیں ہے تو حراز نہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ چاندرون کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافرت کا اور متاع نقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتی کہ اگر ان گونوں کے پیچھے کوئی اسکا محافظ ہو تو شائع نے فرمایا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان شق الحبل واخذ منه قطع لان الجہات فی مثل ہذا حرز لا یقصد بوضع الامتعة فیہ صیانہا کا لکم فوجد لاخذ من الحرز فی قطع۔ اور اگر آستین بندھے کٹے یا گون کو بھاڑ کر آستین سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہونے گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے ہی مقصود ہوتا ہے کہ اسکا حفاظت ہو جیسے ہیما نی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا یا پانچا پس ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان سرق جو القافہ متلع و صاحبہ یحفظہ او ناظم علیہ قطع مبنیہ اذا کان الجہات فی مخرجہ یولیس بجز کا طریق وغیرہ حتی کیون حرز البصاحبہ لکنہ مترصد الحفظ و ہذا لان المعبر ہو الحفظ المتادو الجہات عندہ و انوم علیہ لیسیر حفظا عاده و کذا لانہ یقریب

ہے دیکھا کہ ہاتھ بخل تک شامل ہو جہنم میں جڑ پٹن ہو چکا و کنتی و موطا و لیکن پہونچنے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول تو ہاتھ
 بقلینی ہو اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ رضی اللہ عنہم اور اُن کے بعد برابر پہونچنے سے ہاتھ کا مٹنا متوارث چلا آتا ہو اور
 یہ بھی متوارث ہو کہ انھوں نے پہلے دایان ہاتھ کا علاوہ اسکا حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں فاقطعوا ایما ہنا و انھما
 ہوا پہونچنے کا دایان ہاتھ کا ٹوکھا رواہ الترمذی وغیرہ۔ پھر ہاتھ کا ٹٹنے کے بعد لیسکا ٹٹنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور شافعی کے
 نزدیک تب ہی کہ کافی الشح۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابو ہریرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چوڑا لپکا
 جسے ٹٹہ چورایا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اسٹٹہ چورایا تو چور نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے
 چورایا ہو تو آپ نے فرمایا کہ اسکو لپکاؤ اور قطع کر دے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور ابن القحطانی نے اسکو صحیح کہا ہے ہمارے نزدیک
 یہ حکم آپکا واجب ہے اور اس پر قرینہ یہ بھی ہے کہ اگر تلامذہ جابو سے روایت کیا کہ ایک نو بہت پہونچکی حالانکہ ہر طرف زبردستی کے واسطے ہوتی ہے
 اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ میں رکھتے ہیں اور درمیان موسم میں قطع کرتے ہیں۔ ہم قطع
 فان سرق ثانیاً قطع رجلہ الیسر فان سرق ثالثاً قطع رجلہ الیمین حتی یلویب و ہذا استحسان
 و یغیر ابیضا ذکرہ المشائخ رحمہم وقال الشافعی رحمہ فی الثالث قطع ید الیسر و فی الرابع قطع رجلہ
 الیمین لقولہ علیہ السلام من سرق فاقطعہ فان عاد فاقطعہ فان عاد فاقطعہ و یروی مفسر الکتاب ما ہونہ یہیم
 ولان الثالثہ قتل الاصل فی کونہا جانیہ بل نو قما فکون اوئی اسے شیعہ احمد و نوافل علیہ رحمۃ اللہ
 الاستیعاب من اللہ تعالیٰ ان لا اوع کہ ہدایا کل بہا و مستحب بہا و رطلہ یعنی علیہا و ہندہ حاج بیقہ البصاۃ و جہم
 فاقطعہ اجامعا ولانہ اہلاک معنی لما فیہ من تقویٰ بنسب النفس المنقذۃ و احمد زاجر ولان نا ذرا لوجود و الزجر فیما یغایب
 بخلاف القصاص لانہ حق العبد یشکو فی ما لکن جبر اسفۃ و اسفۃ شاعن فیہ الطحاوی رحمہ اللہ علی السیاقۃ
 پھر اگر چور نے دوبارہ چورایا تو اسکا دایان پاؤں کاٹا جائے پھر اگر آئینہ تیسری بار چورایا تو قید نہیں ہو گا اگر بار بار قید خانہ میں
 رکھا جائیگا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہے اور شافعی نے فرمایا کہ اگر تیسری بار چورایا تو قید خانہ میں رہے فرمایا کہ تیسری
 میں اسکا دایان ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی بار میں اسکا دایان پاؤں کاٹا جائے کہ کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو
 شخص چوری کرے اسکو منہ سے قطع دو پھر اگر دوبارہ کرے تو اسکو منہ سے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اسکو منہ سے قطع دو
 رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہے جیسا شافعی کا مذہب ہے۔ رواہ الدارقطنی و الطبرانی۔
 اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اس سے بڑھ کر ہے تو حد شروع ہونے کے واسطے بدہ جہاد کی
 مقتضی ہوگی اور ہماری دلیل حضرت علی کم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ مجھکو اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ میں اسکا ایک ہاتھ نہ چھین لوں
 کہ جس سے کھائے اور استیجا کرے اور ایک پاؤں نہ چھین لوں جس پر۔ رواہ ابن ابی شیبہ و محمد۔ اور جب بقلینی نے اسے
 گفتگو کی تو آپ نے اسی جہت سے انکو قائل کیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا اور اس دلیل سے کہ چاروں ہاتھ
 پاؤں کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہے کیونکہ اس پر کرنے میں جس شخصت شامل کر دینا لازم آتا ہے حالانکہ حد صرف زہر کے
 واسطے ہے نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبارہ منہ پر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہے حالانکہ تیسری بار
 جرم میں ہوتا ہے جو اکثر پایا جاتا ہو برخلاف قصاص کے کہ وہ بنیہ کے کاف ہے تو بندے کا حق ہے کہ توبہ کرنے کے لیے جہاں تک
 ممکن ہے قصاص لیا جائیگا یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا دوسرا ہاتھ کاٹا
 تو اسکا دوسرا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اسکا پاؤں کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اسکا دوسرا پاؤں
 کاٹا جائیگا کیونکہ جہاں تک ممکن ہے مظلوم بندے کا قصاص لیا جائیگا اور جس حد ہندہ سے امام شافعی نے استدلال کیا

اُسکے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اُسکو سیاست پر محمول کرتے ہیں۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اسکے خلاف ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار جو رو کو قتل کر کے لے کر روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہے اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک ٹھنڈے پر سے اُسکا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ بار میں تو بظاہر کر کے یا اُسپر صانع مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے اسناد لال کیا کہ اسحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک جو رو کو لائے تو فرمایا کہ اُسکو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہے تو فرمایا کہ قطع کر دو پس اُسکا ہاتھ قطع کیا گیا پھر دوبارہ اُسکو لایا گیا تو فرمایا کہ اُسکو قتل کر دو پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہے تو فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری وجہ یہی بار میں ہوا پھر اُسکو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اُسکو قتل کر دو پس ہننے اُسکو قتل کر دیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اسکے اسناد میں معتب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عبد اللہ بن احمد و ابن معین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحییٰ القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہے اسکی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہاء میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جسے چوکاٹوں میں لیا گیا ہو اگرچہ وہ بار بار چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے کاسم ابن مجہد سے روایت کی کہ عامل میں نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ میں سے مدینہ میں آکر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور شکایت کی کہ آپ کے عامل میں نے مجھے ظلم کیا پھر وہ شخص رات میں نماز میں پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چوروں کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اسمار بنت عیس کا ایک زیور کم ہوا لوگ اُسکو ڈھونڈنے لگے اور شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈ رہا تھا اور کہتا کہ اکی جسے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اُسکو پہن عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ زیور ایک سنار کے پاس پایا جسے کہا کہ جھک کر یہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر شخص دے گیا ہے پھر جب اُسکو سامنے لیا گیا تو اُسپر لوگوں نے گواہی دی یا اسنے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اُسکا بیان ہاتھ کاٹ جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ والدہ اسنے جو بد دعا اپنے اوپر کی ہے وہ اسکی چوری سے زیادہ بھگوانے کو فونگ معلوم ہوتی ہے۔ رواہ عبد الرزاق و دارقطنی و مسند ابن مسعود۔ و لیکن امام مجہد نے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسمار بنت عیس کا زیور چورایا تھا اُسکا صرف دایان ہاتھ کاٹا تھا پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اُسکا بیان پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے اسناد صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسکے خلاف روایت کی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ بہتر جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقع ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت مسند ابن مسعود سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ اسحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے کہ اول چوری میں دایان ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اُسکا دایان پاؤں کاٹا جائے چنانچہ امام مجہد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حدیث ابو حنیفہ عن عمرو بن مرہ عن عبد اللہ بن سلیم عن علی قال الخ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اُسکا دایان ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اُسکا دایان پاؤں کاٹوں گا پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اُسکو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اُسکی ہڈی بیان کی جائے یعنی اُسکی توبہ و صلاحیت بیان کی جائے کہ مجھے احمد ثمالی سے خبر آئی ہے کہ اُسکو ایسا کر چھوڑ دیا کہ اُسکا کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اُسپر چلے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور ابن ابی شیبہ نے حاتم بن اسماعیل سے روایت کی کہ حضرت ابن مجہد نے اپنے باپ محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے چوکاٹ ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اسکے بعد لایا جاتا

نفراتے کہ بھوکو شرم آتی ہو کہ اسکو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے نہایت نہیں کر سکتا لیکن اسکو قید کر دو۔ ورواہ البیهقی۔
 نیز ہم کہتا ہوں کہ یہ حدیث مرسل ہو کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد بن علی ابن حسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں
 پایا لیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہو اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر
 تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں لٹایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس کے بارہ میں کیا حکم جانتے ہو انھوں نے
 نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین اسکو سزا سے قطع دیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اسکو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل
 کا مستحق نہیں ہو وہ کس چیز سے کھانا کھائیگا اور کس چیز سے نماز کا وضو کریگا اور کس چیز سے خابثہ کا غسل کریگا اور کس چیز سے
 اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا پھر اسکو چند روز قید خانہ میں بھیجا پھر اسکو نکال کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ ورواہ سعید بن مسعود
 اور اسکی اسناد ضعیف ہو لیکن دوسری اسناد قوی سے اسکی تقویت ہو گئی۔ م م م م۔ واذکان السارق اشل
 الید الیسرے او قطع او مقطوع الرجل الیمینی لم یقطع لان فیہ تقویت جنس المنفقتہ بطشاً او شتاً وکذا اذا کان
 رجلہ الیمینی شلاً یلما قتلنا وکذا ان کان الیساہ الیسرے مقطوعہ او شلاً واد الاصبعان منہما سوی الایہام لان قولہ
 البطش یا الایہام فان کانت اصبع واحدة سوی الایہام مقطوعہ او شلاً وقطع لان قوت الواحد لا یوجب خلاً ظاہراً
 فی البطش بخلاف قوت الاصبعین لانہما یفترقان لان منزلة الایہام فی نقصان البطش۔ اگر چہ کہ با بیان ہاتھ نکل ہو
 یا کٹا ہو یا دایان پاؤں کٹا ہو تو اسکو سزا سے قطع نہیں دیجائیگی یعنی چوری میں اسکو دایان ہاتھ کاٹنے یا بائیں پاؤں کاٹنے کی سزا
 نہ دیجائیگی کیونکہ اس نے میں اس کے چلنے یا پکڑنے کی جنس نفعت زائل کرنا لازم آتا ہو اور اسی طرح اگر اسکا دایان پاؤں نکل
 ہو تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ رفتار کی جنس نفعت زائل ہوگی اسی طرح اگر اس کے ہاتھ کا بائیں انگوٹھا کٹا ہو یا نکل ہو یا سواے انگوٹھے
 کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا نکل ہوں تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہو اور اگر سواے انگوٹھے کے ایک
 انگلی کٹی ہوئی یا نکل ہو تو اسکو سزا سے قطع دیجائیگی یعنی دایان ہاتھ یا بائیں پاؤں کاٹنے یا بائیں پاؤں کاٹنے سے گرفت
 میں کوئی کھلا ہوا خلل نہیں ہوتا بخلاف اسکے جب دو انگلیاں نہ ہوں تو خلل ظاہر ہو کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہو جائے میں
 دو انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہیں۔ واضح ہو کہ حدادہ شخص ہو جو جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری
 اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہو اور جو شخص کو ایہون کو لاوے اسکی اجرت بیت المال سے دیجائیگی اور بعض نے کہا کہ جس نے سریشی کی
 اسپر و جب یہ لینے مدعی و مدعا علیہ ہیں سے جس شخص پر نفاق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی کے ذمہ ہو اور یہی صحیح ہو۔ ق۔ اور بعض
 نے کہا کہ مدعی بہرہ اور یہی صحیح ہو۔ البزازیہ۔ بالجلہ جس تیل میں چور کا ہاتھ چلا جائیگا اور کاٹنے و تلنے والے کی اجرت ہمارے
 نزدیک چور کے ذمہ ہو اور اگر کو ایہون سے چوری ثابت ہو جائے تو گویا ایہون کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور
 بنا بر روایت بزاز یہ کہ مدعی کے ذمہ ہو۔ م۔ قال واذ قال الحاکم للیہاد او قطع یحین ہذا فی سرقۃ سر قما قطع لیسار
 عمار او خطا فلا شئی علیہ عندہ ابی حنیفہ رحمہ و قال لا شئی علیہ فی الخطا و فیہ من فی النہر۔ اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ تہا
 شخص کا دایان ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جبکہ کہ یہ مرتکب ہو تو اسکو قطع کر دے پس حداد نے اسکا بائیں ہاتھ عمار او خطا سے کاٹ دیا
 تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہیں ہو (لیکن ادب کے طور پر تہمید دیا جائے اور یہی قول احمدی) اور صاحبین نے فرمایا
 کہ اگر چوک گیا تو اسپر کچھ نہیں ہو اور اگر عمار ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہو کہ حداد ضامن نہ ہوگا۔ البزازیہ
 کیونکہ اس نے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سواے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی صحیح قول میں ضامن نہ ہوگا۔ و۔ وقال زفر بن یحیی
 فی الخطا و الضمان و ہوا لقیاس و المراد بالخطا ہو الخطا فی الاجتهاد و اما الخطا فی معرفۃ الیمین و الیسار لا یجعل عفو
 وقیل یجعل عفو الیہما لہ آتہ قطع ید المعصومۃ و الخطا فی حق العباد و غیر موصوع فیہم نہا قتل انہ اخطا فی اجتنابہ

والمستودع وعلى هذا الاختلاف المستجير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمكر
 وكل من لم يدع حافظة سوى المالك ويقطع بخصوصه المالك في السرقة من بؤلار الا ان المراهن انما يقطع بخصوصه
 حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي رحمه بنار على اصله اذا خصومة
 بؤلار في الاستدرا وعنده وزفرح ليقول ولاية الخصومة في حق الاستدرا وضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع ان
 فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي كجته شرعية وهي شهادة جليلين
 عقيب خصومة معتبرة سلقا اذا لا اعتبار كجتهم الے الاستدرا في حق القطع والمقصود من الخصومة احياء
 حقه وسقوط الخصومة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا يعتبر شبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضرت المالك وغاب
 الموتن فانه يقطع بخصوصه في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحزن ثابتة يستودع ارضاب
 اور سودا سے کہ یہ اختیار ہو کہ جو کوئی اس کے پاس سے مال چورادے اسکا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہو کہ اسکا
 ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح معتوب منہ کو بھی یہ اختیار ہو کہ شخص سے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص
 جسے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جب کا مال غصب کیا اس کے معتوب منہ سے کہیں بین اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سے شاید یہ مراد ہو کہ کسی
 دم کے عوض میں دم بیچے اور مشتری نے میں دم پر قبضہ کر لیا حتی کہ مالک کی ملکیت و قبضہ نہیں رہا پھر چور نے دم چور لیا تو یہ بیچ اگر چہ
 سودی کر مشتری کو یہ اختیار ہو کہ جو کا ہاتھ کٹوا دے۔ ان۔ اور تاجر وہ شخص جسے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور متاجر وہ شخص جسے کسی سے
 کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ بیٹے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع جسے کسی کا مال بلکہ سودا
 کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہو گا وہ مالک مال کو دیدے گا۔ پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چورادے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اگر یہ لوگ ناش کرتے
 اور زفرح و شافعی جیسے فرمایا کہ غاصب مستودع کی ناش سے قطع نہیں کیا جائیگا اور یہی اختلاف مستجير ومستاجر ومضارب ومستبضع
 اور مرہن اور کسی چیز کو خریدنے کے طور پر قبضہ کرنے والے مرہن اور ہر ایسے شخص میں جس کا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف
 جاری ہو اور اگر ان لوگوں سے چور نے چور یا تو اصلی مالک کی ناش سے بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن مرہن کی ناش سے جب ہی
 کاٹا جائیگا کہ جب اداسے قرضہ کے بعد مرہن کے پاس مال مرہن باقی ہو کیونکہ بدون اداسے قرضہ کے مرہن کو مال مرہن
 کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعی کا یہ قول بر بنار اپنی اس اصل کے ہے کہ اگر کسی نے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارے میں
 خصوصیت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر ہو تو جبکہ پاس مال ہو اس سے مال لینے میں یہ لوگ خصوصیت نہیں کر سکتے ہیں اور
 زفرح کے نزدیک ایسے لے سکتے ہیں لیکن زفرح کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصوصیت کا اختیار بغیر ورت عفا ظلت ہی تو یہ اختیار چور کا
 ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر ہو گا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چور کی
 بذات خود موجب سزا ہے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہو گئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقا خصوصیت
 معتبرہ کے بعد گواہی دی اس واسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال سرورقہ واپس لینے کا اختیار ہو پس سرورقہ ثابت ہو گیا تو چوری
 ثابت ہو جائیگی پس سزا سے قطع بھی پوری کر لیا جائیگی اور ان لوگوں کی خصوصیت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور مال
 مال کی عصمت ساقط ہوتا تو سزا سے حد پوری کی جائے کی ضرورت سے ہے تو یہ مقصود معتبر نہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے جس کے
 بیش اس کے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصوصیت سے قطع لازم ہو گا اگر چہ
 وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دیدی ہو۔ وان قطع سارق بسرورقہ وقت
 منہ فلم یکن لہ ولا لرب السرقة ان یقطع السارق الثاني لان المال غیر تقوم لی حق السارق حتی لا یجب علیہ
 الضمان بالمال فلم یعتقد موجبة فی نفسها ولا لاول ولایۃ الخصومة فی الاستدرا فی روایۃ اذا لرد واجب علیہ

اگر ایک چور نے مال چور یا جسکے عوض اسکا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اُس سے دوسرے شخص نے چور یا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کاٹے کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر مقوم ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو جائے تو پھر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اسکی چوری موجب قطع ہو پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصوصیت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصلی مالک کو واپس کرنا اس پر واجب ہے۔ ولورق الثانی قبل ان یقطع الاول او بعد ما درئی الخ بشبهة لقطع بخصوصه الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم یوجد قصار کا لغا صلب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہ ہے کہ وہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اسکا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال سرقتہ اُسکے پاس سے دوسرے چور نے چور یا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال سرقتہ کی قیمت ساقط ہونا پوری نرا سے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا۔ اس توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا پورا مال بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال سرقتہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اُسکے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ مفروض ہے کہ نرا سے پہلے دوسرے چور نے چور یا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اُسکے مطالبہ سے دوسرے چور کو نرا سے قطع دینا ومن سرق سرقة فردا علی المالك قبل الارتفاع اسے الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لقطع اعتبارا لما اذا رده بعد الارتفعة وجوز الظاهر ان خصوصية شرط لظهور السرقة لان البسطة انما جعلت جهة ضرورة قطع المنازعة وقد اطلقت لخصوصية بخلاف ما بعد الارتفعة لانها لا تفسد خصوصية كقولهم مقتضود ما تتبعه تقديرا۔ جسے کوئی مال چور یا پھر حاکم کے پاس مرفوعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائیگا جسے مرفوعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جائے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقت ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نہ لائے ہو کیونکہ اگر ہی اسی واسطے محبت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف اسکے جب بعد مرفوعہ کے واپس کیا تو خصوصیت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصوصیت تمام ہو گئی تو وہ تقدیر باقی رہے اور ظاہر الروایۃ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن اسید میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائے اور یہ چادر اس پر سرقتہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اُسکا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحیح و حسن میں مروی ہے لیکن اگر حدیث قیاسی یا بہرہ پورا ہو جائے تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فوجبت له لم یقطع معناه اذا سلمت الیہ۔ اور اگر کسی شخص پر سرقتہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دید یا پھر مالک نے مال سرقتہ اُسکو بہرہ کر دیا یعنی اسکے بہرہ بھی کر دیا تو نہیں کاٹا جائیگا۔ وکذلك اذا باعها المالك اياه وقال زفر و الشافعي لم یقطع و یوروا عنه عن ابی یوسف ح لان السرقة قد انتقضت او ظهروا بهذا العارض لم یثبت قیام المالك وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الاستغناء من القضاة فی هذا الباب رتوع الاستغناء عنه بالاستيفاء او القضاء لاظهار و لقطع حق الله تعالى و هو ظاهر عنده و اذا كان كذلك لشرط قیام الاستغناء عند الاستيفاء و صار كما اذا لم يستقبل القضاء۔ اسی طرح اگر مالک نے مال سرقتہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ قطع کیا جائیگا اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقتہ بلحاظ منعقدہ ہونے اور ظاہر ہونے کے چور ہو گیا اور بہرہ بیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت تک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہ نہیں ہوگا یعنی شبہہ سے حد ساقط نہیں ہوگی اور جاری دلیل ہے کہ باب حد و دین حد جاری کرنا بھی حکم قضائے میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے حکم قاضی سے استغناء ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہونا ہے

(پس اگر قطع کو قضا میں شامل نہ کریں تو خالی اظہار ببقا نہ ہو) اور جب یہ حال ہو تو قطع کے وقت تک خصوصیت قائم رہنا شرط ہے
 ورنہ ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سرودہ کو چور کے ملک میں دیدیا۔ قال وکذا لک اذ انقصت قیمتہا من
 النصاب یعنی قبل الاستيفاء بعد القضاء وعن محمد رحمہ اللہ لقطع و ہو قول زفر و الشافعی رحمہما اعتبارا بالنقصان
 فی العین و لانا ان کمال النصاب لما کان شرطاً لیشترط قیاسہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی
 العین لانه مضمون علیہ فکل النصاب عیناً و دنیا کما اذا استہلک کلاً ما انقصان السمر غیر مضمون فافترقا۔ و
 اسی طرح اگر مال سرودہ کی قیمت دس درم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع
 نہیں ہوگا ورنہ اگر اسی جگہ کا مستبر ہو جہاں یہ واقعہ ہو۔ (دس) درام محمد سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا اور یہی قول
 زفر و شافعی کا ہے بقباس نقصان عین کے یعنی جیسے شکار دس درم چور لے کر پھر ایک درم کو گلیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح
 خرچ کھینے میں بھی لازم رہیگا اور جاری دلیل یہ ہے کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب
 قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضا میں سے ہے بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور رخصہ واجب ہے
 تو کچھ عین اور کچھ دین ملک نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال سرودہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور یہی خرچ
 کی کمی تو چور اسکا فاسد نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال سرودہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ و اذا ادعی
 السارق ان العین السروقة ملکة سقط القطع عنه وان لم یقیم بنیۃ معناه بعد ما شہد الشاہدان بالسروقة و قال
 الشافعی رحمہما لا یسقط بمجرد الدعی لانه لا یحجز عنه سارق فیودی اسے سرباب الحد و لانا ان الشبهة دارکۃ و تحقیق
 بمجرد الدعی لا اقال ولا مستبر کا قال بدلیل صحیح الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعویٰ کیا یہ مال سرودہ میری ملک ہے تو
 اس کے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائیگا اگرچہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ نہ لادے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے شہر
 چوری کی کہ ابی دی اس کے بعد آئے ایسا دعویٰ کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعویٰ سے حد ساقط نہو گی کیونکہ کہ گواہوں پر ایسا شہر
 ہے جو اتنی بات کہہنے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہو گا کہ حد سرودہ کا دروازہ بند ہو جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شہرہ سے حد ساقط
 ہو جاتی ہے اور خالی دعویٰ سے یہ شہرہ پیدا ہو جائیگا کیونکہ شاید دعویٰ سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اسکا اعتبار نہیں ہو کیونکہ
 بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے۔ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جانے کے بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار
 سے پھر نے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعویٰ کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علما نے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی
 تفسیر انہ قول ابو حنیفہ ہے اور یہی مذہب احمد بن راجح ہے۔ و اذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما ہما مسلم
 یقطع لان الرجوع حال فی حق الراجع و مورث الشبهة فی حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارهما علی الشبهة
 اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ پھر سے واسطے
 حق میں بھڑنا کر گئے اور دوسرے کے حق میں شہرہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقت شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان
 سر قائم غائب احمد و شہد الشاہدان علی سرقة ثم قطع الآخر فی قول ابی حنیفہ رحمہما الآخر و ہو قولنا و کان یقول لا
 لا یقطع لانه لو حضر لم یأیدعی الشبهة و جہ قولہ الاخران الغیبة تمنع ثبوت السرقة علی الغائب فیصیحی معہ و اولہم حدہم
 لا یورث الشبهة ولا یعتبر توہم حد و ثبوت الشبهة علی ما مر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہو گیا اور دو گواہوں
 نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزا سے قطع نہ جائیگی اور یہی
 صاحبین کا قول ہے اور امام ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہو گی کیونکہ چور جو غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شہرہ کا دعویٰ کرتا
 پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے

حق الاستیلاک لانه فعل آخر غیر السرقة ولا ضرورة فی حقه وکذا الشبهة تعتبر فیما هو السبب دون غیره ووجه
اشتهور ان الاستیلاک التام المقصود فیعتبر الشبهة فيه وکذا لیظهر سقوط العصمة فی حق الضمان لانه من
ضرورات سقوط ضمانی حق المملک لا انتقام المملکة - اگرچہ کا ہاتھ کاٹ گیا حالانکہ مال سرقتہ اس کے ہاتھ میں موجود ہو تو ہاتھ
علاء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہے اور اگر مال سرقتہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو یہ
ضامن ہوگا اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو اور
یہی البری صحت نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت
میں چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دوقی ہیں جن کے سبب ضمان
ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع ہوگا پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا
اس سے وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے اور اس کا سبب یہ کہ پرا یا مال سے لیا تو ایسا ہو گیا جیسے حرم میں کسی کی ملک
کا یہ تلف کر دیا یا کسی کی شہر میں لے لی یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے حرم میں
ہبہ کر کے لے کر یا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے اور تہاری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے
کہ چور پر اس کا رایات ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے - رواہ النسائی والبطرانی - اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان
واجب ہوتا ہاتھ کاٹے جانے کے معنی ہے کہ چور تاوان ادا کرے مال سرقتہ کا اسی وقت سے مالک ہو جائیگا جب وقت اسے
ہو تو لازم آئے گا کہ اس کا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائیگا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آتا
وہ خود دور ہوگی یعنی ہاتھ کاٹنا قطعاً مستحق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کرین تو باطل ہو جاتا ہے پس ضمان واجب کرنا خود
باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال سرقتہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہتا
وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیہا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہو کر رہی ہے پس اگر ہم
ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محترم ہونے کی بلکہ شرعی حق سے
حرام ہونے کی جیسے ہمارے چادر ہوتا ہے اور جو چیز بحت شرع حرام ہو اُس کی بابت تاوان نہیں ہوتا ہے یہ کہ تلف کرنے میں ضمان
ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف کر دینے کی ضرورت میں اس کا احترام ساتھ ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوا
دوسرا فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک عصمت ساقی نہیں
اور تلف کر دینے میں عصمت ساقی کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہہ کا بھی اعتبار ضرور نہیں کیونکہ
شبہہ کا اعتبار سبب ہے یعنی صرف سرقت تک رہتا ہے اور سوا کے سبب کے چار نہیں کرتا (لیکن یہ توجیہ اس روایت کی ہے
تلف کر دینے کی ضرورت میں چور ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے) اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال
سرقتہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرتا ہے تو اس میں شبہہ معتبر ہوگا اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقی
ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال سرقتہ
اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جسے اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جائے کی صورت میں بھی محترم
ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تاوان واجب ہوگا
قال دکن سرقة بمرقات فقط فی احدہما فهو کما فی الاول لا یضمن شیئاً عند الی حنیفہ حر و قال الیضمن کل
الا لشی قطع لہا ومعنی المسألة اذا حضر احدہما فان حضر واجبیما وقطعت یدہ لم یضمن شیئاً بالائت
فی السرقات کلہا لہا ان الحاضر لیس بمغائب عن الغائب ولا یضمن ہذا لہا لہا السرقة فالتلف لہا من الغائب

یقع القطع لهما فبقیت اموالهم معصومة ولان الواجب بالکل قطع واحد حقا لله تعالى لان منی الحسد و
 علی التداخل وخصوصا شرط الظهور عند القاضي اما الواجب بالجنایة فاذا استوفی فاستوفی کل الواجب
 الا تری انه يرجع لقطع عن اکل وعلی هذا الخلاف اذا كانت النصب کلها لواحده فها هم فی البعض جیسے کسی
 چوریان میں پھر ایک کی بابت اسکا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہے پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 وہ کسی مال سرور کا ضامن نہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقاات کا ضامن ہوگا سوائے اس سرور کے کہ جسکی بابت اسکا ہاتھ
 کاٹا گیا ہے اور سند کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جسکے مال چوری ہوئے ہیں ان میں سے ایک ہی حاضر ہو
 تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیوں کے مال کا ضامن ہے اور اگر سب حاضر ہوئے اور انکی خصوصیت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق
 جملہ سرقاات میں کسی کا ضامن نہوگا پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ہر مالک مال حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے
 نائب نہیں ہے حالانکہ خصوصیت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہے تو جو لوگ غائب ہیں انکی طرف سے سرور ظاہر
 نہیں ہوتا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا اس کے سرقاات کے واسطے نہیں ہوا پس ان کے اموال محترم رہے یعنی انکا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ
 کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقاات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق آئی واجب ہے کیونکہ حدود میں تدخل ہو جاتا ہے اور انکی طرف سے
 شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرور ظاہر ہوا اور ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے ہے پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزا کے
 واجب یہی تھی جو پوری کر دی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچ گیا یعنی چور کو جملہ سرقاات سے زجر ہو جائیگا پس
 یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنی پھر وہ کسی سرور کا ضامن نہوگا اسی طرح اگر ہر بار مال سرور جو دس درم سے کم نہیں ہے
 سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اسنے کسی ایک بار کے سرور کا مطالبہ کر کے ہاتھ کاٹو یا تو یہی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین
 کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جسکی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہے باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہے

باب ما یحدث السارق فی السرقة

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرور میں چور نے فقیر کیا ہو۔ ومن سرق فو باقتضی فی الدار یضربون ثم
 اخرجوه و هو لساوی عشرة دراهم قطع و عن ابی یوسف رحم الله لا یقطع لان له فیه سبب الملك و هو ان یسرق
 الفاحش فانه یوجب القیمة و ملک المضمون و صار کالمشتری اذا سرق مبیعا فیه خیار للبائع و لهما ان الاخذ
 وضع سببا للضمان لا للملك و اما الملك فثبت ضرورة اداء الضمان کیلئے یجتمع الیه لان فی ملک واحد و لکم
 لا یورث الشبهة کنفس الاخذ و کما اذا سرق البائع مبیعا بانه یخلف یا ذکر لان البیع موضوع لافادة الملك
 و هذا الخلاف فیما اذا اختار تقصیر النقصان واخذ الثوب فان اختار تقصیر الثیبة وترك الثوب علیه لقطع
 بالاتفاق لانه ملکہ مستند الی وقت الاخذ فصار کما اذا ملکہ بالبیعة فاورث شیهة و هذا کلہ اذا کان النقصان
 فاحشا فان کان لیس لقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ لیس له اختیار تقصیر کل الثیبة۔ جسے ایک چور
 چور یا پھر گھر ہی کے اندر آئے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک
 روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اسنے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیے ہیں اس طرح پھاڑنے
 سے اس پر قیمت واجب ہوئی اور کہڑے کا ٹکڑا ملک ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے وہ بیع چورانی میں دینے والے نے اسے واسطے
 خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کر لیا یا نہیں حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں
 کاٹا جاتا اور امام ابو حنیفہ و محمد کا دوسرا یہ کہ مال رکھنے والا واحد صاحب ہوئے کا سبب ہے اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے

اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اسے ثاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شر اور اسکا ثاوان دونوں ایک ہی شخص کی ملک
میں جمع نہ ہو جائیں پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا ہے۔ سزا میں کوئی مشہد نہیں پیدا کرتا اور جیسے خالی سے لینا موجب مشہد
نہیں ہے اور جیسے بالغ نے کوئی عیب دار چیز بدولت علم مشتری کے فروخت کر کے بعد مشتری کے پاس سے جو رائی نہ بالغ کا تھا
کاٹا جاتا ہے مالا لنگہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل نہیں بخلاف نیا یاغ کی صورت کے جو ابویہ سے ذکر فرمائی ہے کہ وہ مشہد
پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ یہ ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی یہ مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی نیا
نہیں ہے کہ بچہ واضح ہو کہ یہ اخلافت ایسی صورت میں ہے کہ کپڑے کے مالک نے جو سے بچاؤنے کا نقصان لینا اور بنا کر لینا
اختیار کیا ہو اور اگر اسے چاہا کہ قیمت لیکر کپڑا جوڑے کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہر شخص کا جائیگا کہ ثاوان دینے
سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے بیہوش کپڑے کا مالک ہو ایسے ایک مشہد پیدا ہو گیا تو
حدود ہو جائیگی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ جو سے نہ نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر نقصان کی بات بالاتفاق ہوتی
کاٹا جائیگا کیونکہ ملکیت کا سبب ہزارہی کیونکہ اسکو پوری قیمت ملے گی۔ ان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ ان سرق شاة فذبحہا
ثم اخرجهما لم یطبع لالن السرقۃ تمت علی اللحم ولا قطع فیہ۔ اگر کوئی بکری جوڑا کر اسکو ذبح کیا پھر اسکو باہر لایا تو قطع
نہیں ہے کیونکہ جوڑی پوری ہوئی اسوقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت جوڑا نے میں قطع نہیں ہے۔ ومن سرق
ذہبا او فضة سجد فیہ اللطیع فھنہ در اھم او دنایہ قطع فیہ ویر والدر اھم والدرنا یرسلے المسروق منہ و
ہذا عند الی حنیفۃ رحمہ و قال لا یجوز للمسروق منہ علیہما واصل فی النصب فیہ ہذہ صنفۃ تقوۃ عندہما خلا فالہ
ثم وجوب الحد لا یتم علی قولہ لانه لا یلک و قیل علی قولہ لا یجوز بالانہ لکھ قیل القطع وقیل تجب لانه صار
بالصنفۃ شیئا اخر فلم یلک علیہ۔ اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا جوڑا یا چھین قطع واجب ہے پھر اس کے درم یا دینا رہ جائے
تو اس میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ درم دینا جسکا مال جوڑا ہو اسکو واپس دینا چاہیگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین
کہا کہ مسروق منہ کو درم دینا نہیں کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب النصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک
درم دینا رہ جانے کی صفت خود قہقی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس میں پھر امام کے قول پر سزا ہے قطع واجب ہونے میں
کوئی مشکل نہیں کیونکہ پھر اس مال مسروقہ کا مالک نہ ہو جائیگا صاحبین کے قول پر بعض نے کہا کہ سزا ہے قطع واجب ہونے کیونکہ
قطع سے پہلے درم دینا رہنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہو گا کیونکہ ساخت کی وجہ
سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہ رہا۔ ہذا۔ فان سرق ثوبا فصنفہ اھم قطع ولم یؤخذ منہ الثوب
ولم یضمن قیمۃ الثوب و ہذا عند الی حنیفۃ والی یوسف رحمہ وقال محمد رحمہ یؤخذ منہ الثوب ویعطى ما زاد البصغ
فیہ اعتبارا بالنصب والجماع بینہما کون الثوب اصلا قائما وکون البصغ تابعا ولہما ان البصغ قائم صوریۃ و
معنی حتی لو اڑاخذہ مصبوغا یضمن ما زاد البصغ فیہ وحق المالک فی الثوب قائم صوریۃ لاسمعی الا تری انہ غیر
مضمون علی السارق بالمالک فرجھا جانب السارق بخلاف النصب لان حق کل واحد منہما قائم صوریۃ و معنی
فاستویا سن ہذا الوجہ فرجھا جانب المالک لما ذکرنا۔ اگر ایک کپڑا جوڑا کر اسکو سرخ رنگا یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اس سے
کپڑا نہیں لیا جائیگا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہ ہو گا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابویہ سے ذکر فرمائی ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا
اس سے لے لیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدی جائیگی اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غصب نے
غصب کا کپڑا سرخ رنگا تو کپڑا غصب منہ کو دیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غصب کو دلائی جائیگی اور ان
دونوں میں علت جامعہ یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اسکا تابع ہے اور امام ابو حنیفہ و ابویہ سے دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی

کتاب النصب
درم دینا رہ جانے کی
صفت خود قہقی ہے
اور امام ابو حنیفہ کے
دیکھ کیونکہ پھر اس
مال مسروقہ کا مالک
نہ ہو جائیگا صاحبین
کے قول پر بعض نے
کہا کہ سزا ہے قطع
واجب ہونے کیونکہ
قطع سے پہلے درم
دینا رہنا ڈالنے سے
وہ مال مسروقہ کا
مالک ہو گیا اور
بعض نے کہا کہ قطع
واجب ہو گا کیونکہ
ساخت کی وجہ سے
وہ دوسری چیز ہو
گئی تو وہ بعینہ مال
مسروقہ کا مالک نہ
رہا۔ ہذا۔ فان سرق
ثوبا فصنفہ اھم قطع
ولم یؤخذ منہ الثوب
ولم یضمن قیمۃ الثوب
و ہذا عند الی حنیفۃ
والی یوسف رحمہ وقال
محمد رحمہ یؤخذ منہ
الثوب ویعطى ما زاد
البصغ فیہ اعتبارا
بالنصب والجماع
بینہما کون الثوب
اصلا قائما وکون
البصغ تابعا ولہما ان
البصغ قائم صوریۃ
و معنی حتی لو
اڑاخذہ مصبوغا
یضمن ما زاد
البصغ فیہ وحق
المالک فی الثوب
قائم صوریۃ لاسمعی
الا تری انہ غیر
مضمون علی السارق
بالمالک فرجھا
جانب السارق
بخلاف النصب لان
حق کل واحد منہما
قائم صوریۃ و معنی
فاستویا سن ہذا
الوجہ فرجھا جانب
المالک لما ذکرنا۔

بظاہر و معنی قائم ہو حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا چاہا تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اسکا ضامن ہو گا اور مالک کا حق کپڑے میں رنگ
قائم ہو لیکن معنی نہیں قائم ہو کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ جو رنگ کے پاس سے تلف ہو جائے تو جو اسکا ضامن ہو گا پس جس
چور مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا بر خلاف غصب کے کہ نہ دو وزن میں سے ہر ایک کا حق بظاہر و معنی قائم ہو تو
راہ سے غصب و مالک دو وزن برابر ہو گئے مگر چونکہ کپڑا اچھل کر لڑا ہوا ہے مالک کا پلہ بھاری جاتا۔ ورنہ صبیحہ و سود و غیر
منہ فی المذہبین یعنی عند ربی حقیقہ و محرم و عند ربی یوسف رحمہ اللہ اول سواہ لالہ اسود زیادہ و عند ربی
کا کچھ و عند ربی محمد زیادہ ایضا کا کچھ و لکنہ لا یقطع حق المالک و عند ربی حقیقہ و محرم اسود و لکنہ لا یقطع حق المالک
انقطاع حق المالک۔ اور اگر جو رنگ یہ کپڑا سیاہ رنگا اتوارہ ان کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا اپنی امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ سیاہ و گندہ یا دھو گندہ یا دھو گندہ کی دو وزن ہو جائے گی یا سارے
پن کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سرخی کے کپڑے میں زیادتی اور امام محمد کے نزدیک سیاہی اگرچہ سیاہی
مثل سرخی کے زیادتی ہو لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق قطع ہو گا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک
سیاہی ایک نقصان ہو تو مالک کا حق قطع نہیں کر سکتا۔ اور حقیقہ میں یہ کہ مالک یہ امام اور مالک میں کا اختلاف
نہیں ہو بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہو کیونکہ امام کے زمانہ میں بنو امیہ کی مملکت میں سرخی رنگ کی تھی اور سیاہی
ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں بنو عباس کی مملکت میں سیاہ رنگ کی قدر ہو گئی اور یہ اختلاف

بجسب زمانہ ہو م

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں گے جنہیں کسی شہر
دور سے حاصل ہو کہ راہ چلنے والے انکا مقابلہ نہ کر سکیں اور وہ لوگ رہزنی کریں وہ انکا ہتھیار سے یا لٹکھوں یا پتھر وغیرہ سے
دہم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر ہو اور شہر کا دیوار یا کھنڈی کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دارالاسلام میں واقع
ہو چاہے کہ جو کچھ انھوں نے مال لیا وہ اسقدر ہو جو سپہ سالار کے ستر لازم آتی ہو اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک
نے کہا کہ اسقدر مال ہو کہ شہر ماہین ہو اور بختم یہ کہ سب رہزن راہ گیر دن کے آدھے ہوں حتی کہ اگر رہزن میں سے کوئی
غرض اہل مال کا دورم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزن پر سزا سے قطع واجب نہ ہوگی اور شافعی یہ کہ رہزن لوگ تو بکرے
سے پہلے بکڑے جائیں حتی کہ اگر تو بکے بعد گرفتار ہوئے تو ان سے سزا قطع ہو جائیگی۔ اور اسقدر مال لے کر فرمایا اللہ جبار
الذین یحاربون اللہ و رسولہ و یسبون فی الارض فسادا ان یقتلوا اولیائہم و اولیائہم من قبلہم من خلاف او یضربوا
الارض یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول سے لڑائی کریں اور مالک میں فساد پھیلا دیں انکی سزا یہی ہو کہ قتل کیے جاویں
یا سولی دیے جاویں یا انکے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے کاٹے جاویں یا زمین سے دور کیے جاویں الخ یہ رہزنوں کے بارے میں
ہے اور انکا واقعہ یہ ہوا کہ کچھ دیہاتی لوگ عربہ کے آکر مسلمان بنے پھر آب و ہوا سے نہ انکے مزاج کے موافق نہ ہوئی اور بن جائے
لگا اور بیٹ بڑھ گئے نہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حکم دیا کہ جہان زکوٰۃ کے اونٹ رکھ کر تے ہیں وہاں جا کر وہ لوگ
کا دودھ اور بیشاب پینیں یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے بھر گئے اور چرواہوں کو
بڑی طرح سے قتل کر کے ہم جگہ مالک لے چلے پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے انکے پیچھے آدمی روانہ
کیے جس دن گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے انہیں سے ہر ایک کا دایان ہاتھ اور بائیں بازو کٹوا کر انکی آنکھوں میں

سلاخی پھر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلین ٹھوک کر مقام حترہ میں ڈلوادیا جہاں ایرانیان رگڑ کر مر گئے کما فی الصحیح بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیل ٹھوکننا اسوجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے چرواہوں کو بھی آنکھوں میں بول کے کانٹے چھید کر ڈیئے تھے اس سے ٹکرے ٹکرے کیا تھا پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہے کہ جب نیک علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جس نے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جس نے صرف مال لیا قتل نہیں کیا تو اسکا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جس نے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکا یا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی واحد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیے جائیں لیکن غنی نہیں کہ دارالاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلانے لگیں لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیے جاویں اور امام ابو حنیفہ و ایک جماعت کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے نکل کر رہ جائیں گے اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائیگا۔ قال واذا خرج جماعة متنعین او جماعة یقدر علی الاستیلاء فقصروا قطع الطریق فاخذوا قبل ان یاخذوا مالا و یقتلوا انفسا حبسہم الامام حتی یخرجوا قوتہ وان اخذوا مال مسلم او ذمی والمأخوذ اذا قسم علی جماعتہم اصحاب کل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قیمۃ ذلک قطع الامام یدہم وارجلہم سن خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلہم الامام حدّہ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الا ان یتوبوا وللملک ان یشاء علی الاحوال وہی اربابہ ذلک الثانیۃ المذکورۃ والرابعۃ مذکورہ ان شاعرانہ نقل ہے ولان الجنايات متفاوت علی الاعمال فلا یقنع حکم بغلظہا اما بحسب فی الاولی فلا تہ المراد بالنفی المذکور لانه نفی عن وجہ الارض بدفع شرہم عن اہلہا ویعزرون فی ایضا لہا شہرتہم منکر الاذیۃ وشرط القدرۃ علی الاستیلاء لان التجارۃ لا تحقق الا بالمنعۃ والحالۃ الثانیۃ کہا بیٹا یا لما تلوناہ وکفرط ان یکن المأخوذ مال مسلم او ذمی لیکن العصۃ مؤبدۃ ولہذا قطع الطریق علی المستامن لا یجب القطع وشرط کمال انصاف فی حق اکل واحد کیلایستباح طرفہ الا بتناولہ مالا حطروا المراد قطع الید الیمانی والرجل الیسری کیلایو ذمی اسے تقویت جنس المنفعۃ والحالۃ الثانیۃ کہا بیٹا یا لما تلوناہ اگر ایک جماعت جنگی امتناعی قدرت ہو یا ایک ہی شخص جسکو امتناعی قدرت ہو لینے اپنے مقابل کا حدسہ دفع کر سکتے ہیں ہرگز کا قصہ کر کے نکلے پھر قتل اسکے کہ کسی کا مال لین یا کسیکو قتل کرے خود گرفتار کر لے گئے تو امام اسلام انکو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کرین اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور یہ مال اسقدر ہو کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہونچتا ہو یا ایسی چیز ہو کہ جسکی قیمت اسقدر پہونچتی ہو تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام انکو قصاص میں قتل کر ڈالے اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہے اور اصل اس باب میں قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الا ان یتوبوا (اس میں چار سزاؤں بیان فرمائی ہیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا لینے ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے موافق اسکی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائی ہے پس جرم اول میں مجوس کو نے کی سزا اصول سے کہ آیت میں جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی وہ زمین ہے

کرتا ہے کہ ان لوگوں کا شر اہل ملک سے دور ہوگا اور رہزنوں کو تقریر بھی دیا جائیگی کہ انھوں نے ڈرائے کا نفل منع کیا ہے پختہ قدوسی
 نے رہزنوں کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کیونکہ جب تک یہ قدرت توبہ تک اطاعت نہیں ہو سکتی ہے اور حالت دوم یعنی جبکہ
 اہل لیا اور قتل نہیں کیا تو اسکا حکم وہی ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے اُس آیت کے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور اس میں شیخ قدوسی
 نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو لہذا اگر حربی امان لیکر آیا اور اس پر رہزنی
 کی تو قطع واجب نہیں ہے اور شیخ قدوسی نے مکتبس درم کا لفظ سب بورا ہونا بھی ہر ایک رہزن کے حق میں شرط کیا تاکہ اسکا
 ہاتھ پاؤں سباح نہ ہو مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز لے لے اور مراد یہ کہ دایان ہاتھ کاٹا جائے دایان پاؤں کاٹا جائے
 تاکہ ایسا نہ ہو کہ جس شخص سے جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دلیل اُسکی وہی آیت ہے۔ و قتلوا
 حد احمی لوعھا الاولیا و عتہم لا یلتفت الی عقوبہم لانه حق الشرع والراۃ اذا قتلوا و اخذوا المال فلا مام
 بالخیار ان شاء قطع ایہم وارجلہم من خلاف و قتلہم اوصلہم وان شاء قتلہم وان شاء وصلہم و قال مجروح
 یقتل او یصلب ولا یقطع لانه جنایہ واحده فلا یوجب حدین ولان ما دون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد لکن لکن
 والرجم ولما ان ہذہ عقوبۃ واحده لکن لکن لکن لکن لکن علی التناہی بالقتل و اخذ
 المال ولہذا کان قطع الید والرجل معاً فی الکبریٰ حد واحد و ان کا تانی الصغریٰ حدین و
 التناہی فی الحد و لانی حد واحد ذکر فی کتاب التخییر بین الصلاب و ترکہ دہو ظاہر الروایۃ عن ابی یوسف
 انہ لا یتکرر لانه منصوص علیہ و المقصود التخییر لبعثہ غیرہ و نحن نقول اصل التخییر بالقتل و الصلاب فی الصلاب
 فی غیر فیہ ثم۔ اور قاتل رہزن بطور سزا کے قتل کیے جائینگے حتیٰ کہ اگر مقتولین کے اولیاء انکو عفو کر دیں تو انکو عفو کرنے پر
 کچھ لحاظ نہ کیا جائیگا اور اس پر اماؤن کا اجماع ہے کہ یہ حق شرعی ہے اور جو تفسی صورت یہ ہے کہ اگر رہزنوں نے لوگوں کو قتل
 کیا اور مال لے لیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے انکو دایین ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے
 تو صرف انکو قتل کرے اور اگر چاہے تو صرف انکو سولی دے اور امام محمد نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤں نہیں
 کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اس پر دو حدیں لازم نہ ہونگی اور اسلئے کہ قتل نفس کی سزائیں اس سے کم سزا داخل نہ جاتی ہے
 لیکن باب الحد و دین اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزائیں داخل ہو کہ صرف
 قتل کیا جائیگا جیسے اگر کسی پر جرمی کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا
 جائیگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو بد بخت
 جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اسلئے قتل کر کے اور مال لے کے انہما درجہ پر اسن لکھ دیا اور اسی وجہ سے رہزنی
 میں ہاتھ اور پاؤں کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزا ہے ہر اگرچہ سرتقہ میں یہ دو حدیں ہیں اور باب حد و دین تناہی ہونا
 کئی حدیں جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا پھر قدوسی نے کتاب میں ذکر کیا کہ اسکو سولی دینے یا
 نہ دینے میں اختیار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نفس خزانی میں
 وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اسکی شہرت دیا جائے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصلی شہرت
 دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی دیا دتی جو پس امام اسہین مختار ہے پھر قدوسی نے فرمایا۔ قال و یصلب حیاً
 و یتبع بطنہ بریح الی ان یموت و مثله عن الکبریٰ رحمہم عن الطحاوی رحمہم انہ یقتل ثم یصلب تو قیام عن المشاہدۃ
 وجہ الاول و هو الاصح ان الصلاب علی ہذا الوجه ابلغ فی الردع و هو المقصود بہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر
 چڑھایا جائے اور ایک پیڑ سے اسکا پیٹ شق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جاوے اور اسکی شل کر خنی۔ سے مروی ہے اور طحاوی

روایت ہو کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ مثلاً کرنے سے بچاؤ ہو اور روایت اولیٰ صبح ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہو اور یہی اس منہ کا مقصود ہے۔ قال ولا یسلب اکثر من ثلثۃ امام لانہ یتخیر بعد ما یتناذی الناس بہ و عن ابی یوسف رحمہ اللہ کہ اگر سترک علی غصہ پہر حتی یتقطع ویسقط لیسقط بہ غیرہ قلنا حصل الاقرار بما ذکرناہ والہما یہ غیر مطلوب ہے۔ اور سولی پر تین دن۔ یہ زیادہ نہ چھوڑا جاوے کیونکہ وہ تین دن کے بڑا جائیگا تو اسکی بد سے لوگوں کو ذہبت ہوگی اور اب یہ صحت سے ایک روایت ہے کہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ در سون کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہیں کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہوگی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذ قتل القاطع فلا یمن علیہ فی مال اخذہ اذ ہذا را بالسرقة المصححة (ی) و قد بیناہ۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو مال اُسے لے لیا ہو اُسکا مال اُس پر واجب نہیں ہو اور یہ سرقہ صغریٰ پر نہیں ہو اور ہم اسکو بیان کر چکے۔ قال باشر القاتل احمد ہم اجری الحد علیہم باجمعہ لانہ جزا اثمہ وہی تحقیق بان یکون البعث ردو للبعض حتی اذا زلت اقدام السحار والایم واما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقیق۔ اگر رہزن تین سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزا قتل ان سببوں پر جاری کی جائیگی کیونکہ یہ تو سزا سے محار بہ ہو اور محار بہ یوں بھی ہوتا ہے کہ بعضی لڑکین اور بعضی انکی والدین پر ہو حتیٰ کہ اگر لڑکے والوں کے قدم اُنکھڑے تو اسے ردگاروں میں پناہ لینا اور سزا ملے گی کہ انہیں سے کسی سے قتل پایا جاوے اور یہ پایا گیا۔ قال والقتل وان کان بعضا او کثیرا۔ اولیٰ صحت ہو سوا لہ لانه لقطع قطعاً للشرط لقطع المارۃ۔ اور قتل کرنا خواہ لاٹھی سے ہو یا پتھر سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راگیر دن کی راہ مارنے سے رہزن کی تحقیق ہو جائیگا وان لم یقتل القاطع ولم یأخذ مالا وقد خرج اقتض منہ فمافیہ القصاص واخذ اللارۃ منہ فافیہ اللارۃ وذلك الی الاولیاء لانہ لا حد فی ہذہ الجنایۃ فظهر حق العید و ہذا ذکرناہ فیستوفیہ الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو لیکن مجروح کیا ہو تو جن زخموں میں بد لایا جاتا ہو اُس میں بد لایا جائیگا اور جنہیں مالی جرمانہ لیا جاتا ہو اُس میں جرمانہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہو کیونکہ اس جرم میں سزا سے حد نہیں ہو تو بندہ کا حق ظاہر ہو ایسے بد لایا جرمانہ لینا اور اسکو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے۔ یعنی اگر مثلاً رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اسکے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ان زخمی کردی تو اُس پر جرمانہ لیا جائیگا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطع یدہ ورجلہ وطلعت الجراحات لانہ لیس وجب الحد حق اللہ سقطت عصمتہ النفس حق اللہ لیسقط عصمتہ الہی اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اُسکا دایان ہاتھ و یایان پاؤں کاٹا جائیگا اور زخموں کا عوض باطل ہو گیا کیونکہ حد حق الہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت راقط ہو گئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔ وان اخذ بعد ماتاب وقد قتل عداً فان شاء الاولیاء قتلولہ وان شاؤا عفو اعنہ لان الحد فی ہذہ الجنایۃ لا یقام بعد التوبۃ للاستثناء الذکور فی النص ولان التوبۃ تنوقف علی رد المال ولا قطع فی مثلہ فظهر حق العید فی النفس و المال حتی یستوفی الولی القصاص او یعفو وحبب الضمان اذا ہلک فی یدہ او استہلک۔ اور اگر رہزن اچھ تو بہ کرنے کے بڑا اگیا حالانکہ اُس نے عدا قتل کیا ہو تو اولیاء مقتول کو اختیار ہو چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کریں اور چاہیں اُسکو عفو کریں کیونکہ رہزن تین بعد توبہ کرنے کے سزا سے حد نہیں قائم کی جاتی ہو کیونکہ نفس قرآنی میں استثنا ہے اور ایسے کہ توبہ صحیح ہو نا تو مال پھر دینے پر ہو اور ایسی صورت میں سزا سے قطع نہیں ہو تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہو تو دلی قصاص کو خلیا ہو کہ جاسے قصاص حاصل کرے یا عفو کرے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اُس پر ضمان واجب ہوگی۔ وان کان من قطع جسی او مجنون او ذورحم محرم من المقطع علیہ سقط الحد عن الہامین فالذکور فی البصی والمجنون قتل

فلا مرفیہ اسے الاولیاء لم یأمنوا۔ اگر شہرین یا کوہہ اور حیرہ کے درمیان خیمین ایک میل کا فاصلہ ہر رات یا دن میں رہزنی کی تو اس شخص کو رہزنی نہیں ہو اور قباس مقتضی یہ ہو کہ رہزنی ہو اور یہی شافعی کا قول ہو کیونکہ درحقیقت رہزنی بالی گئی اور ابی یوسف سے روایت ہو کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزا سے قطع ہو جب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اس کی فریاد پر مدد نہیں ہو سکتی ہو اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہو کہ اگر دن میں نہ تھا یا سہ لڑائی کی بارات میں ہتھیار یا لاٹھون سے لڑائی کی قویہ لوگ رہزنی ہونگے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہو اور ہم کہتے ہیں کہ رہزنی مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہو اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اس لیے کہ انبار ہر بیان مددگار پہنچ جائیگا و لیکن شہر کے پاس ایسا کیسے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا و لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تعزیر و بجا کی اور قید خانہ میں رکھے جائیگا کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انھوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہو کہ چاہے قصاص سے یا عفو کرے فحش۔ لیکن فتویٰ ابو یوسف کے قول پر ہے۔ منع۔ و سن خفق رجلا حتی قتلہ قال لہ علی عاقبتہ عذابا حلیفہ رحمہ وہی سألہ القتل بالقتل بالقتل و سببہ فی باب الدیارات ان شاء اللہ تعالیٰ دان خفق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانی صاعیا فی الارض بالفساد فیدفع ثمرہ بالقتل و اللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اس کو مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دہت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہو اور ہم اس کو باب الدیارات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بار بار گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اس کا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرۃ وہی الطریقۃ فی الامور و فی الشرع مختص سیر السیر علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہو اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کہ کہتے ہیں او شرع میں مختص وہ طریقہ ہو جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جہاد میں برتاؤ کیا۔ اور شرع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلا ناورد ہو قبول نہ کرے اس سے قتال کرنا۔ د۔ اور ظاہر ہے کہ سواے عرب کے جو شخص مطیع ہونے و جزیرہ دینے پر بھی رضی ہو اس سے قتال کرنا۔ اور اس کی تشریف یہ ہو کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کر دے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سے یا اسے دینے سے یا انکی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجہ سے۔ ابن الکمالی۔ اور جہاد کے تابع رباط ہو اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر نیچے بعد دار الکفر ہو قیام کرے یہی مختار ہو۔ د۔ اور جہاد کی فضیلت بہت بڑی ہو اور کیونکہ انہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضامندی چاہے اپنی جان و مال فدا کر تا ہو پھر اس سے بھی زیادہ مشکل یہ ہے کہ اپنے نفس کو پر ظاہر و باطن میں خوشی و کسل برکات میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لڑنے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبد اللہ ابن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعلیٰ میں سے کون افضل ہو فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا میں نے عرض کیا کہ چھوٹا فرمایا کہ والدین کی فراہم داری کرنا میں نے عرض کیا کہ چھوٹا فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوچھتا تو

زیادہ ارشاد فرماتے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولوں پر سچا یقین دلینا لانا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور۔ رواہ البخاری و مسلم اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے رسول پر ایمان لانا نماز و روزہ و زکوٰۃ کو شامل تھا یعنی جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز و رک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواہ الترمذی اور وضع ہو گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران بن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صفت میں آدمی کا کھڑا ہونا اس کے ساتھ بر س عبادت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ مکہ فتح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابر ہو کر فرمایا کہ تم اسکو نہیں کر سکو گے پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار ہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد بن سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص سے ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد رہیں آوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لا کر اس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا کھوٹا اللہ تعالیٰ کے لیے کی راہ میں وقت کیا تو اسکا دانہ پانی سے برابر ہونا اور پیاد اور پیاب کرنا قیامت کے روز اس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا۔ رواہ البخاری۔ اور جہاد کے تابعی رابط بھی ہے اور اسکی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کار بار کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیگا اور پھر اسکا رزق جاری رہیگا اور وہ فتنوں سے محفوظ ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اٹھایا جائیگا۔ البیہقی۔ اور کیا ہے نفع اکبر سے محفوظ ہوا۔ ابن ماجہ و البیہقی۔ و حدیث ابی امامہ میں ہے کہ رابط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اس کے ایک دینار یا درم کا بیج کرنا سات سو اشرافیان صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ قال الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا قلم بہ فریق من الناس سقط عن الباقین اما الفرطیۃ فلقولہ لعلی قاتلوا المشرکین کافۃ کما یقاتلون کافۃ ولقولہ علیہ السلام الجہاد ما مضی الی یوم القیامۃ و اراد بہ فرضا باقی و ہو فرض علی الکفایۃ لا ہ ما فرض لعینہ اذ ہو افساد فی نفسہ و الما فرض لا عزازہ دین اللہ و دفع الشر عن العباد قاذو حصیل المقصود بالبعض سقط عن الباقین کصلوۃ الجنائزہ و رد السلام۔ جہاد فرض کفایہ یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الہی عزوجل ہے قاتلوا المشرکین کافۃ لانی یعنی مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین سے سب کے سب قتال کرتے ہیں اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ما مضی الخ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہیں بلکہ مراد یہ کہ جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہے بلکہ اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اسواسطے ہوا کہ دین الہی عزوجل کو عورت ہو اور مردوں سے مشرک و فساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو گئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں آؤ سنو۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پڑھا تو بڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہوا اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کر کے اسے کو جواب دید یا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو

سب کے سب گنہگار ہوئے اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بد اعمالی و فتنہ شرک و کفر دور کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید و عمل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہونگے اور انہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہونگے۔ درمختار میں نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اسکی فضیلت ساقط ہوگئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں ان پر فرض ہو جائے کہ نسبت دور پھر اسے دور حتی کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہو تو انکے بھار والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتی کہ تمام مسکینین و ملائین کی ضرورت پر جسے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائیگا۔ اور رکھا کہ اگر غلام و عورتین قائم کریں اور کفایت نہو تو کافی ہے۔ الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فضیلت ساقط ہو جاوے مثلاً لم یقم بہ أحد اثم جمیع الناس بشر کہ یہ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم کیا تو سب کے سب اسکے ترک سے گنہگار ہونگے ملائین الوجوب علی الكل۔ اسواسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ سب پر فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ثواب خاص کر انہیں کو ملتا ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم کیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال کل بہ قطع ما وہ ابداً من الکراع و السلاح فوجب علی الکفایہ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہو جاوے تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جاوے تو بطور کفایہ واجب ہے۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد میں مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن مخفی نہیں کہ جو لوگ جہاد کے واسطے ہتھیار بنانا و یا گھوڑوں کی نسل بڑھا دین یا زراعت کر کے رسد پہنچا دین سب جہاد میں شامل ہیں۔ م۔ ۱۱۰۰ اسکے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مشرکوں سے سب لوگ ایکساگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو نہ مالش کا معاملہ معطل نہیں ہو سکتا پھر یہ سب اسوقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر هجوم کیا تو وہاں کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر واجب ہو گا کہ جاکر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو قتل کرنے کے واسطے کافی ہوں تو انکے قریب والوں پر بھی فرض ہو جائیگا اور اگر وہ بھی کافی ہوں تو انکے پاس والوں پر بھی فرض ہو جائیگا اور اسی طرح ہو گا یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہو جائیگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جلسے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا یا اسنے منع کر دیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہوگا۔ رفت۔ بالجلہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ لا ان یکون النفر عاماً یعمیر من فروض الا عیان لقولہ تعالیٰ انفر و اخفوا و ثقا لا الا یہ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جائے تو اسوقت میں جہاد فرض عین ہو جائیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انفر و اخفوا و ثقا لا الا یہ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ملے ہو یا بھاری ہو۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا تو اگر ہو یا بلکہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اسمین بیمار و بڑھے بھی جاوے تاکثرت سے دشمنوں پر غارت ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعة حتی یحتلج الیم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی الکفایہ و آخرہ اے النفر العام و ہذا الان المقصود عند ذلک لا یحصل الا باقتضا کل فیقتضی علی الكل۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ انکی ضرورت پیش آوے۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفر عام کی طرف اشارہ ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہو گا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض عین ہو جائیگا۔

پھر جن لوگوں کو بغیر عام ہو سچے انہیں فرض عین ہو گیا پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہیگا پھر اگر اس کے مکون کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور انکو بغیر ہو سچے تو پھر بھی فرض عین ہو جائیگا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہو جائیگا الذخیرہ۔ و قتال الکفار واجب وان لم یجدوا المسلمین۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہے اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نہ کریں کیونکہ آیات و احادیث عام ہیں۔ یعنی نصوص سے یہ حکم نکلا ہے کہ کافر پر جہاد کرنا کہ اسے قتل کرنا کہ اسے کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد و شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ و لا یجب الجہاد علی العصبی لان العصبی من ذلک المرحوم ولا عبدا ولا امراة کتہم حق الموتی ولا ریح ولا ریح ولا قلع لیسبہم۔ اور قتل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کے نوے کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور اندھے و لنگڑے اور پاؤں کے کٹے ہوئے و اجنبی نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں۔ اور اگر مولیٰ نے یا شوہر نے غلام یا زوجہ کو اجازت دیدی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔ اور فرزند پر بغیر اجازت قرض خواہ کے واجب نہیں ہے اور اگر فرزند کی اجازت سے کوئی قبیل ہو اور خواہ قبیل الہامی یا جان ہو تو اس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ اور یہ اسوقت کہ قرضہ کی اچال ہو اور اگر سعادتی ہو تو جانا جائز ہے و غیرہ میقات سے پہلے و ایسے آنا معلوم ہو۔ الذخیرہ۔ اور ایسے عالم پر کہ واجب نہیں ہے کہ اس سے بڑھ کر دور ہو۔ البیہر ج۱ اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر انکی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبد اللہ بن عمر اور ابو داؤد کی حدیث ابن مسعود میں صحیح ہے اور بدوین اجازت والدین کے کوئی سفر چھین خطر ہو حلال نہیں ہے اور بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ م۔ فان اجماع العہد علی بلد وجب علی جمیع الناس الا نفع تخرج المرأة بغیر اذن زہدہا و العبد بغیر اذن مولیٰ لانهما من ارض عین و ملک۔ البیہر و رقی النکاح لا یلزم من حق فرض الاعیان کما فی المملوۃ و المملوۃ بخلاف ما قبل ان یفر لان بغیر اجماعنا فلا ضررۃ الی البطلان عن املوۃ و الزوج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر هجوم کیا تو تمام لوگوں پر اسکا دفاع کرنا واجب ہے حتیٰ کہ زوجہ بغیر اجازت اسے اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے کھینکے۔ (اور شوہر وغیرہ شیعہ کرنے سے گناہگار ہو گا۔ الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہو گیا اور ملک رقبہ و ملک نکاح کا اثر فرض عین میں ظاہر نہیں ہوتا ہے جیسے فرض نماز و روزہ رمضان میں کیونکہ مائتہ کا حق نہیں ہوتا اس کے جنگ بغیر عام نہیں ہے بیشک سولے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو سولے و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیکھ کر چھوٹے آدمی کو ہر وقت ہونا تمام مرض پر نکلنا واجب نہیں ہے اور تھنیا روت پر قادر ہونا بھی ضروری اور اگر ایک شخص جاسنے کہ لڑے تو مارا جائیگا اور نہ لڑے تو قید ہو گا تو اسکو قتال واجب نہیں ہے۔ و دیگرہ البطلان مادام المسلمین فی الارض شہد الاجر ولا ضررۃ الیہ لان مال بیت المال معد لتوا سب المسلمین فاذا لم یکن فلا باس بان یقویٰ لیسفہم لیسفہا لان فیہ نفس البیہر علی بالحق الادنی یؤیدہ ان البیہر علیہ السلام اختدروا من صفوان و عمر رض کان الیفرجی الارخبہ اسلمون ذی الخلیفۃ و یعطی الشاخص قرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جب تک مسلمانوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ یہ ضروری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت بغیر نہیں آئی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانوں کے جہاد میں کام آوے پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دین کیونکہ ایسا کرنے میں ہرگز اضرانہا کہ بڑا ضرر لینے کافروں کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے اور اسکی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے چند زمین لینے سے روک دیا ابو داؤد و انسائی و احمد۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ داسے مرد کی طرف سے بغیر زہدہ والے کو

یہ اس بات کی کیفیت کے بیان ہیں۔ و اذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینتہ او حصنہ و دعوتہم الی الاسلام
لما روی ابن عباس رضی اللہ عنہما علیہ السلام ما قاتل قومًا حتی دعاهم الی الاسلام۔ اور جب اہل اسلام دار الحرب
میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلا دیں کیونکہ ابن عباس سے روایت ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک کہ انکو اسلام کی جانب بلا یا۔ رواہ عبد الرزاق و الحاکم بسند صحیح۔
فان اجابوا کفوا عن قتالہم لحصول المقصود و وقد قال صلعم امرت اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث
بہر اگر کافروں نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو اسے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
و سلم نے فرمایا ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہیں۔ اور میرے ہوں
موجود کے کا اقرار کریں اور جو کچھ میں لایا ہوں اسکو مانیں پس جسے لا الہ الا اللہ کہا اسنے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا کر بھی کلام
اور اسکا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔ بخاری و مسلم۔ وان امتنعوا و دعوتہم الی الاسلام و الحجة یہ ہے کہ امر رسول اللہ علیہ السلام
امر اور الجوش و لانه احد ما یتنبی بہ القتال علی ما نطق بہ النص و ہذا فی حق من یقبل منه اجر و من لا یقبل منهم
الا الاسلام قال اللہ تعالیٰ لقا تلونہم اولیہم۔ اور اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو انکو جزیہ دینے کی طرف
بلا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اسلیئے کہ موافق نص کے جن چیزوں سے
قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جو جزیہ قبول ہوگا اور جن لوگوں سے جزیہ قبول
نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتدوں اور عرب کے بت پرست لوگ تو انکو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بیفائدہ ہے کیونکہ اسنے سوائے اسلام
کے کچھ قبول نہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لقا تلونہم اولیہم۔ یعنی تم لوگ اسنے قتال کر دگے یہاں تک کہ وہ
مسلمان ہو جائیں اور حدیث بریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا مایوں کی جماعت پر کسی کو سردار
کرتے تو اسکو اپنی ذاتی معاہدہ میں اللہ تعالیٰ سے نفوی رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانوں سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے
پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتال کر د جسے اللہ تعالیٰ سے کفر یا جہاد کو اور خیانت یا قدرت
کرو اور کفار مقتولوں کو مثلہ موت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو
اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑے تو انکو تین یا تین میں سے ایک بات کی طرف دعوت کر الخ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے
اور حدیث میں ہے کہ میں جزیہ عرب سے یہود و نصاریٰ کو نکال دوں گا یہاں تک کہ اسہیں سوائے مسلمان کے کسی اور نہیں چھوڑے گا
رواہ مسلم و احمد و ترمذی۔ فان ہدوا فہم المسلمین و علیہم ما علی المسلمین لقول علی رضا النماذیہ لواء الحجة لیکون
ہما و ہم کہ مائنا و اموالہم کا مال و اہل و عیال و املاہم بالکبدل القبول و کذا الخ و بالاعطاء الخ و فی فی القرآن و اللہ اعلم
اور اگر کافروں نے جزیہ دینا قبول کیا تو اسنے اسے ہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے ہے اور انصاف سے وہی بار بار

ہوگا جو مسلمانوں پر ہوتا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جزیرہ دیا کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے مال مثل ہمارے مال کے محفوظ ہوں۔ رواہ الشافعی والدارقطنی۔ اور اسکی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہیں۔ ولایکون ان یقاتل من بلغۃ الدعوة الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیۃ امراء الاجناد فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا اللہ ولا نعبد لیسلمون انما نقاتلہم علی الدین لا علی سلب الاموال وحبی الذراری فلعنہم یحبون فیکف منونہ القتال ولو قاتلہم قبل الردۃ انہم للکفر ولا غرۃ لہم العاصم وہو الدین او الاحراز بالدار فصار قتل النساء والصبیان۔ اور جابر بن عبد اللہ کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جسکو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر انکو پہلے اسکو دعوت کیلئے کہو کہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے انکو لا الہ الا اللہ کی دعوت کرو یعنی کہ توحید کی گواہی دین اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ اُن سے دین پر روتے ہیں اور اُن کے اموال چھین لینے کے اور اُن کے اہل و عیال قتل کرنے کے واسطے نہیں رتے ہیں پس ایسا ہے کہ وہ لوگ قبول کر لیں تو اُن کی مشقت بچ جائے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے اُن لوگوں سے قتال کیا تو وجہ مخالفت کے گناہگار ہو گا و لیکن اُن کے فرائض کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہیں ہے یعنی دین اسلام یا دار الاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ کرنے میں کافروں کی عزتیں یا بچے قتل ہو جائیں۔ و مستحب ان یدعو من بلغۃ الدعوة مبالغائی الا نذار ولا یحب ذلک الا نصح ان انہی علیہ السلام اغار علی بنی المصطلق و ہم غارون و عہد الیہ اسامہ بن ابی سفیر علی ابی صبا حاکم یحرق و الغارۃ لایکون بدعوۃ۔ اور جن کفار کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہو انکو بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انداز میں مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے۔ رواہ بخاری و مسلم۔ اور اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابی جریج کو چھاپا مارے پھر موضع جلاوے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ اور چھاپا مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہوتا ہے۔ اور اس زمانہ میں اسلام اگرچہ مشرق و مغرب میں مشہور ہو گیا ہے تاہم بعض ملک ایسے ہیں جنکو اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر اسلام پہنچ گیا لیکن انکو جزیرہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال کرنا چاہیے یہاں تک کہ جزیرہ کی طرف بلاوے۔ لیکن اگر انکو بلور استجاب دعوت اسلام کرنے میں غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان ہمہ گیر کر لیں یا قلعہ کو درست کر لیں تو اسکو ترک کرے۔ مع۔ قال فان ابوا ذلک استعاضوا بالیوم علیہم و حاربوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بربدۃ فان ابوا ذلک فادعہم الی عطاء الرجز تیہ ان قال فان ابوا فاستعن بالشر علیہم و قاتلہم ولا نہ تعالیٰ ہوا الناصر لا ولیا نہ و الحار علی اعدائہ فیتعان بہ فی کل الامور۔ پھر اگر جزیرہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہیں اور کفار سے قتال کریں کیونکہ حدیث بربدہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کریں تو انکو جزیرہ ادا کرنے کی دعوت کر یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر ادا سے جزیرہ سے بھی انکار کریں تو اُن کے اوپر اللہ تعالیٰ سے استعانت طلب کر اور اُن سے قتال کر۔ رواہ دارقطنی۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اُسی سے استعانت چاہی جائیگی۔ و نقبوا علیہم الجانیث کما نقب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف و حرقوہم لانه علیہ السلام احرق ابو ہریرۃ۔ اور کفار پر تحقیق قائم کریں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور انکو جلا دین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نویرہ کو جلا دیا تھا۔ تحقیق ایک بڑا گونہ ہوتا ہے جس سے قلعہ پر پتھر مارنے تھے اور اس زمانہ میں توہن کی وجہ سے بیکار و متروک ہے لیکن حدیث اس امر کی دلیل

کہ توہین مارتا بھی جائز ہے اور بوریہ کے جلانے کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی نبی الغیر کے درختان خرما
 جلادینے اور کاٹ ڈالنے اور انھیں کا نام بوریہ تھا۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعمہ۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا
 جائز ہے لیکن اس کے فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے اٹکا جلانا بھی جائز ہے۔ قال وارسلوا علیہم الماء وقطعوا شجر
 ہم وافسدوا دروعہم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والعیط بہم وکسر شوکتہم وتفریق جمعہم فیکون مشروعا
 اور کافروں پر پانی روانہ کرینے یعنی اگر موقع یا دین ڈانگو غرق کر دین اور ان کے درخت کاٹ ڈالین اور ان کی گھیتیاں خرا
 کوہن کیونکہ ان سب باتوں میں کافروں پر غاری اور غم ڈالنا اور ان کی شوکت توڑنا اور ان کی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو
 یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا۔ اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو پھر پھلدار درختوں کا کاٹنا اور کھیتی برباد کرنا
 مکروہ ہے۔ ولایا س برہم وان کان فہم مسلم او تاجر لان فی الرمی وقع الضرر العام بالذیب عن بیغیۃ
 الاسلام و قتل الاسیر و التاجر ضرر خاص ولانہ قتل الخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعلیاءہ لانسد بابہ۔ اور
 کافروں پر پتھر برسانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اگرچہ ان کے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں سے مارنے میں جمع
 اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے اور مسلمان قیدی یا تاجر کا ہر ایک شخص کا ضرر ہے اور اس دلیل سے کہ کھتر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی
 قلعہ کسی مسلمان سے خالی ہوتا ہے پس اگر مسلمان کا بھانڈا کر کے ایسا کرنا منفعی ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جائے۔ و علی ہذا
 اگر کافروں کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں تو قلعہ کے اندر توپوں کے گولے اتارنا بھی جائز ہے کیونکہ
 کافروں کے قتل کی ہر اگرچہ مسلمان مارے جاویں۔ وان تترسو البصیان المسلمین وبالاساری لم یفوا عن ریمہم
 لما بینا ولیقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر ائتمیر قتلہ فقلد اکن قصدوا الطاعۃ بحسب الطاقۃ وما
 احصاوا انہم لادیتہ علیہم ولا کفارہ لان ابھاد و فرض و الغزوات لا تقرن بالفروض بخلاف حالۃ الخجۃ لانہ
 لا یمتنع مخاطۃ الضمان لما فیہ من احوار لنفسہ اما الجہاد فبانی علی اتلاف النفس فیمتنع حذر الضمان۔ اگر کافروں نے
 مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین انکو خیر یا پتھر مارنے سے نہ رکھیں کیونکہ مسلمانوں کا
 عام ضرر دور کرنے کے واسطے ان قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائیگا اور مجاہدین پتھروں یا تیروں کے مارنے میں کافروں
 کی نیت کریں کیونکہ اگر مارنے میں مسلمان و کافروں کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرداری اسی قدر
 واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور انکی مار سے جو صدمہ مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہونچے انپر کوئی دیت واجب
 نہونگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہونگا کیونکہ جہاد و فرض ہے اور فرض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت مجبہ
 کے کیونکہ مجبہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اسلئے کہ سہین انبی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور رہا جہاد تو وہ کافروں کی جان
 بچانے کے لیے ہے یعنی ان میں تاوان کے خوف سے باز رہیگا۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مجبہ کی ہو چکے ہیں
 اگر نہ کھانے تو مر جانے کا خوف ہے اور اسوقت کچھ نہیں ہے سوائے غیر کے کھانے کے تو اسپر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت
 کھائے مگر جو کچھ کھایا اسکا خالص ہوگا تو بابد و فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجود جہاد فرض ہے
 اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جنگو کافروں نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا
 مارا گیا تو چاہیے کہ اسوقت کافروں کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو لیکن مسلمان مقتول کے عرض دیت یا کفارہ قتل لازم
 ہوگا مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ مجبہ کی صورت میں اسوجہ سے تاوان برداشت کر چکا کہ خود کی
 جان بچتی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کر چکا کیونکہ یہاں تو کافروں کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافروں کے ہلاک کرنے
 میں اسپر دیت یا کفارہ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کر گیا پس جہاد سہو ہو جائیگا حالانکہ دارالکفر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی

مسلمان موجود ہوتا تو کافر جیسا کہ اسکو اپنے آپ کے لیے لیکھا تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور مسلمان اسلام کے سبب
 ضرر عام ہی حال کہ قطعاً ضرر عام کو شرع سے خارج نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو کر نہایت
 ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ازیم۔ اور واضح ہو کہ دار الکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لیجانا اس وقت سے منع ہے کہ وہ کافروں
 کے قبضہ میں آجائیں اور ہتک درست ہو۔ قال ولا یاس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان
 عسکر اختیار یوم من علیہ لان الغالب ہو المسلمون والغالب کا تحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سرتہ لایوس علیہا
 لان فیہ تعریض عن علی الفیلع والفتنیۃ وتعریض المصاحف علی الاستغناء فانہم یخفون بہا مخالفتہ
 للمسلمین وہو التاویل الصیح لقولہ علیہ السلام لا تشافروا بالقرآن فی ارض العدو وودخل مسلم الیہم
 بامان لا یاس بان یحل معہ المصحف اذا کالوا قوم یوفون بالعہ لان الظاہر عدم التعرض والیہما من
 یخرجن فی العسکر العظیم لا قاتلہ علی یلوق بہن کا طرح ولسقی واما الشواہد فقہارین فی البیوت
 اذ فیہ الفتنة ولا یباشرن القتال لانه یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورة ولا یستحب اخرجہن
 للہما ضمتہ والخدیثہ فان کالوا لا بد مخرجہن فی الاماہ وولن الحرائر۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر خوف نہ کیا جائے
 تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لیجانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہے اور غالب کا حکم شل تحقق کے
 ہے اور اگر لشکر صغیر ہو جسکو سر پہ لگتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عورتوں
 کو لیجانے میں انکے ضائع اور فقیہت کیسے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لیجانے میں انکی حقارت ہے کیونکہ کفار جب انہر قابو
 لایکے تو مسلمانوں کو جلانے کے لیے انکی حقارت کیسے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے
 ساتھ سفر نہ کرے۔ کما رواہ النجاشی وسلم۔ لہذا اسکی تاویل صحیح یہی ہے کہ انکی حقارت کا خوف ہے اور اگر کوئی مسلمان ان
 لیکر کافروں کے بیان کیا تو اسکو اپنے ساتھ مصحف مجید لیجانے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ
 انہما عہد پر آکر تے ہیں کہونکہ ظاہر اوہ تعریض نہیں کریں گے اور پڑھی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا بکھانا اور
 بالی بلائی اور لقیوں و زنجیوں کا علاج کرنا اور اسکے مانند کام کریں۔ کما فی حدیث انس رواہ ابو داؤد۔ اور مزید وہ
 عورتیں تو انکا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ آسمین فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتیں قتال کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں
 کا ضعف ظاہر ہوگا اور ہلکا اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر مجاہدین اپنی بیبیوں کو بغرض جلع و خدمت کے ساتھ
 لیجائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لیجانا ہی ضرور ہو تو باندیوں کو لیجائیں نہ آزاد یوں کو فتنہ اور اس
 ہے کہ بڑھی عورتوں کا بھی لیجانا جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لیجانا منع ہے جسکی
 تعلیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور آسمین کوئی مسلمان یا ذمی ہے جو
 خاص طور پر نہیں پہچانا گیا ہے تو انہیں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص ہر شکل گیا
 تو باقیوں کا قتل جائز ہے۔ صفت۔ ولا تقامل المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن سيده ولما بینا الا ان
 یجزم العدو علی بلد للضرورة۔ اور کوئی عورت قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے
 مگر اپنے مولیٰ کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولیٰ کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب
 جو ضرورت کے بلا اجازت جائز ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی
 کہ مقررین بہتر ساتھی چار عہدہ ہیں اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار سو ہیں اور بڑے لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ
 ہزار ہوں تو کسی کی وجہ سے مطلوب نہ لگے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور کثر سر پہ تین عہدہ ہیں اور باقی عہدہ سے روایت ہے کہ اگر کسی

پہلے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جنامہ میں مذکور ہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ
 بڑا ہمارا ہے جو قتال نہیں کر سکتا اور صفین بھر جانے کے وقت چلا کر دیریں نہیں دلاتا اور نہ جیلہ و تہبیر کر سکتا ہے اور نہ فوج
 جنگ میں صاحب راس ہے اور نہ قتل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درید ابن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا
 قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہوشیار و صاحب راس تھا و بالجلد ان لوگوں کا قتل اُسی وقت تک نہیں جائز ہے کہ اسے
 ضرر نہ ہو نہ استغناء فرمایا۔ قال الا ان یلکون احدہما ولا یمن لہ رانی فی الحراب او تلکون المرأة ملکہ لزوجہ
 ضرر ہا اے العباد و لکن القتل من قاتل من ہولاء و فعالشرہ ولان القتال بشیخ حقیقۃ ولا یقتلوا بجنون لانہ غیر
 مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشرہ غیر ان العصبی و الجنون یقتلان مادام ان یقاتلان و غیر ہا لا باس یقتل
 بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان تجن و یفقی فوفی حال افاقۃ کا صحیح بیگانہ
 اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں راسے و تہبیر کرتا ہو یا عورت لکھ ہو تو اسکو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اسکا ضرر
 بندہ پر ہو چکا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائیگا تاکہ اسکا ضرر دور ہو
 اور اسلئے کہ قتال و حقیقت اسکا قتل مباح کرتا ہے اسی طرح جو صاحب راس ہو یا عصبی یا اگر جاگھر میں ہو اور لوگوں سے ملتا نہ ہو اسکا
 قتل بھی نہیں جائز ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اسکو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے
 تو قتل کر دیا جائیگا تاکہ ضرر دور ہو لیکن اگر وہ رعبہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اُسی وقت تک جائز ہے جب تک یہ دونوں
 رشتہ رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے انکو قتل نہیں جائز ہے اور باتین کے قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عقل
 سے ہیں کیونکہ عقل و باوجود کی وجہ سے انپر حکم الہی متوجہ ہو چکا ہے اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت
 میں قتل نہ درست ہے۔ ویکرہ ان یتیمہ ابیہ من المشرکین فیقتلہ لقلولہ لعلی و صاحبہما فی الدنیا معروفان
 ولانہ یحب علیہ احیاء بالانفاق فینا قضہ الاطلاق فی افانہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو شیش تہ می کر کے
 قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و صاحبہما فی الدنیا معروفان یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر
 دیں اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی ہے کہ اپنی بات
 سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ نفقہ دیکر باپ کو زندہ رکھے تو اسکو
 ارڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اسکے منافی ہوگا۔ فان اور کہ منفع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود سخیہ و سخیہ
 من غیر اتمام المام و ان قصد الاب قتلہ بحیث لا یکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان المقصود وہ الذی لا یترک
 انہ لو شہر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یکنہ دفعہ الا بقتلہ لیس قتلہ لایبنا فہذا اولے۔ پھر اگر باپ اپنے بیٹے کو باپ
 یعنی لڑائی میں دونوں کا مقابلہ ہو گیا۔ ممت۔ یا یعنی کہ بیٹے نے باپ کو باپ کو قتل کر کے یہاں تک کہ دوسرے شخص اسکو
 قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا ہے کہ اسکو قتل کر دے) لیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو
 چاہیے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اسکو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اسکے گھوڑے کی کوچہ کاٹ دے یا گھوڑے سے
 گرا دے یا کسی جگہ اسکو مچھو کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان آکر اسکو قتل کر دے اور یہی حکم ان و داد اور دادی
 وغیرہ محارم کا ہے۔ ممت۔ کیونکہ جو مقصود ہے وہ بغیر اسکے ارتکاب کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کا فر باپ نے
 اسکو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ
 نہیں ہے کیونکہ فرزند مسلم کا قصہ یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیونکہ تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ اپنے بیٹے کو
 تلواریں بھی اور دیبا کی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اسکو قتل کرنا روا ہے ایسی صورت سے کہ

۱۰ اپنی ذرا سیستے ضرور دوسرے کو چاہتا ہے تو یہاں کا فریاد بپ کو قتل کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور بیٹے کو یہ روایت نہیں ہو کہ بپ کو چھڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائیگا اور یہ بھی نہیں جائز ہے کہ وہ کا فر بپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اُسکو پھونک کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اُسکو قتل کرے اور اگر اسطرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو بپ کو قتل کر دے کیونکہ اُس پر اپنی جان کی حفاظت، فرض ہے اور اسکی تلبیہ یہ کہ اگر بپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں بیٹاں سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر رہائی ہو کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچا دے ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کر دے والا ہوگا اور اگر کسی نے اپنے کا فر بپ کو سنا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو یہ روایہ کہ اُسکو قتل کر دے کیونکہ ابو جلیبہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بپ کی زبان سے سنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے پس ضبط نہوا اور اُسکو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو جلیبہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر بپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرک کی طرف ہو تو بپ کے ساتھ ساتھ کر دینا اسکی کہ فریاد کو قتل کر دے اور یہی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے ملے آویں تو انکا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں لیکن خلیفہ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ قتل بپ کے پیش قدمی کر کے انکو قتل کر دے اور اگر بپ محسن ہے نہ ناموس اور شائستہ بھی ایک کہ وہ اسحق کہ برجم کا حکم ہوا اور گواہ پناہ دے کہ اسے تے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ لنگڑی پھینک مارے یعنی۔

باب الملو او ملہ و سن و سحر و امانہ

۱۱ اب مصاحف میں اور جسکی ان جائزہ کے بیان میں ہے۔ و ادارہ ای الامام ان یصلح اہل الحرب او فریقاً منهم و کان فی ذلک من ملو الہیہین فلا یاس باقتولہ تعالیٰ وان جنود المسلم فانت لہما و توکل علی اللہ و وادع رسول اللہ علیہ السلام اہل مکہ عام الحرب بیتہ علی ان یصلح الحرب بیتہ و بہم عشر نہیں ولان الملو او ملہ و سحر و امانہ اذ کان خیر المسلمین لان المقصود بہ و فاعلہ حاصل ہے ولا یقتلہ سحر علی الملو او ملہ و سحر و امانہ یعنی الی ما ذی و علیہما بخلافہما اذ اقلہ کل من خیر اللہ ترک الہما و صورتہ و منشی۔ اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اپنا حربہ سے یا انہیں کے کسی فریق سے مصالحت کرین حالانکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے حق میں بہتری ہو تو صلح کر لینا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنود المسلم فانت لہما و توکل علی اللہ علیہ انکرا کافر لوگ مصالحت کے واسطے جہکین تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھکتا اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحت کیا کہ آپ کے اور کافروں کے درمیان لڑائی نہ ہو تو وقت رہی۔ رواہ ابو داؤد و احمد و غیرہ۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحت بھی ازراہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں کے واسطے بہتر نہ کیونکہ مشرق و مرقع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جمہور امت کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مفسور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جائز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصالحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مصالحت میں مسلمانوں کے حق میں مصالحت نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا جوڑنا ازراہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے۔ و سبب بالجملة مصالحت صورت میں بالاتفاق سبب فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور غیر مصالحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور یہی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح دس برس تک چند راویوں نے روایت کی اسکی مراد یہ ہے کہ یہ صلح صرف دس برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرار د صلح دس برس کے واسطے تھی اور یہی کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں جو فرائض داخل تھے اور تشریف

بنو بکر کی مدد کر کے خزاہ پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مہ۔ وان صاحبہم مدۃ قمر راسی لنقض الصلح النفع نزل الیہم الامام وقتلہم لاثہ علیہ السلام ہذا المودعۃ الی کانت بنیہ وبنی اہل مکہ ولان المصلحۃ لما قبلت کانت البند جہاد وادایفار العہد ترک الجہاد صورۃ ومعنی فلا بد من البند تحریز عن العذر وقد قال علیہ السلام فی السہود وقار لا عذر ولا بد من اعتبار مدۃ صلح فیما خیر البند الی جمعہ وکتفی فی ذلک یعنی مدۃ صلح ملکہ بعد علیہ بالبند من الفاذا خیر الی اطراف مملکتہ لان بذلک یتقنی العذر۔ اور اگر امام نے کافرون سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اسے صلح توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کا فزون کو بھیجے اور اسے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینک دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا (یعنی جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہو کر یہ عہد ہی سے خزاہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر انکا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھا لیا کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہی اور عہد کو توڑ کر نا ظاہر و باطن ترک جہاد ہی (حالانکہ ظاہر و باطن دو وزن طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد پھینک دینا ضرور ہوا اور پھینک دینے کے یہ معنی کہ کافرون کو آگاہ کر کے کہ ہم نے تمہارا عہد توڑ دیا تاکہ عذر سے پرہیز ہو جاوے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہد کے حق میں فرمایا کہ عہد وقار ہی اور عذر نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ اور اسکے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جس میں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافرون کے سپہ سالار پہنچ جائے اور اسکے واسطے حقیقۃً آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گذرنا کافی ہے کہ کافرون کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچائے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عہد ہی نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافرون کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہم نے عہد توڑ دیا تو اسکے بعد فوراً حملہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا یہ عہد ہی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفارہ آگاہ ہو جائیں لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہر کوئی علم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گذرنا کافی ہے کہ جسین کافرون کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر پھینک سکے آگاہ کر سکتا ہے چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکر دکن کر لیا کہ کافرون کی طرف روانہ ہوئے پھر انکو عہد گذرنے کی اطلاع دیکر چاہا کہ اب نہ چلے کریں کہ ناگاہ ایک شخص کھڑے پر سواریہ کرتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفار لا عذر پیچھے سے آتا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمر و ابن عباس صحابی ہیں معاویہ نے اُسے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی کرد مضبوط نہ کرے اور نہ کھوے یہاں تک کہ مدت گذر جاوے یا عہد توڑنے کی اطلاع آنکو بھی یکساں دیدے پس پرسکر معاویہ پر اپنا لشکر لیکر لوٹ آئے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و ترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ اور معنی یہ ہے کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے مگر اس طور سے کہ آنکو بھی اطلاع دیدے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدوا بخیانۃ قتالہم ولم یبذلہ الیہم اذا کان ذلک باقفا تم لانہم صاروا ناقضین للعہد فلا حاجۃ الی نقضہ بخلاف ما اذا دخل جہادۃ منہم فقطعوا الطرق ولا منعتہم حیث لا یكون ہذا نقضا للعہد ولو کانت لہم متعۃ فقاتلو المسلمین علی نیتہ یكون نقضا للعہد فی حقہم دون غیرہم لانہم لا یغیر اذن ملکہم فقطعہم لا یغیرہم حتی لو کان باؤن ملکہم صاروا ناقضین للعہد لانہ باقفا تم معنی۔ اور اگر کافرون نے فوراً یہ عہد ہی کی ابتداء کی تو امام اسے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر آنکو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انہوں نے شفیق ہو کر یہ عہد ہی کی ہر دیا کافرون کے کسی کردہ ٹوئی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ دج کیونکہ جب ان لوگوں نے فوراً عہد توڑا تو اب اُسکے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اسکے اگر کافرون کی ایک جماعت نے جنکو قوت و شوکت حاصل نہیں ہوا اور انکا

میں گھسکر رہی تھی تو یہ عہد توڑنا نہیں ہوا اور اگر ان رہزنیوں کو توڑتے وقت حاصل ہوا اور انھوں نے غلامیہ مسلمانوں سے قتال
 کیا ہو تو یہ انھیں رہزنیوں کے حق میں عہد شکنی ہو گا یا تو کافروں کے حق میں ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے
 ہوا اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں
 کیونکہ درمیان میں وہ سب ایسے شفیق ہوئے۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعض کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا پس
 اگر چند آدمی ہیں جنکو مقابلہ کی طاقت نہیں ہو تو یہ جو رہزنی اور عہد شکنی اور اگر انکو مقابلہ کی طاقت ہو تو وہ دیکھا جا
 کہ اگر انھوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بد عہدی ہو اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے
 ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد توڑنا حتیٰ کہ امام کو اختیار ہو کہ انکو گرفتار کر کے چاہے غلام بناوے یا قتل کر دے اور
 باقی کافروں کا عہد قائم رہیگا۔ و اذ ارای الامام موادۃ اہل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا یاس بہ لانه
 لا جازمت الموادۃ بغير المال فکذا بالمال لکن ہذا اذا کان بالمسلمین حاجۃ اما اذا لم یکن لایجوز لہا بنیامن
 قبل واما توذمن المال مصادف الحیرۃ ہذا اذا لم یزول الباطل واما اذا لم یزول الباطل فی معنی الحیرۃ واما اذا
 احاط بحیشہ ہم ثم اخذوا المال فہو غنیمۃ بنجسہا وبقسم البانی بنجسہ لانه ما خذ بالقرۃ منی۔ اور اگر امام کی رائے
 میں آئے کہ کافروں سے صلح کر کے عہد فی الحال سے لے کر کچھ عرصہ تک نہیں ہو کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز ہو تو مال لیکر
 ہر چہ اولی جائز ہو لیکن یہ اسوقت ہو کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ ہو تو تین جائز ہو کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ اللہ کا
 کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لیکر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہوا بل ضرورت جائز ہو کیونکہ معنی
 میں جہاد ہو پھر جو مال لیا گیا وہ اسی طور پر صرف کیا جائیگا جو جزیہ کا صرف تھا اور یہ جزیہ کا حکم ہوتا اسوقت ہو کہ مسلمانوں
 لشکر کے لئے لڑنے پر آمادہ ہو بلکہ انھوں نے ایسی بھیج کر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی میں ہو اور اگر مسلمانوں کے لشکر کے لئے
 گھیرا پھر اسے مال لیکر اسے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہو کہ اس کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ لیکر باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم
 کیے جائیں کیونکہ یہ مال فی معنی بغیر ضرورت کرنے کے لیا گیا ہو۔ یعنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دیکر صلح کی اور
 چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد غنیمت لیا
 مال غنیمت آتا ہے۔ واما اگر تہ دن فیو ادعیم الامام حتیٰ نیطرفی امر ہم لان الاسلام مرقوہ منہم فجاز تاخیر قتالہم طبعاً
 فی الاسلام ولا تاخیر واما لانه لا یجوز اخذ الحیرۃ منہم لما نہیں۔ اور جو لوگ اسلام سے مقرر ہوئے (اور کسی حدت
 پر غالب ہو کر خود مختار ہوئے حتیٰ کہ وہ صوبہ دار الحرب ہو گیا اور انھوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے
 میں یہی مسکوت معلوم ہوا۔ شروع۔) تو امام اسے صلح کرنے میں تامل کرے یہاں تک کہ اس کے معاملہ میں غم نہ کرے کیونکہ امید ہے کہ وہ لوگ مسلمان
 ہو جائیں تو اس امید پر اسے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہو۔ صلح پر ان لوگوں سے مال نہ لیا جائیگا کیونکہ مرتدوں سے جزیہ
 لینا جائز نہیں ہے چنانچہ باب الجوزیہ میں ہم بیان کرینگے۔ و لو اخذہ لم یردہ لانه مال غیر معصوم و لو حاصر العدو المسلمین
 و طلبوا الموادۃ علی مال یہ دفعہ المسلمون ایہم لا یفعل الامام لما فیہ من اعطاء الدیۃ و الحاق اللزۃ بابل الاسلام
 الا اذا خاف الملاک لان دفع الملاک واجب باہی طریق لیکن۔ اور اگر مرتدوں سے مال لے لیا تو انکو واپس نہ کرے گا
 کیونکہ یہ مال محترم نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو محاصرہ کیا اور انھوں نے جاہل مسلمان انکو مال دیکر صلح کر دی تو
 امام اسکو منظر نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہو گا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کہ
 کیونکہ جسطرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہو۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتل کرنے سے جسطرح ہلاکت دور ہو سکے وہ
 کرنا چاہیے۔ ولا یفی ان ینزل علیہ اسلح من اہل الحرب ولا یجز الیہم لان النبی علیہ السلام نہی عن ینزل علیہ من

اہل الحرب ورحلہ الیہم ولان فیہ تقویہم علی قتال المسلمین فینع من ذلک وکذا الکراع لابینا وکذا الحمد یلانی
اصل السلاح وکذا بعد المودعة لانه علی شرف النقص او لا نقصا فکانا علینا وہذا ہو القیاس فی الطعام
والشراب الا اننا عرفناہ بالنقص فانه علیہ السلام امر ثمانۃ ان یمیر اہل مکہ وہم حرب علیہ حربی کافرون کے ہاتھ
انتہا برحمتہن چاہیے اور تا جبر لوگ بھی ہتھیاروں کے لئے انکی طرف نہ بیجا دین کیونکہ آنحضرت مسلم نے حربی کافرون کے ہاتھ
ہتھیار بیچنے اور انکی طرف لا دیجانے سے منع فرمایا۔ رواہ البراد وعلقہ البخاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کہنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے
لانے پر نفوت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائیگا اور اسی دلیل سے کہ ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی دہے کا حکم ہے کیونکہ
ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ بیچنا یا دہان لیجانا منع ہے کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ
ٹوٹ جائے یا کسی مدت گذر جائیگی تو اسکا ختم ہو گا اور انج وکیرٹے کے بارے میں قیاسی حکم ہوتا لیکن ہتھے اٹھ سے اسکا
جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت نے ثمان بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا انانج بیچے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے
نہ۔ اور اسکا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمانہ کو قید کر کے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھول دیا پس ثمانہ چلا گیا اور تھوڑی
دیر کے بعد ہمارا واپس آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے
کہلا بھیجا کہ تو دن سے خارج ہو گیا تو اسنے جواب دیا کہ نہیں بلکہ میں بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ہے اور قسم کھائی کہ وہ نہ نکو کامہ سے ایک دانہ نہیں ملیگا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرما
پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمانہ کو اجازت دی۔
کہا رواہ ابن اسحاق و ابن ہشام والواقعی۔

فصل۔ اذا آمن رجل حر او امراة حرۃ کافرا او جماعة او اہل حصن او مدینۃ صح امانہم ولم یکن لا حدین
ثم اہم والاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون تنکحوا ما دہم ویسی بذمتہم ادناہم ای المسلمون ہووا الواحد
ولان من اہل القتال فیجاءونہ اذ ہوسن اہل المذمتہ فیتحقق الامان منہ لہا قاتہ محلیہ ثم یتعدی الی غیرہ و
لان سببہ لا یتجری و ہوا الامان وکذا الامان لا یتجری فیکامل کو لایۃ الانکاح۔ اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزاد
نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی۔ تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے
کسی کو ان کافرون سے قتال کرنا روا ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں
کے خون باہم برابر ہیں اور انکی ذمہ داری کے واسطے انکا ادنی بھی سعی کرنا لینے مسلمانوں میں ادنی و اعلیٰ کا قصاص
و دیت برابر ہے اور اگر ادنی لینے ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سب کے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی
اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہو تو اہل کفر اس سے خوف نہ کرے کیونکہ وہ اہل سنت سے
ہو پس اسکی جانب سے امان صحیح ہو جائیگی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوتی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اسنے امان دی پھر
یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اسکا سبب ہو لینے ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس
امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الامان یكون فی ذلک
مفسدۃ فیہمہ الیہم ما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلحۃ فی البند وقبہ بیناہ ولو حاضر الامام حصنا وامن
واحد سن تحبش وفیہ مفسدۃ فیہمہ الامان لما بینا و یو دہ الامام لا فقیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ
نظر لانه ربما نفوت المصلحۃ بالتاخیر فکان معذورا۔ لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اس طرح پناہ دینے میں اسلام
کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عذر توڑنے کی اطلاع برابر کافرون کو دیدے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہے پھر

توڑ دینا مصلحت معلوم ہو تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے اور اگر امان نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکرین سے کسی شخص کو
 پناہ دیدی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہو تو امان اس امان توڑنے کی انکو اطلاع دیدے اور اس لشکر کی کو بطور ادب کے کچھ
 سزا دے کیونکہ اُس نے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اسکے اگر اسکے امان دینے میں مصلحت نظر آوے تو تادیب نہ کیا جائیگی
 کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہے تو وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا۔ اور حضرت ام ہانی نے اپنے
 بھتیجے دیورون کو پناہ دی اور آنحضرت سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال
 کرونگا حالانکہ میں نے اُسکو پناہ دی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جیسے تو نے پناہ دی ہے جیسے بھی اُسے پناہ دی۔
 رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبداللہ بن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور
 یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجل نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا جہور کے نزدیک جائز ہے۔
 ولای يجوز امان ذمی لانه تم بھم وکذا لا ولا یتہ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافرون کو
 پناہ دینے میں تہم ہے اور اسکی کوئی ولایت ہی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما
 مقهوران تحت ایدہم فلا یجوزونہما والا مان یخص یحل الخوف ولا نہما یحرم ان علیہ فیجری الا مان عن المصلح
 ولا نہم کلما اشتد الامر علیہم یجوزون اسیرا و تاجرا فی مملکتہن بامانہ فلا یفتخ نکایا بلفظ و من اسلم دار الحرب
 ولم یہاجر الیہا لایصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان اُنکے پاس قیدی ہے یا اس بیکر اُنکے یہاں تجارت کو گیا ہے تو اس
 قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافرون کے قبضہ میں مقہورین تو کفار اسے
 دے تے نہیں اور امان شخص محل فوت ہوتی ہے یعنی کفار کو جس سے فوت ہو اُسکی امان جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے
 کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کرینگے نہیں یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اس واسطے کہ اگر قیدی یا تاجر کا امان
 دینا جائز ہو تو ہر بار جب حربیوں پر سختی پیش آوے گی تو وہ کوئی قیدی یا تاجر یا کس سے امان لیکر چھوٹ جائینگے تو عجب بد
 فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائیگا اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہیں آیا تو اسکا
 امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اُس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان شخص محل فوت ہوتی ہے۔ اور واضح ہو کہ غلام
 یا تو مجبور ہوگا یعنی تصرفات سے ممنوع ہوگا یا مذکور ہوگا یعنی اُسکے مولیٰ نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں
 احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولای يجوز امان البعدہ عنہم عنہما فی حنیفۃ رحمہم الا ان یاذن لہ مولاہ فی القتال
 وقال محمد رحمہم صلح و ہو قول الشافعی رحمہم والیوسف رحمہم فی روایتہ ومع ابی حنیفۃ رحمہم فی روایتہ لمحرم
 فہو لہ علیہ السلام امان البعدہ امان رواہ ابو موسیٰ الاشعری رضی ولانہ موسیٰ من متبع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون
 لہ فی القتال وباللہ بدین الا مان فالایمان لکونہ شرط للعبادۃ والجمہاد عبادة والا متناع تحقق ازالۃ الخوف
 بہ والتاثر اعزاز الدین واقامۃ المصلح فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحالۃ وانما لایلک المساکین
 لافیہ من تعلیل منافع المولے والتعلیل فی مجرد القول ولابی حنیفۃ رحمہم انہ مجوز عن القتال فلا یصح امانہ لانہم
 لایجوزونہ فلم یلاق الا مان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ تحقق ولانہ انما لایلک المساکین
 لما نہ تصرف فی حق المولیٰ علی وجہ لایعری عن احتمال الضرر فی حقہ والا مان لہم قتال وفیہ ما ذکرناہ لانہ
 قد یخلی علی ہو الظاہر وفیہ سبب الاستغناء بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطا ونا در لبا شرۃ القتال
 و بخلاف المولے لانہ خلف عن الاسلام فہو بمنزلة الدعوة الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مقروض عند مساکینہم ذلک
 و اسقاط الفرض لفع فافترقا و من البسی و ہو لا یعقل لایصح کالمجنون وان کان یعقل و ہو مجوز عن القتال

فعلی الخلف وان کان ما ذونالہ فی القتال فالاصح انہ یصح بالاتفاق - اور غلام مجبور کا امان دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اُس صورت میں کہ مولیٰ نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہو اور امان محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی فتاویٰ (والک واحد) کا قول ہے اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قوی سے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اُسکو ابو موسیٰ اشعری نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبد الرزاق نے بسند میں فضیل سے روایت کی کہ بنی فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز چنے چانا کہ ہم صبح اسکو فتح کر لینگے پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا پس کافروں نے اُس سے پناہ مانگی تو اُس نے امان نامہ لکھ کر ایک تیر کے ساتھ اُنکو بھیج دیا پس اُن لوگوں نے اسے ہتھیار اتار کر اپنے کپڑے پہنے اور کھل کر ہمارے پاس آئے تو ہم نے اُسے کہا کہ تمہارا کیا حال ہے انھوں نے کہا کہ اب لوگوں نے ہمارا امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے تو انھوں نے کہا کہ کام آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمان ہیں اور اُسکی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے - ورواہ ابن ابی شیبہ - اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے تو اُسکی امان بھی صحیح ہے جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اُسکی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نہ کسی کافر کو ذمی بنی کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں پہنے ایمان کی شرط اسواسطے لگائی کہ عبادت کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور مٹنے صاحب قوت ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ اس سے قوت دور ہونا متحقق ہوتا ہے اور غلام مجبور کو اذن بر اسواسطے قیاس کیا کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ حکام ایسی ہی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ مجبور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اسوجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولیٰ کی منفعت خدشت معلول ہو جائے اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولیٰ کی خدمت میں کچھ حج نہیں ہو سکتا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے منع ہے تو اُسکی امان صحیح نہوگی کیونکہ کفار کو اُس سے نہ نیت ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہوگی بخلاف اُس غلام کے جسکو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اُس سے قوت متحقق ہے - (لیکن ابن الہمام نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجبور و افون میں کچھ امتیاز نہیں ہے تو اُنکو سب سے قوت متحقق ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجبور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولیٰ کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ قتال سے روک دے غالی نہیں کرے اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولیٰ کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں غلبہ حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائیگا بخلاف غلام مازون کے کیونکہ مولیٰ اُسکے کام پر زور دے گا اور اُس سے خطا ہو جانا ناشائستہ ہے کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد ذمہ کا نہیں ہے لہذا اگر غلام مجبور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اسواسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جائے اس کافر سے مسلمان ہو جائے کا قائم مقام ہے تو یہ نیز لڑنے اسلام کے ہے اور اس کے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے یعنی بہر صورت نفع ہے اور اسلئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے اور فرض اُتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اُسکی امان مانع مجنون کے نہیں ہے اور اگر مجنون ہو کر وہ قتال سے منع ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے اور اگر اُسکو قتال کی اجازت ہے تو اس سے یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے -

باب التناکم و قسمتها

یہ باب الہادیہ غنیمت و ان کے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذ فتح الامام بلدہ عنوة ای قہرا فهو بالتجار ان شاء قسمہا بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخیر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اس کا اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کر دے جیسے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شاء اقراہ علیہ و وضع علیہم الجزیۃ و علی اراضیہم الخراج کذلک فعل عمر فرسوا و العراق بموافقة من الصحابة و سلم یحید من خالفہ و فی کل من ذلک قدوة فی الخیر۔ اور چاہے وہ ان کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور اپنے جزیرہ باندھے اور ان کی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جسے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا بالکلہ بانٹ دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے اور برقرار رکھنے میں فعل نبیہور صحابہ پیش ہوا ہے پس سلطان جسکو چاہے اختیار کرے فت زبیر ان اسلم لہ اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ تھا کہ پیچھے جو مسلمان ہوں ان کے واسطے کچھ نہ تو جو شہر یا گاؤں میں فتح کرتا اسکو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آمیندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لاویں کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے اور اس میں جمیع صحابہ نے نفقت کی سوائے بلال و سلمان و ان کے ساتھیوں کے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے بموافقت صحابہ کیا ہے یہ حق ہے ولیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اسکی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا پس دیگر صحابہ نے بعضی حکمتوں کو بیان کر کے اسے موافقت چاہی مگر انھوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت رضی اللہ عنہ نے نافوش ہو کر بد دعا کی کہ اہی بلال ان کے ساتھیوں کی تجھے کفایت فرما چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بد دعا تو ان کے حق میں عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اسکی تمنا کرتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منہم من قضی بحکمہ و منہم من فطر بس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے تھے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت رب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے بالکمال مستعد تھے لہذا جب سعید بن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کیے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تیرے قتل سے پہلے کہیں کہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اسے کہا کہ خاموش رہ میں نے تجھے اسچھے اپنے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہے جسکو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور موت کی خواہش نہ تھی اور مجھ میں ابھی زندگی کی ایک ریق باقی ہے پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ شک نہ کی انکو شہید کر ڈالا مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعید اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد آمین پڑا منظر ہوں حجاج خواب سے نہایت پریشان ہو نکلا ہر چند اس کے وزراء و امارائے قتل دی مگر اسکو تسکین نہ دی اور اسے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں ہے کہ جی کہ چالیس دن کے بعد مر گیا اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندہ مومن جب موت سے گواہ کرے کہ یہ حالانکہ موت اس کے لیے بہتر ہے تو میں اسکی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اسکو صدمہ ہو۔ کمافی الشرح۔

ظاہر سعید ابن جبیر نے جب اپنے دل میں ایک ریق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس سے

میں پکڑا جائیگا اسی واسطے اُسکو نصیحت کی کہ میری قتل سے درگزر نہ حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عمرؓ کی نیت
محبوب کے ایچی ہوتے تھے۔ فانہم۔ م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہو کہ جو ملک قدر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اُسکو غازیوں پر تقسیم کر دے
اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھ کر ان پر جزیہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولیٰ ہوا الاول عند حاجۃ الغائبین والثانی
عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی و ہذا فی العقار ما فی المنقول البحر دلائل بخیر المناہج یار و علیہم لانہ
لم یرد بہ الشرع فیہ و فی العقار خلاف الشافعی رحمہ لان فی ابن البطلان حق الغائبین او علیہم فلا یجوز من
غیر بدل یعادلہ و انخراج غیر معادل لثقلہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یطبل حقہم راسا بالقتل و ان یحجہ علیہ
مار و نہاہ و لان فیہ نظر الانہم کالاکرة العالمیہ المسلمین العالمیہ بوجہ الزراعة و المون مرقعة مع ما انہ یخطی بہ
الذین یأتون من بعدہ و انخراج وان قتل حالانکہ جل مالا و امہ وان من علیہم بالرقاب و الاراضی
یدفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتہیا لہم العمل لیخرج عن حد الکراہیۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت
کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کر دینا بہتر ہو اور جب ضرورت نہ تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہو تاکہ آئندہ جب بھی
حاجت پیش آوے تو اُنکے واسطے یہ سامان ہدیہ میں بھیجے یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہوں اور رہا مال منقول تو ہر
بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو واپس دینا جائز نہیں ہو کیونکہ ایسا کرنا شرع میں نہیں وارد ہوا ہو اور غیر منقول یعنی
ارضی وغیرہ غیر منقولہ میں امام شافعی کا اختلاف ہو کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک باطل کرنا
لازم آتا ہو تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہو اور خراج اسکا مساوی بدلہ نہیں ہو بخلاف ان لوگوں
کے رقبہ کے یعنی جن کا خون کا ملک فتح کیا اُن لوگوں کو ملک و بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہو کیونکہ امام کو اختیار ہو کہ اُنکو بالکل قتل
کر دے تو غازیوں کا حق اُنکے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہو اور ہمارا جواب یہ ہو کہ ایسی قیاسی دلیل مقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ
عنہم کے باطل ہو پس فعل صحابہ حجت ہو اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے میں یہ مصلحت ہو کہ کفار جنگجو برقرار رکھا ہو وہ
مسلمانوں کے واسطے کاشتکار ہیں اور طریقہ زراعت سے واقف ہیں اور زراعت کا خرچہ نکالنا آجاتا ہو باوجود اسکے کہ یہ ملک
دار ارضی اُن لوگوں کے واسطے جو بھیجے آوینگے ایک سامان ہدیہ ہو اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہو مگر چونکہ ہمیشہ متاثر ہوگا
اس راہ سے کثیر ہو اور اگر امام نے احسان کر کے اُنکی گردنیں آزاد کیں اور ارضی پر اُنکو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے
اس قدر دیدے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکیں تاکہ حکر اہست سے مکمل جائے۔ یہ اشارہ ہو کہ اگر
امام نے اُنکی عورتیں و اولاد و دیگر اموال سب تقسیم کر دیے اور اُنکو بطور کاشتکار کے ارضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہو
کیونکہ بدون مال کے ارضی سے نفع نہیں اُٹھا سکتے تو چاہیے کہ ارضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ
التمناشی۔ قال و ہونی الاساری بالخیار ان شاء قتلہم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ جسم مادۃ
الفساد وان شاء استرقہم لان فیہ دفع شرہم مع وفور المنفعة لاہل الاسلام وان شاء ترکہم احرار اوتو
للمسلمین لما بنا الان فی مشرکی العرب والمہر تدین علی ما بنین ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام کو کافر قید یونین
اختیار ہو چاہے اُنکو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہو اول یہ کہ چاہے اُنکو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فتح مکہ کے روز قتل کیا ہو۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسلئے کہ قتل کر دینے میں مادہ فساد مٹانا ہو اور دوم یہ کہ چاہے اُنکو ملک
بناوے کیونکہ اس میں اُنکی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بھی بہت منفعت ہو اور سوم یہ کہ چاہے اُنکو آزاد
چھوڑ کر مسلمانوں کا ذمی بناوے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکیت عرب اور اسلام سے
مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہو کیونکہ اُننے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہو چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کیے

ولایکوزان یردہم اے دارالحرب۔ اور یہ جائز نہیں کہ قیدیوں کو دارالحرب میں دے دیں کہ وہ لان فیہ
تقتولہم علی المسلمین۔ کیونکہ ایسا کرنے میں جرم یوں کہ مسلمانوں پر قوت دینا ہوگا۔ فان اسلموا لایقتلہم لانہ قلع
الشیر بدو نہ۔ پھر اگر قیدی کو مسلمان ہو گئے تو انکو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدو قتل کے انکار دفع ہو گیا۔ ولانہ
یسترہم تو قیر المنفقت بعد انعقاد سبب الملک۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہو گئے ہیں ہلوک
بنائے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ہے۔ یعنی پہلے قید ہو کر ملک ہو جانے کے بعد مسلمان ہو گئے
ہیں تو جائز ہے کہ انکو ملک بنادے۔ بخلاف اسلام ہم قبل الانخذلانہ لم ینفقت السبب بعد بخلاف ان کے اگر گرفتار
ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے تو انکو ملک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک ملک ہوئے کا سبب نہیں پیدا ہوا ولایفاد
بالاساری عنہ ابی حنیفہ رحمہ وقالا یفادی ہم اساری المسلمین و یقول الشافعی رحمہ لان فیہ غلبہ المسلم
و ہوا ولی من قتل الکافر والانتفاع بہ ولہ ان فیہ معونۃ الکفر لانہ لیسوا حرابا علیہا دفع شر حاربہ خیر من استنقاہ
الاسیر المسلم لانہ اذا بقی فی یدہم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینہ والاعانۃ بدفع اسیرہم الیہم مضان الینہ
اما المتفاد فاکمال یاخذہ منہم لایجوز فی المشہور من الذہب لایبنا و فی السیر البکیر انہ لایباس یہ اذا کان المسلمین
حاجۃ استمد لا باساری بدرہ لو کان اسلم الاساری فی ایدہنا لایفادی بمسلم اسیر فی یدہم لانہ لایفادی الا اذا
طاعت نفسه بہ و ہوا مومن علی اسلامہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائیگا یعنی جائز نہیں کہ فدیہ
لیکر انکو چھوڑ دیا جائے اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے انکو چھوڑنا جائز ہے اور یہی قول شافعی والاک و جہد
ہو کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور اس سے نفعت اٹھانے سے بہتر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوڑ کر بچر جسے اطلاق کرے گا اور اسکی اطلاق کی بری دور کرنا مسلمان قیدیوں
چھوڑنے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر اٹھنے یا بھٹون میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے
اور کافروں کو انکا قیدی۔ پھر تقویت دینا سبب مسلمانوں پر ضرر ہے دو لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوڑا تو اسکا
اُسکے مقابل ایک مسلمان آیا جو اسے قتل کرنے کا کافی ہے اور اسکی قیظہ اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی نہایت
رہی اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین و جہد کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر اور خود آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑا یا تھا۔ کہا رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی۔ بلکہ کافر عورت کو بکر
مسلمان کو چھوڑا بھی جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو کہ میں قید رہے ایک عورت سے عوض چھوڑا
ابو بکر نے سلمہ بن اکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑا یا۔ کہا رواہ مسلم (ص) رہا کافر قیدیوں کو مال لیکر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب
میں نہیں جائز ہے کیونکہ ایمان کافروں کی تقویت ہے اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال
عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جب بدر کے کفار قیدی بعض مال کے چھوڑے گئے تھے لیکن جب اسکے بن خطاب اس پر آیت اتھی تو اس سے
استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ (الفتاویٰ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو انکو دیکر ایسے مسلمان کو چھوڑنا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے
کیونکہ یہ فساد ہے لیکن اگر مسلمان اسے والا قیدی اپنی خوشدلی سے اس پر رخصتی ہو اور اسکے اسلام کی ضرورت سے بھی اطمینان ہو تو مصافقہ میں
ہے۔ قال و لایکوزان یردہم اے علی الاساری خلافا لشافعی رحمہ فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم
بدر ولما قتلہ فی الی اقلوا الشیر لہن حیث وجدتمہم ولانہ بالاسرۃ لیس فیہم حرم الا انہ یقول فیہ قلیا یجوز اسقاطہ لیس فیہ منفعت
عوض و مارواہ مسیح بامانوہ۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی الاک و احمد کا قول ہے) اور
اسمیں شافعی رحمہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان

چھوڑ دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بھرا اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اقلوا المشرکین حیث وجہ تمہم یعنی مشرکوں کو جہان پا
 قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہوا اور اس لیے کہ قید و مقہور ہونے سے آسمین ملوک بنائے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو
 بغیر منفعت کے مافطر کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے تسبیح ہو گئی جو عین تلامذہ کی -
 واذا اراد الامام العود ومعه مواشی فلم یقدر علی نقلہا الی دار الاسلام ذبحھا وحرقھا ولا یعقرھا ولا یتربکھا و
 قال الشافعی رحمہ اللہ لانه علیہ السلام فی فح الشاہ الا لما کلمہ ولما ان فح اکیو ان یجوز لغرض صحیح
 ولا غرض اصح من کسر شوکہ الا عدائم یحرق بالنار لینیقظ منفعتہ عن الکفار وھدار کتھرب البنیان بخلاف
 التحرق قبل الذبح لانه نہی عنہ وبخلاف المعقر لانه مثله و تحرق الاسلامہ ایضا واما لا یحرق سہا بدفن فی موضع
 لا یطیع علیہ الکفار لاطلالا للمنفعتہ علیہم - اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اُس کے ساتھ مولیٰ ہیں جنکو
 دار الاسلام میں لانا نہیں بنتا ہے تو اُنکو فح کر کے جلادے اور اُنکو مار کر نہ بچ سکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ اُنکو
 زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے فح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے
 فح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ حضرت سید بکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو شکر بچھے تو زید بن ابی سفیان کو بچلے
 دس باتوں کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کرو - رواہ مالک و ابن ابی شیبہ) اور ہمارے
 دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو فح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت و شوکت توڑنے سے بڑھ کر کوئی غرض صحیح
 نہیں ہے تو فح جائز ہوا بھرا اُسکو آگ سے اس واسطے جلادے کہ کافروں کا نفع بالکل منقطع ہو جائے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا اُس کے
 گھر کو دیانا بخلاف اُس کے فح سے پہلے جلا نا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے سکائی حدیث البخاری وغیرہ - اور بخلاف کوئی کھانے
 کے کیونکہ وہ مثلاً حرام ہے اور اُس کے متھیا رہی جلادے جائیں اور جو متھیا رہنے کے قابل نہ ہو اُنکو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کھانا
 کو اطلاع نہ ہو سکے تاکہ کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے - ولا یقسم غنیمتہ فی دار الحرب حتی یخیر جمالی دار الاسلام
 وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یاس بذلک واصلہ ان الملک للغانم لایثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا و
 عندہ یثبت ویقتنی علی ہذا الاصل عدۃ من المسائل ذکرنا ہا فی کفایۃ المفتی لان سبب الملک الاستیلاء
 اذ ارد علی مال ببلح کما فی الصیور ولا مستی للاستیلاء وسوی اثبات الیہ وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نہی عن
 بیع الغنیمۃ فی دار الحرب و الخلف ثابت فیہ و القسمۃ بیع مستی فحق تحتہ ولان الاستیلاء اثبات الیہ
 الحافضہ والناقلۃ والثانی مقدم لفقہ رحمہ علی الاستیلاء ووجودہ ظاہر ثم قبل موضع الخلاف ترشہ الاحکام
 علی القسمۃ اذ قسم الامام لا عن اجہاد ولان حکم الملک لایثبت بدو نہ وکیل الکراہتہ وہی کراہتہ تنفیذ عند محمد بن حنفیہ
 قال علی قول ابی حنیفہ و ابی یوسف لا یجوز القسمۃ فی دار الحرب وعند محمد رحمہ الافضل ان یقسم فی دار الاسلام
 و وجہ الکراہتہ ان دلیل البطلان راجح الا انہ تقا عدۃ عن سلب الجواز فلا تقا عدۃ عن ایراث الکراہتہ - اور
 دار الحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے گا یہاں تک کہ اُسکو دار الاسلام میں نکال لاوے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی
 تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اس کی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے سے پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک
 نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہیں جنکو ہم نے کفایۃ المفتی میں
 ذکر کیا ہے (۱) از بخلہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطی کی پس بچہ ہوا تو دعویٰ پر نسب ثابت اور باندی اس کی ام والدہ ہو گئی
 اور ہمارے نزدیک نہیں اور از بخلہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور از بخلہ اگر کوئی غازی دار الحرب میں مر گیا تو شافعی کے
 نزدیک اُس کا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہیں ہے (۲) از بخلہ کوئی چیز تلف کر دے تو ضمان نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک ضمان ہے

اور انچاق قبل تقسیم کے جو شکر مدد کے واسطے پہنچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں ہوگا
 (یع۔) اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح پر استیلا واقع ہو تو اُس کے مالک ہو جائے گا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی
 شخص مستولی ہو گیا تو وہ اُسکی ملک ہو اور استیلا کے سولے اسکے کچھ معنی نہیں کہ اسپر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب
 کے مال غنیمت میں یہ بابت ثابت ہو گئی تو وہ غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 دار الحرب میں مال غنیمت پہنچنے سے منع فرمایا ہے (یہ حدیث غریب ہے بانی نہیں گئی) اور دار الحرب میں مال غنیمت پہنچنے میں
 بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی الہدیٰ ہے ہر قوم اہل حق کے تحت میں داخل ہوگا اور اس دلیل سے کہ استیلا یہ ہے کہ اپنا
 قبضہ حفاظت کر لے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ ندارد کیونکہ اگر وہ نقل کرے تو اس کی قدرت ہو کہ
 اپنا مال اسکے ہاتھوں سے نکال لیں اور اسکا وجود ظاہر ہو کیونکہ مسلمان ابھی اسکے ملک میں ہیں تو ابھی انہیں کی قوت
 ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں یہ ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بنو اسے کے احکام میں
 ہونے یا نہ ہونے کیوں کہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور
 امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تتر ہی ہے چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دار الحرب
 میں بنو اسے نہیں چاہئے اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دار الاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم
 باطل ہو ناراج ہے مگر یہ دلیل جائز نہیں ہے یہ مؤثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم ہوگی۔ قال والردود املقا
 فی العسکر و لا یستولوا انکم فی السبب و ہذا الجاہلۃ او شہود الوقعہ علیہم و لکبہ اذا لم یقاتل لمرض او لغيرہ لما ذکرنا۔ او
 لشکر قتال کر سنے والا اور مددگار دون برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعی
 کے نزدیک ہر کہ قتال میں حاضر ہونا جلیا کہ اپنے محل پر معلوم ہو چکا ہے حال اس میں اتفاق ہو کر مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق رہے
 و لے کے برابر ہے اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کہ قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہو کیونکہ سبب
 میں دونوں مساوی ہیں۔ و اذا حقت المرد فی دار الحرب قبل ان ینخرجا الغنیمۃ الی دار الاسلام
 شمار کو ہم فیہا خلافا لشافعی و بعد انقضاء القتال و ہو بنا علی ما محمدنا من الاصل و انما یقطع
 حق المشاركة عندنا بالاحراز او لقیمۃ الامام فی دار الحرب او بیعہ المتاع فیہا لان کل واحد شہد
 تیم الملک فینقطع حق شرکت الہدو۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو بنو دار الاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار شکر
 دار الحرب میں اُسے جلا تو مددگار بھی مال غنیمت میں اُسکے شریک ہونے سے ہمیں شافعی کا اختلاف ہے اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو
 اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم او پر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے
 مال غنیمت نکال کر دار الاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دار الحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں
 باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مددگاروں کا حق شرکت منقطع ہو گیا ہوگا۔ قال و لاحق لاہل
 سوق العسکر فی الغنیمۃ الا ان یقاتلوا و قال الشافعی رحمہ فی احد قولہ ہم لہم لقولہ علیہ السلام الغنیمۃ
 لمن شہد الوقعہ و لانه وجد الجہاد مستحقا بتکثیر السواد و لئلا ینہ کم یوجد الجاہلۃ علی قصد القتال فالغدم
 السبب الظاہر فی سبب تحقیقی و ہذا القتال فی قبضہ الاستحقاق علی حسب حالہ فارسا و راجلا عند
 القتال و مارواہ موقوف علی غیرہ و تاویلہ ان الشہد علی قصد القتال۔ اور بازار ی لوگوں کے واسطے
 غنیمت میں کچھ حق نہیں یعنی شکر کے ساتھ جو بازار و دیہات بازار یوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ ہوگا مگر اُس صورت میں
 کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول الک و احک اور یہی ایک قول شافعی ہے) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ

اُسکے واسطے بھی حصہ لگایا گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اُس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو (رواہ ابن ابی شیبہ و الطبرانی سن قول عمر بن - اور یہی سنی نے کہا کہ یہی صحیح ہے) اور واسطے کہ بازاریوں کی طرح سے بھی فی المعنی جہاد یا لگایا کیونکہ انھوں نے سوا و لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قصد سے اُنکا سر حصہ سے اترنا نہیں یا لگایا تو سبب ظاہری ندارد ہوا تو سبب حقیقی یعنی قتال معتبر ہوگا پس اگر اُسے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اُسکی حالت ہو یعنی پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اُسکا استحقاق ہوگا اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمر کا قول ہے یعنی شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تادل اُسکی یہ ہے کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو گیا ہو یا نہ ہو تمکن للامام جمولہ تحمل علیہا الغنائم قسمہا بین الغنائم قیمۃ ایداع لیجملوہا الی دار الاسلام ثم یرتجزئہا ثم ینقسمہا قال العبد البضعیف ہذا ذکر فی المختصر ولم یشرط رضا ہم و ہور واثیہ السیر الکبیر و الجملۃ فی ہذا ان الامام اذا جد فی المنعم جمولہ تحمل الغنائم علیہا کالات الجمولہ و الجمولہ مالہم و کذا اذا کان فی بیت المال فضل جمولہ لان مال المسلمین و لو کان للغنائمین او لبعثہم لا یجوز ان یرتجزئ فی روایت السیر الکبیر لانہ دفع الضرر لعمام و صار لکما اذا انفقت و اذ فی مہازہ و سع رفیقہ فضل جمولہ و تجزئہم فی روایت السیر الکبیر لانہ دفع الضرر لعمام تجزئ ضرر خاص - اگر دار الحرب میں امام کے پاس اس قدر بار برداریاں ہوں کہ اموال غنیمت لا دلا دے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اُسکو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام میں لا دین بکسر جمعوں سے واپس لیکر ان میں حصہ رسد تقسیم کر دے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر الکبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی بار برداریاں پائیں جن پر غنیمت لا دے لگائے تو غنیمت پر لا دے دار الاسلام میں لا دے کیونکہ بار برداری سے مال کے غازیوں کا ہے اور اسی طرح اگر بیت المال میں زاید بار برداریاں ہوں تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر بار برداریاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو جیسے غیر کی روایت میں ان پر جز نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگ میں کسی کا جائز مرگیا اور اس کے ساتھی کے پاس اُسکی حاجت سے زائد ایک جانور تو اس پر کر ایہ کے واسطے جز نہیں کر سکتا اور سیر الکبیر کی روایت میں غازیوں پر جز کر کے لگایا کیونکہ ضرر اٹھانے میں عام ضرر دور ہوتا ہے - ولای يجوز بیع الغنائم قبل ان تقسم فی دار الحرب لانہ لا ملک قبلہا و فیہ منہا الشافعی رحمہ و قد بینا الاصل - اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیعنا نہیں جائز کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور اصل بنا م اختلاف کہ ہم بیان کر چکے سو سن مات من الغنائم فی دار الحرب فلا حق لہ فی الغنیمۃ و من مات منهم بعد اخراجہا الی دار الاسلام فنصبہ لورثتہ لان الارث یجوز فی المملک و لا ملک قبل الاحراز و انما المملک بعدہ و قال الشافعی رحمہ من مات منهم بعد استقرار الخزیۃ یوزع نصیبہ لقیام المملک فیہ عنہ و قد بینا ہ - اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مرگیا تو غنیمت میں اُسکا کچھ حق نہیں ہے کہ تو دار الاسلام میں غنیمت محفوظ ہو جائے کہ بعد جو غازی مرا اسکا حصہ اُسکے وارثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا کہ کافران کی ہزیمت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اسکا حصہ میراث ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں غازی کی ملکیت ثابت ہو گئی اور ہم اس اصل کو اوپر لیا کر چکے ہیں - قال ولا بأس بان یعلف العسکر فی دار الحرب و یا کواہما و جودہ من الطعام قال العبد البضعیف ارسل ولم یقید بالخاص و قد شرطہا فی روایتہ ولم یشرطہا فی الاخری وجہ الاولی انہ یشرک بن النصارى فلا یجوز الا متفعل بہ الا لا حاجت لکافی الثیاب والدواب وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی طعام خیر کلوا

و اعطوهم ولا تملوا بالاولان الحکم یا علی دلیل الحاجة و ہو کونہ فی دار الحرب لان الغازی لا یتصحب قوتیہ
و علفن ظہرہ مدہ مقامہ فیہا و اکثرہ منقطعہ لبقی علی اصل الاباحۃ للحاجۃ بخلاف السلاح لانہ یتصحبہ فالغزیم دلیل
الحاجۃ و قد نفس الیہ الحاجۃ فی حقیقتہا غیبتہا علیہا لم یردہ فی انہم اذا استغنی عنہ و الدلیل علی السلاح و الطعام
کاخیز و اللحم و ما یتصل فیہ کالنمن و الزیت - اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دین اور نانج وغیرہ
جو کچھ طعام پاؤں کھاؤں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بغیر ورت ایسا کرین اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط
ضرورت یہ جائز ہو اور سیر کبیر میں ضرورت بشرط نہیں ہو اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہو تو
اس سے انتفاع سب احکام نہیں ہو سکتا بلکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور چوپائوں میں ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ کھجور
صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اسکو کھاؤ اور اپنے جانوروں کو کھلاؤ اور اسکو لادست لجاؤ اور
اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہو اور دار الحرب میں ہونا دلیل حاجت ہو کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور
اپنے جانوروں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لجاتے ہیں اور نانج کی رسد وہاں پہونچنا منقطع ہو تو جو
ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی انکو اپنے ساتھ لجاتا ہو تو حاجت کی دلیل جاتی رہی
اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہو تو حقیقی حاجت معتبر ہو پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے پھر جب اسکے کام سے
فایز ہو تو مال غنیمت میں واپس کر دے اور جانور کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہو اور طعام سے مراد مانند روٹی و گشت الار
کھی اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال و یتصل الخطب و فی بعض النسخ الطیب - اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں
لاوین اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام میں لاوین - وید ہتھو بالہ ہن و یوسفو ابہ الدیۃ لکس
الحاجۃ لے جمع ذلک - اور انکو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال میں لاوین اور جانور کے پیردن میں لگا دین کیونکہ اس
سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ویقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمۃ و تاویلہ اذا احتیاج الیہ بانہ
لم یکن لہ سلاح و قد بناہ - اور جو ہتھیار پاؤں اسکو لیکر اسکے ذریعہ سے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے سب احکام
اسکے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اسکے پاس ہتھیار نہ ہو اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں - ولا
یجوز ان یتبعوا من ذلک شئاً ولا یمولونہ لان البیع یترب علی الملک ولا ملک علی ما قد بناہ و انما ہوا حتم
وصار کا لبیح لہ الطعام و قولہ ولا یمولونہ اشارۃ الی انہم لا یتبعونہ بالذہب و الفضة و العروض لانہ لا یضدق
الی ذلک فان باعہ احدہم رد الثمن الی الغنیمۃ لانہ بدل عین کانت للجماعۃ و اما الثیاب و المتاع فیکرہ
الاتفاق ہما قبل القسمۃ من غیر حاجۃ لا شراک الا انہ لیس الامام بہنم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب
و الدواب و المتاع لان الحرم یتبلیح للضرورة فالکروہ اولی و ہذا لان حق المہر و محمل و حاجۃ ہوا و یقین بہا
فکان اوسلے بالرعایۃ ولم ینکر القسمۃ فی السلاح ولا فرق بحقیقۃ فانہ اذا احتیاج واحد یباح لہ الاتفاع فی الفضل
فان احتیاج اکل لیس فی الفضلین بخلاف ما اذا احتاجوا الی السبی حیث لا یقسم لان الحاجۃ الیہ فی فضول
الحوالج - اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو جو عرض سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ انکو اپنے واسطے
مالی ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے اور قبل احراز کے ملکیت ندارد ہو اور یہ استعمال بطور اباحت ہو تو ایسا ہو گیا جیسے
کسی کے واسطے طعام سب احکام دیا گیا اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے انکو مالی ذخیرہ کریں اس میں اشارہ ہے کہ
سونے و چاندی کی طرح اسباب کے عرض بھی نہیں فروخت کرینگے کیونکہ اسکی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت
کیا ہو تو اسکے دام لیکر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عرض ایسے مال عین کا جو نہیں ایک جماعت کا حق ہے بلکہ

بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ محل ابھی اس عورت کا جزو ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائیگا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر ملک ہو جاوے بخلاف اس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد حریت باقی نہیں رہی۔ و اولادہ الہر فی الانتم کفار حرہ یون ولا تبعیۃ۔ اور اسکی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائیگی کیونکہ یہ لوگ حربی کافرین اور غنیمت تابع ہوتا ہوا ہے۔ و من قاتل من عبیدہ فی غلۃ لہ لقاتلہ علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعاً لہ لہ دارہم۔ اور اسے غلاموں میں سے جسے قتل کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اپنے مولیٰ سے قتل کیا تو اسے قبضہ سے نکل گیا اور دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ و ما کان من مالہ فی ید حربی فہو فی غصبہا کان او ودیۃ لان یدہ لیست بجزئہ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیۃ ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ بخرمہ نہیں ہے۔ و ما کان غصباً فی ید مسلم او ذمی فہو فی غنیمۃ ابی حنیفہ رحمہ و قال محمد رحمہ لایکون فی اقال النبی الصغیرت رحمہ اللہ کذا کہ محمد رحمہ الاختلاف فی السیر الکبیر و ذکرہ فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد رحمہ لہا ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتنبہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فی ملک بالاسلام لا یروى النفس لم تضر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بتقوۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکنہ مکلفاہ اباحتہ التعرض ببارض شرہ وقد انفع بالاسلام بخلاف المال لانه خلق عرضۃ للاستہان فکان مکلفاً للتمک ولیست فی یدہ حکماً فلم تنبت العصمۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا شیخ مسکت نے کہا کہ امام محمد نے یہ کہہ کر اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اس کا نفس جو اسلام کے معصوم ہو گیا تو مال بھی اس کے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائے گا اور اس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن دراصل اس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اس کے مسلمان ہو جانے سے دفع ہو گیا بخلاف مال کے کہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ مبتذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکماً اس کے قبضہ میں بھی نہیں ہوگا اس کا محرم ہونا ثابت نہ ہوا و اذ اخذ المسلمون من دار الحرب لم یجدوا من الغنیمۃ ولا یا کلوا منها الا الضرورة قد ارضعت والا باحة باعتبارہ ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام۔ اور جیسے مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آدین تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جائزوں کو چارہ کھلاؤں اور نہ خود اسیان سے کھائیں کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق اور زیادہ مضبوط ہو گیا حتیٰ کہ اب جو کوئی مرے تو اس کا حصہ میراث ہوتا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے و من فضل علی معہ علف او طعام رده اس کے انقیمۃ۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اتی جنج رہا ہو وہ مال غنیمت میں داخل کر دے۔ معناہ اذ اطمع المقسم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ و من یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کر دیا ہو تو ایسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نہ کیا ہو اس وجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے قبضہ فرما کر دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دارالاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جسکے پاس بیچ رہا ہو وہ اسکو غنیمت میں دے دیں کہ وہ اسے سوغت الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ و عنہ انہ

لابر و اعتباراً بالمتعلقین۔ اور شافعی رحم سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متعلقین کے فت
متعلقین وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جا کر کافروں کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جنگ و تیرت سے
نہیں ہر بدون اجازت امام کے دار الحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز و مال نکال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اس میں سے
پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لیجائے مع اجازت امام کے اور
یہ مال ایسا نہیں بلکہ گویا مباح چیز ہے جس پر کسی ایک یا دو آدمی کا ہاتھ پہنچا ہو۔ جیسے دارالاسلام کے لشکار مباح کا مال ہے
کہ جسے اسکو پہلے پکڑا اسی کا مال ہو گیا۔ تو یہ دانہ و نانج بھی اسے غازی کے واسطے خاص ہے۔ ولنا ان الاختصاص ضرورۃ
الحاجة وقد زالت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی۔ یعنی
یہ دانہ و نانج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا اور نہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں
رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتعلقین لانه کان احق یہ قبل الاحراز فلکذا بعدہ۔ بخلاف المتعلقین
کے کہ اسنے جو کچھ لیا وہ دارالاسلام میں لائے۔ سے پہلے ہی خود ہی اسکا ستمی تھا تو دارالاسلام میں لائے کے بعد بھی اسی
کا حق ہے۔ پس اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ ولید القسمۃ تقصد قوا بہ ان کا لڑا وغنیاء و انتفقوا بہ ان کا تو انچل و
اور اگر دار الحرب میں یہ غلہ امام نے انہیں تقسیم کر دیا تھا (بھرا دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر خود انکے ہون تو بچے
ہوئے کو صدقہ کر دیں اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نسخ اٹھا دیں۔ کیونکہ دار الحرب کی تقسیم بجا ضرورت کے تھی
اور جب دار الحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اسقدر غلہ اسکو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اسکو رد نہیں ہے بلکہ اس میں
غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نسخ اٹھا دے۔ لانه صار لہ حکم اللہ فہو لفقہار و علی النفاقین۔
کیونکہ یہ غلہ لفظ کے حکم میں ہو گیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام میں لائے کے
بعد بچا ہو غلہ انھوں نے غنیمت میں واپس کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اسکا جواب فرمایا۔ فان کا لڑا انتفقوا بہ بعد الاحراز
تو وہ قیمت الے لم یقسم ان کان لم یقسم۔ بھرا اگر دارالاسلام میں لائے کے بعد بچے ہوئے خود انتفقوا بہ
تو اسکی قیمت مال غنیمت میں واپس کر دیں بشرطیکہ دار الحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم کی ہو۔ وان قسمت الغنیمۃ فالغنی
تصدق بقیمۃ و الفقیر لا شئی علیہ لقیام القیمۃ مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دار الحرب میں یہ مال ان لوگوں
میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو تو فکر یہ واجب ہے کہ جو بچا ہو غلہ خرچ کر ڈالا ہو اسکی قیمت فقیروں کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اسپر
کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اسکی قیمت بچاے اصل کے قائم ہو تو اصل کا حکم ہے لیا۔ یعنی اگر بچا ہو غلہ موجود ہو تو
تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ میں لاوے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اسکا قائم مقام اسکی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی لازم
نہیں ہے بلکہ گویا اسنے اصل غلہ کو خرچ کیا۔

فصل فی کیفیت القسمۃ۔ یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہے۔ قال ولقسم الامام الغنیمۃ فخر
خمسہا۔ لے اٹھا لے فان خمسہ وللرسول استثنی الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ ایام مال غنیمت کو تقسیم کرے پس
غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان خمسہ الایہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے
واسطے پانچواں حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ استثنی کیا۔ یہ دسواں پارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالیٰ
نے اپنا نام پاک صرت تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مرد رسول اللہ صلعم و اہل قرابت و یتیم بچہ و سائین دین بسبیل
ہیں۔ جیسا کہ آیت میں صرح ہے۔ لہا اصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول سبب سے پانچواں حصہ نکال لے۔ و یقسم
اربعة اخماس بین النفاقین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے۔

یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیون میں اس طرح تقسیم کر۔ یہ حدیث آئندہ مذکور ہوگی
غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیون کے ہیں۔ لہذا علیہ السلام قسمیں پانچین انعامین کیونکہ پہلے پہلے علیہ السلام
نے ان چار حصوں کو غنیمت میں تقسیم کر دیا۔ چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس پانچوں
حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غنیمت میں تقسیم کیا۔ ورواہ الطبرانی عن قتادہ مرسلہ۔ ثم لخصنا منہ ۲۰ بابا و للراجل
سہم۔ حنا ابی حنیفہ رحمہ۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصہ اور پیادل کے واسطے ایک حصہ۔ امام ابو حنیفہ
کا قول ہے: ثلثہ للفارس ثلثہ اسہم و ثلثہ قول المشافعی۔ اور ابن ماجہ میں ہے کہ کہا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اسہم ہیں
اور پیادل کے واسطے ایک حصہ۔ اور یہی مالک و اشعری کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابو حنیفہ رحمہ کے
اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر رضی ہو گیا کہ سوار کو دو حصہ اور پیادل کو ایک حصہ دیا
گیا۔ پھر کہا کہ پیادل کو بھی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے و لیکن اس میں اسکو تین حصے دینے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے دو حصے ہیں
اور پیادل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ لہذا وہی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان الہی علیہ السلام نے اس تقسیم کو
ثلثہ اسہم و للراجل سہم۔ اس پر دلیل ہے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت ﷺ نے دیکھا کہ سوار
کے واسطے تین حصے دیے اور پیادل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ ورواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ
ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بالغناء ہے۔ لہذا یہ روایت صحیحہ ہے
جبکہ ذرا سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ و غنا وہ علی ثلثہ امثال الراجل۔ و سوار کا کم
پیدا ہونے کے برابر کفایت کرتا ہوتا ہے۔ لہذا لکھو و الشرا و الثبات۔ کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت
رہنے کے واسطے کافی ہے۔ و الراجل اللشائب لا غیر۔ اور پیادل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہو چکا اور نہیں کر سکتا۔
یعنی پیادل جان پر وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کہ کوئی غنیمت نہیں ہو سکتی اور نہ سوار کے کہ اسنے فوراً
حملہ کر کے غنیمت چھوٹا کر لے۔ اور ضرورت ہے کہ سوار فوراً پلٹ کر پیادل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنے ہاتھ سے لڑا
اور یہ بات پیادل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیادل سے بین گوئے وہ زیادہ کافی ہے تو پیادل سے۔ چنانچہ غنیمت کا تقاضا
و لابی حنیفہ رحمہ وہی ابن عباس رضی اللہ عنہما ان الہی علیہ السلام اعطی الفارس سہمین و للراجل سہم۔ اور ابو حنیفہ
کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی کہ آنحضرت ﷺ نے روایت کی کہ سوار کو دو حصہ دیے اور پیادل کو ایک حصہ دیا۔
ف۔ لیکن ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے غریب ہے یعنی باقی نہیں جاتی، بلکہ آحق بن راہویہ نے اس
میں اس کے خلاف روایت کی کہ حدیثنا محمد بن الفضیل بن غزوان ثنا النجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال اسہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثہ اسہم و للراجل سہم۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ آنحضرت ﷺ نے سوار کے واسطے تین
سہام دیے اور پیادل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وروی خود بطریق آخر عنہ رضی اللہ عنہما یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے لیکن
مصحف نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کو کہتے ہوئے کہا کہ اس پر حرم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت ﷺ نے سوار کو دو حصے
فعل متعارض ہوئے۔ ایک وہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کیا اور دوم ابن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم
ہو کہ اول و صحیح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اسکے جو اوداد کی حدیث مجمع بن جاریہ و
روایت طبرانی و ابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف و وہم و جح سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ
معارضہ کے واسطے ثبوت میں مساوات شرط ہے۔ یعنی لیکن مصنف نے اسکو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع اسے قولہ یعنی
جب معارضہ فعل ظاہر ہو تو آنحضرت ﷺ نے سوار کو دو حصے دیے اور پیادل کو ایک حصہ دیا۔ اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ

کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام للقاریس سہمان وللراجل سہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
سوار کے واسطے دو حصہ اور پیادل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور
جسے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اسکی غلطی ہے۔ بالکل مصنف رحمہ کی غرض ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کو
کیف و قدری عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للقاریس سہم وللراجل سہم۔ اور کہتا ہے کہ تاویل ہوا کہ
خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیادل کے واسطے ایک
حصہ دیا۔ اسکو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متقدم روایت کیا۔ اور یہ اسناد ثقاہت ہیں لیکن بعض نے بعض
سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ ثابت و اقویٰ کی روایت ابن عمر سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیادل کو ایک حصہ دیا ہے۔
واذا قلنا فیست روایتا ہ ترجیح روایت غیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوں
تو دوسرے صحابی کی روایت ترجیح ہوتی ہے۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح ہوتی۔ لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباس
کی روایت میں بھی ابن عمر بن ابی ہریرہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کیے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ
اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اول تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ
دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی ہدایات اصح و اقویٰ ہیں پھر معارضہ ہمارا ہے شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ
کے اسنادین ثقاہت مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اسکو نہیں مانگے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اسکو کئی مرتبہ بیان
کر چکے ہیں بلکہ قدرت اسناد کا اعتبار ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اسامہ و ابن عمر قالا ثنا عبد اللہ بن مسعود
عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قسم للقاریس سہم وللراجل سہم۔ اسناد ثقاہت صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابو ہریرہ
نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بشر وغیرہ نے ابن عمر سے اسکی غلط
روایت کیا اور ابو اسامہ سے بھی اسکی خلاف مروی ہے یعنی لیسنے للقاریس ثلثہ سہم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت
ہیں۔ لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر اسکا اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کیا۔ ابن الہمام نے کہا
کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک ائمت ہیں۔ پھر ثناء بنت بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن دہب و سہب اخبرنا عبد اللہ بن
بن عمر انہم اور حجاج بن منہال ثناء حاد بن سلمہ ثنا عبد اللہ بن عمر ہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیادل کے
واسطے ایک حصہ ہے پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے پس اگر دوسری روایت
جسین سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو شفق کرنا بہتر ہے نسبت اسکے کہ ایک کو متروک
کیا جاوے لہذا ہننے دونوں میں اسطرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیادل کے واسطے
ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نفل کی ہے اور برابر قیاس کے کہ پیادل کے حصہ
سوار سے سہ حصہ کفایت ہوتی ہے کہ سوار میں کہ فریاد ہے کہ اسکا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکمر و الفرس
جنس واحد فیکون غناؤہ مثل غنار الجمل فیفضل علیہ سہم ولا ینقضہ اعتبارہ بالزادۃ لکنہ منہ منہ
فییدار الجمل علی سبب ظاہر و للقاریس سببان النفس و الفرس وللراجل سبب واحد فکانت استحقاق
عالی ضرفہ اسواسطے کہ آگے بڑھ کر حکم کرنا یا سچے ہونا دونوں ایک ہی جنس ہیں دیکھو کہ سبب ہونا جب ہی اچھا ہوتا ہے
کہ طایفے کے واسطے ہو ورنہ بھانگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں۔ تمہید کے یہ نسبت سوار سے لڑائی کا دو حصہ یعنی تین حصہ
ہر اسکو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اسوجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا متقدم ہے یعنی یہ حساب کا ایک نہیں ہو سکتا
کہ پیادل سے سوار کے حصہ زیادہ دیا جائیگا کیونکہ اسکا پچاس ناگزیر ہے تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم اس پر گاہ اور سوار میں

دو سبب ظاہر ہیں ایک اسکی ذات اور دوسرا اسکا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اسکی ذات ہی تو سوار کا استغناء
پیدل سے دو چند ہوا۔ ولایسم الا لفرس و اچار و قال ابو یوسف رحمہ اللہ لفرسین لما روی ان النبی علیہ
السلام اسہم لفرسین۔ اور غازی کہ صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا (اور ابن ابی شیبہ مالک شافعی کا ہی اور ہی ظاہر الوداع
ہو۔ صحت۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے (اور ہی امام احمد کا قول ہی) کیونکہ ان حضرات
صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا۔ چنانچہ ابو عمر بشیر ابن عمار بن محسن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کے چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا میں نے پانچ حصے پاس کئے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور
نکول سے روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پانچ حصے
دے دیے۔ رواہ عبد الرزاق در سلان۔ ولان ابو احمد قدیمی فی تہذیب اسلحہ الاثر و لما ان البراء بن اوس قاضی
و سلم یسہم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس و اچار۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑے کو بھی تھک جاتا ہی تو دوسرے
گھوڑے کی ضرورت ہوتی تو اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ براء ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے
حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو ایک گھوڑے کا حصہ دیا۔ یہ حدیث غریب ہی بلکہ اسکے برعکس واقعہ
نے غازی میں اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں براء ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
انکو پانچ حصے دیے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے اور امام مالک نے مولائین کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے
کے زیادہ کا حصہ دیا گیا ہو۔ صحت۔ اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمر منقطع و غیر محفوظ ہے اگرچہ ادراعی نے اسکو نکول
سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جنگا نام سیکے۔ و ضرب و مرتجہ تھا لڑتے تھے مگر آپ
نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ صحت۔ ولان اللہ تعالیٰ لا یحقق لفرسین دفعۃ واحده فلا یكون الا
الظاهر مفضیاً اسے القتال علیہا فیہم لواحد۔ اور سوائے کہ دو گھوڑوں سے ایک بارگی قتال نہیں ممکن ہے
تو حصہ پاسے کا ظاہر ہی سبب یعنی دونوں پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب سودی نہ تو ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا
و لہذا لا یسہم ثلاثہ افراس و مار و اہ تھول علی التخیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سہین و ہوراجل۔
اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہی اور ہر حدیث ابو یوسف نے روایت کی کہ وہ بطور نفی دام
دینے پر مجبور ہی رہے سلمۃ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیے۔ صحت۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے
و البراء بن العتاق و العتاق و لانا ابی انصاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالیٰ
ہم ربنا الخیل تربون بہ عدو اللہ و عدوکم و کسہم الخیل یطابق علی البراء بن العتاق و العتاق و العتاق و العتاق
املا قوا و احدا لان العربی ان کان فی الطاب و الحرب اقوی فالبرءون و ہر و الدین عطف نفی کل
و احدا ہما منہ و معتبرۃ فاستویا۔ اور دو غلامی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں
فون دلا گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و من رباط الخیل تربون بہ عدو اللہ و عدو
کم یعنی اور تمہارے گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور انچہ دشمنوں کو فون دلا و حالانکہ خیل کا لفظ عربی گھوڑے
اور خالص عربی گھوڑے اور جسکی فقط مان عربی ہو اور جسکا فقط باب عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے اور اس
دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا لقب کرنے یا خود بھیجے مٹنے میں زیادہ قوی ہوتا ہی تو وہ غلے گھوڑے میں صحت
زیادہ ہے کہ وہ شقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہی تو وہ دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک معتبر منفعت ہو جاتا
تو وہ دن برابر ہو کر و من دخل دار الحریۃ و من دخل دار الفرسان و من دخل راجل

فما شری فرسا حتی سہم راجل وجواب الشافعی رحمہ علیہ فی مکسہ فی انفصالیہ ویکذا روی ابن المبارک عن ابی حنیفہ
فی الفصل الثانی انہ لم یستحق سہم الفرسان والحاصل ان المستعبر عندنا حالہ المجاوزۃ وعندہ حال النقض بالحرۃ
لہ ان السبب ہو القدر والقتال فیعتبر حال الشخص عندہ والمجاوزۃ وسیلۃ الی السبب کا مخرج من السبب
وتعلیق الاحکام بالقتال یدل علی ہکذا ان الوقوف علیہ ولو تغیرا وتغیرا لعلیق لشہود الوقعۃ لانه اقرب الی القتال
ولنا ان المجاوزۃ نفسہا قتال لانه یحقق الخوف بہا والحال بعد حالہ الدوام ولا یستعبر بہا ولان الوقوف علی حقیقۃ
القتال متعبر کذا علی شہود الوقعۃ لانه حال النقصان یحقق مقام المجاوزۃ مقامہ اذ ہو السبب الیہ فی الظاہ اذ کان علی
نقصان القتال فیعتبر حال الشخص حالہ المجاوزۃ ذار ما کان اور اجلا ولو دخل فارسا قاتل راجلا لیسبق المکان یستحق سہم
الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسہ او ہبہ او اجارہ من نفی بہ وایہ الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ علیہ سہم الفرسان
اعتبارا للمجاوزۃ وفي ظاہر الروایۃ سہم الرجاۃ لان الاقدام علی شہدہ التضرعات یدل علی انہ لم یکن من قبضہ
بالمجاوزۃ القتال فار ما ذلوا بانہ لیس سہم الفرسان لم یستحق سہم الفرسان لکن الاقدام علی شہدہ القتال عند بعض
والاصح انہ لیسقط لان السبق یدل علی ان غرضہ الشارۃ فیہ الماتۃ فیقتلہ وہ۔ اور یقتل شخص دارا لخص بین سوار داخل
ہو ابھر اسنے گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہو اور شخص لیسیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا بھر اسنے گھوڑا خرید یا تو
وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہو اور شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں جو ایک بڑا کس ہو اور دوسری قول مالک و احمد بن حنبل
ابن المبارک نے ابو حنیفہ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خرید اور سوار قتال کیا تو سواروں
کے حصہ کا مستحق ہو گا لیکن ظاہر الروایۃ قول اولیٰ (ہی) اور (ہی) ہمارے نزدیک سہم حصہ سے اترنے کی حالت میں معتبر اور شافعی
کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت میں معتبر ہو اور دلیل شافعی یہ ہے کہ آنحضرت علیہ السلام کا سبب قہر و قتال ہو تو اسی وقت کا حال
بیشخص کا معتبر ہو گا اور سہم حصہ سے اترنا سبب مذکور کا ہے۔ اور یہ حصہ گھر۔ یہ نکلنا اور اگر کہا جائے کہ قتال اور خفیہ اس سے
دونوں نہیں ہو سکتا تو سہم حصہ سے اترنا اسی کے قائم مقام کیا گیا اسکا ہوا۔ یہ دیکھ کے ماحکم متعلق کرنا قتال پر وقت
ہونے کی دلیل ہو اور اگر وقت متعدد یا مشکل ہو تو ان لوگوں کی گواہی پر خاتمہ ہوا کہ جو معرکہ قتال میں حاضر ہیں کیونکہ قتال
سے زیادہ قریب نہیں (لیس سرحد سے اترتا دور رہا) اور ہاں ہی دلیلیہ کہ سرحد سے اترتا خود قتال دیکھ کر اس سے کافرون کو
خوف لاحق ہو جاتا ہو اور اسکی بعد یہی حالت پر قائم رہے ہر حال کا اسکی حالت کا بہر اعتبار نہیں ہو چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا خرید
تو وہ بالاتفاق سوار ہی اور اس دلیل سے کہ حقیقتہً اب پہاگاہی ہونا مشکل ہو اور اسی طرح کہ امان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہو
کیونکہ وہ صفوں کے بھر جانے کا وقت ہو تو ہر ایک اپنی اپنی زمین میں متوجہ ہوا اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو
نہیں دیکھتا پس بجائے لڑائی کے سہم حصہ سے گزرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر ہی سبب ہو دی بقتال ہو جبکہ وہ قتال کے قسم پر اترتا
تو آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سہم حصہ سے اترنے کے وقت ہوا کہ سوار تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہی۔ اور اگر سہم حصہ سے اترنے
کے وقت سوار ہی مگر قتال میں بوجہ لڑائی کے پیادہ کے پھیلنا قتال کیا تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہو۔ اور اگر سوار داخل
ہوا بھر اسنے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجارہ پر دیا یا رہن کیا تو ہن میں نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق
ہو گا بنظر کہ وہ سہم حصہ سے اترنے میں سوار تھا اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ پیدلوں کے حصہ کا مستحق ہو گا کیونکہ مزید وغیرہ کے تصرفات
کونے میں یہ دلیل موجود ہو کہ سہم حصہ سے اترنے کے وقت اسکا قدر سوار ہو کر لڑنے کا نہیں تھا۔ اور اگر لڑائی سے فارغ ہو کر
بعد سے گھوڑا فروخت کیا تو اسکا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر اسنے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے
اندر ایک اسکا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اصح یہ ہے کہ ساقط نہ ہوگا اگر کوئی شخص اسکا حصہ لڑائی کے وقت میں

ولنا ان الخلفاء الراشدين رضی اللہ عنہم علی ثلثة اسهم علی نحو ما قلناہ وکفی بہم قدوة وقال
 علیہ السلام یا معشر بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ لکرہ الیکم غسالۃ الناس وادوا سائحہم وعضلہم کمنہا بنسب
 والعوض انما ثبتت فی حق من ثبتت فی حقہ المعوض وہم الفقراء والنبی علیہ السلام اعطاهم النصرة
 الا ترى انہ علیہ السلام علی قتال انہم لم یزالوا معی کما فی الجالیة والاسلام وشبک بین اصحابہ ول
 علی ان المراد من النصرة قرب القربى والقرابة رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو اس نے نکالا اور وہ غنیمت
 حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یمین کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ انہیں انہیں کے لیے
 جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہونگے اور چوتھا حصہ ان کے جائینگے اور تو گراہی قرابت کو نہیں
 دیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائیگا اور یمن تو گرو
 نقیر برابریں اور یہ ال ان سب لوگون میں عورت سے مرد کو دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں
 صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں لیگا یعنی بنو عبد المطلب اور بنو نوفل یہ نہیں لیگا کیونکہ اللہ
 نے فرمایا ولذی القریٰ یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے یمن صاحب قرابت سب کو شامل ہو کوئی غنیمت تو گرو محتاج
 کی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اہل قرابت میں
 پر تقسیم کیا جیسے ہم نے بیان کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے گروہ بنی ہاشم
 تقاسمے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا راجحیل کر دیا کہ انہیں زکوٰۃ کو کر دے رکھا ہو اور اس کے عوض تا خمس غنیمت
 کا پانچواں حصہ دیا ہو۔ کما فی الصحیح۔ اور بنو ہاشم کے حق میں ثابت ہوتا ہے جبکہ حق میں اصل معوض ثابت ہوا اور وہ
 محتاج لوگ ہیں (یعنی اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچل ہے لہذا ان کو
 غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے غنیمت ہوا) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ
 بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کہ تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی یہ علت بیان فرمائی
 کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابو داؤد و
 النسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب بنی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے۔ راہ بیان کہ آیت
 میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اسکا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ واسطے رسول اور صاحب
 قرابت اور یمین و مساکین و ابن السبیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف نے ذکر فرمایا۔ قال فما ذکر اللہ تعالیٰ فی الخمس و ان
 لا قتلح الکلام خبر کا باسمہ وسمہ البی علیہ السلام سقط موشہ کما سقط لصفی لانه علیہ السلام کان یستقرہ رسالۃ اللہ
 بعدہ و لصفی شہ کان علیہ السلام یطقیہ لنفسہ من الغنیمۃ مثل ربع او سیفۃ ارجارۃ وقال الشافعی
 یصرف سهم الرسول الی الخلیفۃ و الحجۃ علیہ ما قد ساء۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور
 پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی
 ذات شریف سے ساقط ہو گیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اسکی
 مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی کے کو نہیں
 لیا) اور صفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے لے لے
 (راویان اندر زہد یا تلوار یا تیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خانیہ کو دیا جائیگا

مگر اسے قول برجت وہ جو ہم پہلے بیان کر چکے سن یعنی بعد اس کے کہ کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفاء
راشدین اس کو اپنے واسطے لینے حالانکہ انہیں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ سب
وسم ذوی القربی کا تو ایسا تقوید فی زمن النبی علیہ السلام بالنصرۃ لمارون و نیا و لجدہ بالفقر قال ابیہ
الضعیف بعصمہ اللہ تبارک الذی ذکرہ قول الکرمی وقال الطحاوی حسم الفقیر شمس ساقطہ فیما لمار و دین
من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقۃ نظر الی المصنف فحرم کما یحرم الاحالۃ و جہ الاول و قبل ہوا لا صح ما
روی ان عمر رضی اللہ عنہ عظمی الفقر و منهم و الاجماع و نقدہ علی سقوط حق الاندیا و اما فقر و ہم یدخلون فی الاصل
الثالثۃ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بلیل اس
حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو
مذکور ہو کر ہے حصہ اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط ہے بلیل اس
اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے (یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین ہی حصہ دیکھے تو ظاہر ہوا کہ ان کا حصہ ساقط ہے اور
یہ اس دلیل سے کہ اس حصہ میں بلحاظ مسرت کے صدقہ کے منی ہیں اپنے محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا تو اہل
قرابت پر حرام ہو گا جیسے اگر ناشی عامل ہو تو اس کے واسطے ایسا ال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور اسکی
وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اہل طغاف
صرف تو گروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہی اور بس ہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی یتیموں و مسکینوں دین اسبیل میں داخل
ہیں سن۔ بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و اذا دخل الواحد من الاثنان و ارا حربا یغیر
اذن الامام فاختد و استشیاطم یخس لان الغنیۃ ہوا خود قہر و غلبہ لا اختلاف و سرقہ و انفس و طیفقتا
و لو دخل الواحد من الاثنان باذن الامام فغیرہ روایتان و المشہور انہ یخس لانہ باذن لہم الامام فقیر الشہر
نصر تہم بالامداد فصار کالمندہ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دارالحرب میں غارتگری کے قصد سے بدون اجازت امام کے
داخل ہو گئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اسکا پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ غنیمت وہ چیز ہے جو قہر و غلبہ سے حاصل
کی جائے نہ وہ کہ اوچکاپن و جوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی باجاء
امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کیے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں
نہیں) اور مشہور ہے کہ خمس لیا جائیگا کیونکہ جب انکو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے انکی مدد کا التزام کر لیا
تو یہ ایک یا دو آدمی ہنر نہ ایسی جماعت کے ہو گئے جنکو قوت سنت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعۃ لمانعۃ فاختد
سبھا خمس و ان لم یاذن لہم الامام لانہ باخوذ قہر و غلبہ ولا ینحجب علی الامام ان یصرہم اذ لو جہلہم
کان فیہ و ہن المسلمین بخلاف الواحد و الاثنین لانہ لا یحجب علیہ نصر تہم۔ اور اگر دارالحرب میں کوئی ایسی
جماعت داخل ہوئی جنکو قوت سنت حاصل ہے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو انہیں سے پانچواں حصہ لیا جائیگا
اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اسلئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہو تو غنیمت ہوا اور
اسلئے کہ امام پر انکی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر انکی مدد گاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف
ایک دو آدمیوں کے کہ انکی مدد گاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التفہیل۔ یہ فصل تفہیل کے بیان میں ہے سن۔ نفل یعنی زائد ہے اور تفہیل وہ مال جو امام کیلئے
حصہ پر زائد دینے کو ہے۔ قال ولا یاس بان نفل الامام فی حال القتال و یخص علی القتال فیقول ؟

سامان کا استحقاق دینا ہو حتیٰ کہ اگر بھاگے گا فرکو یا کسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہوگا لیکن مخفی نہیں کہ حدیث حبیب بن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی و ابن مردودہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں اور شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہو گئی اسوجہ سے ہم نے حدیث شافعی کو تفصیل پر محمول کیا لیکن یہی نے دعویٰ کیا کہ بعد برکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قتل کے واسطے ہو اور اسی پر حکم قرار پایا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و السبب ما علی المقتول من ثیابہ و سلاحہ و مرکبہ و کذا ما کان علی مرکبہ من لیسج و الالة و کذا ما سعه علی الدابة من مالہ فی حقیقۃ او علی وسطہ و ما عدا ذلک فلیس بسبب و ما کان مع غلامہ علی دابة اخری فلیس بسبب ثم مکم التفصیل قطع فی الباقین فاما الماک فاما یتبیت بعد الاحراز بدارالاسلام لاما من قبل حتی لو فال الامام من اصاب جاریہ فی لہ فاصابہا مسلم استراہا لم کل لہ و طہرا و کذا لایسبھا و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و ابی یوسف رحمہ و قال محمد رحمہ ان لیطا یا و یسبھا لان التفصیل یثبت بہ الماک عندہ کما یثبت بالقسمة فی دار الحرب و بالشرا من الحربی و وجوب الضمان بالاتلاف قد قبل علی ہذا الاختلاف اور سبب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہو جو اسکے بدن پر کپڑے و متھیر ہوں اور اسکے گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زین و لگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اسکے جانور کی خارجی یا اسکی مکین ہو یہ سب سامان مقتول ہو اور سوائے اسکے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہو اور جو چیز کہ اسکے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہو پھر واضح ہو کہ تفصیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منتزع ہو گیا اور رہی مال نفل کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دار الاسلام میں اگر محفوظ ہو جائے چنانچہ ہم اسکو سابقین میں بیان کر چکے ہیں حتیٰ کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھو کر یا پانی وہ اسی کی ہو پھر ایک غازی نے ایک چھو کر یا پانی اور بزرگ حیف کے اسکا حل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اسکے ساتھ وٹی کرنا یا اسکو فروخت کرنا حلال نہیں ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابویوسف کا قول ہو اور امام محمد (والک و شافعی و احمد) نے کہا کہ اسکو جائز ہو کہ اس سے وٹی کرے یا اسکو فروخت کرے کیونکہ انکو نزدیک تنہیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہو جیسے دار الحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کافر سے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہو اور اگر اسکے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ امین بھی یہی اختلاف ہو۔ یعنی امام ابو حنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک ضامن نہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا

باب استیلاء الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ و اذا غلب الترك علی الروم فجوتم و اخذوا اموالہم کلوا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح و ہو السبب علی ما بنیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر تاتاری کافروں نے نصاریٰ روم پر غلبہ پا کر انکو قید کر لیا اور انکے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انھوں نے مال مباح پر غلبہ سے قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک بھی ہو چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فان غلبنا علی الترك حل لنا ما نجدہ من ذلک اعتبارا بساتر الماکہم و اذا غلبوا علی اموالنا و البیاء و بلادنا و احترزوا بدارکم کلکم و قال الشافعی رحمہ لایملکونہا لان الاستیلاء مخطور بتمرد و انتہار و مخطور لانتہض سببا للماک علی ما عرفت من قاعدۃ انھم و لنا ان الاستیلاء و رد علی مال مباح فیمنع سببا للماک و قد حاجتہ المکلف کا استیلاءنا علی

اموالہم و هذا لان العصمة تثبت على شقاة الدلیل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا زالت المكنية عاد
مباحا كما كان غير ان الاستيلاء لا يحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على الخل حالاً و حالاً و المخلو
غيره اذا صلح سبباً لكرامة تفوق المالك و هو الثواب الاجل فظنك بالمالك المعجل۔ اور اگر ہم لوگ
ماتاریوں پر غالب ہوئے تو ماتاریوں نے جو کچھ روپیوں سے لیا ہو وہ ہکومتاریوں سے چھین لینا جائز ہو جیسے ماتاریوں
کی دوسری املاک چھین لینا جائز ہو اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور انکو اپنے ملک میں لگے
تو دے انکے مالک ہو جائینگے (اور یہی مالک واحد کا قول ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہونگے
کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا منع ہے خواہ ہمارے ملک میں ابتدا کرین یا انتہا میں اپنے ملک میں بجاوین اور
جو امر منوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا جو چنانچہ انکے نزدیک ہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح
پر غلبہ وار دہوا تو وہ سبب ملک ہو جائیگا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ انکے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہو جائیں اور یہ
جو انہیں کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس
انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلقکم مافی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب
کسی مالک کا قابو جاتا ہو تو وہ مال پرستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے
کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہو اسکو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے
سبب سے منع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر است کا سبب ہو لینے آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک
کے حق میں تیرا کیا گمان ہے۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن میں فرمایا للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من ديارهم
و اموالهم الاچہ یعنی یہ مال ان ہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیئے گئے۔ اس سے ظاہر ہوا
کہ صحابہ ہاجرین کے اموال جو کہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے انکی ملک سے
خارج ہو گئے ورنہ جسکے پاس مال ہو اگر چہ فی الحال انکے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہو تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال کفار
غلبہ کرنے سے انکے مالک ہو جاتے ہیں علاوہ اسکے آیت مذکورہ بالا قولہ خلقکم مافی الارض لینے اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے
پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع ہر ایک کی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں
تو ممکن نہیں نہیں جسکے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اسکا مال محترم ہو لینے دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اسواسطے کیا گیا
تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے پھر جب کافروں نے اسپر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے اندر مباح
ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن غلبہ و قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں بجاوین لہذا اگر لوگ اپنے
اپنے مسلمانوں نے غلبہ ہو کر انکے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہو اسکو واپس دیجائیگی یہ قول کہ حرام ہوا وہ
مال کا سبب نہیں ہوتا اگر حتی کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اسکا جواب یہ ہے کہ چھیننا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اسوبہ سے حرام ہو کر
مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہو اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ اس میں نفع زیادہ ہو جیسے
کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اس میں نماز ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ ہوگا
حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نماز جب جہیل کی مستحق ہوتی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بد رجہ اولی ثابت ہوگا لہذا اگر مسلمان کو
اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بے شرم نہیں ہے۔ فان ظہر علیہا المسلمون فوجہوا لہا لک
قبل القسمة فی المم بنشری فان وجہوا بعد القسمة اخذوا بالیقین ان اجہوا لقولہ علیہ السلام فیہ ان وجہوا قبل القسمة
فہولک بنشری وان وجہوا بعد القسمة فہولک بالیقین ولان المالك القديم زال بلکہ بغیر رضاء فکان له حق الاخذ

کہ آنکھ پھوٹنے کے سبب دامن میں کچھ کم ہو گا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں دامن میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت
شفیعہ سے خلاص ہو اس واسطے کہ صفیقہ بدل کر جب شفع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بہت کم خریدنا
کے ہو گئی حالانکہ خریدنا سد میں اوصاف کی ضمانت واجب ہوئی ہے جیسے منصب میں واجب ہو کرتی ہو کیونکہ ملکیت تمام
نہیں ہے اور بیان جو مسئلہ مذکور ہو اس میں ملک صحیح ہو تو دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ والہ اسروا عجبہ فاشترک
رجل بالعت درجم فاسروہ ثانیۃ وادخلوہ دار الحرب فاشترک رجل آخر بالعت درجم فلیس بالعت الا اول
ان یاخذہ من الثانی بالکسب لان الاسراء رد علی ملک و مشتری الاول ان یاخذہ من الثانی بالکسب لان
الاسراء رد علی ملک ثم یاخذہ المالك القیم بالعتین ان شاع لانہ قام علیہ بالعتین فیاخذہ بہا وکذا اذا کان
الاسراء منہ الثانی فلیس للاول ان یاخذہ اعتبارا بہا بل مشتری۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اسکو
کسی مسلمان نے ہزار درم کو خرید لیا یعنی دارالاسلام میں لایا پھر کافران نے دوبارہ اُس غلام کو قید کر لیا اور اسکو دار الحرب
میں لے گئے پھر وہ مسلمان نے اُسکو ہزار درم کو خرید لیا تو اس سے اول کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے مشتری سے اُس
غلام کو اجوز دامن کے لئے لے کر دے کیونکہ یہ اس کے ملک ہے اور اس کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے مشتری سے اُس
غلام کو اجوز دامن کے لئے لے کر دے کیونکہ اول مشتری اس کا مالک ہے نہ دار الحرب نہ دارالاسلام نہ مشتری سے مالک اول کو اختیار ہو
کہ چاہے وہ ہزار کو لے کر دے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو بیٹا تو مالک اول و دامن کے عوض ایک اور
اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہو گیا تو مولا سے اول کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے مشتری سے لے کر دے کیونکہ مشتری اول کی ضمانت
میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا یملک علیہا اهل الحرب یا القباذہ یا قبیضہ و اجماع اولاد و کما یستحب
و استمرار تا و ملک علیہم جمیع ذلک لان اسیر یہ القباذہ الماکس فی دار الحرب و اهل المال المبیع و اکثر صفحہ دوم
بنفسہ و کذا من سواہ لان شہادت الحرب فیہ من وجہ بطلان رقبہ لان اسیر اسقط عتقہ مشتری و علی بن ابی
وجہلم ارقاء و لا جناحہ منہ ہوا لاس۔ اور کفار ہمیشہ غلبہ کر کے ہمارے برابر و ام ولد و کما یحب و ازادوں کے مالک نہیں ہوتے
ہوئے اور ہم اُن پر غالب ہو کر اُن کے برابر و غیرہ سب پر غالب ہو جائے تو یہ کیونکہ سبب ملکیت کا قائمہ اپنے محل میں دیتا ہو اور
محل اسکا مال بیع ہو اور ازاد بذات خود محرم معصوم ہو اور اسی طرح ام ولد و ید و کما یحب بھی معصوم ہیں کیونکہ انہیں
ایک وجہ سے آزادی ثابت ہو گئی بخلاف رقبہ کفار کے کیونکہ اُن کے کفر کی سزا میں شرع نے اُنکی عتق نہ ساقط کر کے انکو ترقی
کر دیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔ واذ ابی یحییٰ مسلم مسلم فدخل الیہم فاحذوہ لم یلکوا عند ابی حنیفہ
و قال یلکونہ لان العتق لکمال لقیام یدہ و قد زالت و لکنہ فاحذوہ من دار الاسلام لکاوہ و لکنہ تہرت
یدہ علی نفسہ بالخرج من دارہ لان سقوط اعتبارہ بالتحقق یدہ المولے علیہ تمکینا لہ من الانتفاع و قد زالت
یدہ المولے فطہرت یدہ علی نفسہ و صار عتقہ بانفسہ فلم یبق محمل للملک بخلاف اسیر دولان یدہ المولے باقیۃ لقیام
ید اہل الدار فینتقلو یدہ و اذ اہم شہدت الملک لہ عند ابی حنیفہ ح یاخذہ الماک القیم بنشر مشتری مو ہو یا کان
او مشتری او موقوف یا قبلی انشاء مشتری و بعد القسمۃ یوقی عوضہ من بیت المال لانه لا یکن اعادۃ القسمۃ لتفرق الثمن
و تغیر اجتماعہم و لیس لہ علی الماک جعل الا بقی لانہ عامل لنفسہ اذ فی زعمہ انہ ملکہ اگر کسی مسلمان کا مسلمان
غلام بھاگ کر دار الحرب میں داخل ہوا اسکو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسے مالک نہ ہوئے اور صاحبین
نے کہا کہ مالک ہو جائیگا کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اس پر قائم ہوتا ہے حالانکہ بیان قبضہ اہل
ہو گیا و لکن اگر اسکو دارالاسلام سے پکڑ لیا تو یہی مالک ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام سے پکڑ لیا

کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اس پر مولیٰ کا قبضہ متعلق تھا تاکہ مولیٰ اس سے انتفاع کا قابو پاوے اور اب یہ حال ہوا کہ مولیٰ کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا تو ملکیت کا محل نہیں رہا برخلاف اس غلام کے جو دارالاسلام میں مارا مارا بھرتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہو گا کیونکہ اس پر مولیٰ کا قبضہ باقی ہے اس لیے کہ دارالاسلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے اس لیے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابو حنیفہ کے نزدیک کافروں کی ملک اس پر ثابت نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اس کو مفت کے لیکا خواہ کافروں سے اس کو کوئی بطور ہبہ لادے یا خرید لائے یا نہایت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لیکا مگر جسکے حصہ سے لیا ہے بیت المال سے اس کا عوض دیا جائیگا کیونکہ تقسیم دو ہرانا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ غازی لوگ متفرق ہو گئے اور ان کا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اس کا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مال قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اس نے اپنے واسطے کیا اس لیے کہ اپنی زمین اس کو وہ اس کی ملک جانتا تھا اور اگر ذمی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے۔ وان فیہ غیر الیہم فاخذہ ملک وہ لیسعق الاستیلاء ذلایہ للبحرہ و لیسعق عند الخرج من دارنا بخلاف الیہ علی ما ذکرنا۔ اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کہ کافروں کے یہاں چلا گیا اور انھوں نے اس کو پکڑ لیا تو اس کے مالک ہو جائیگا کیونکہ مال بیع پر غلبہ پایا گیا اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔ وان اشترہ رجل وادخلہ دارالاسلام فصاحبہ یاخذہ یا لیسعق ان شاء لہا بینا۔ اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے خرید لیا تو اسے غلام دارالاسلام میں لایا تو مالک قدیم دھن دھن کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں شری کا ضرر ہے۔ فان ابی عبد الیہم و ذہب معہ بقرس و متاع فاخذہ لیسعقون ذلک مکہ و اشتری رجل ذلک مکہ و اشترہ اسے دارالاسلام فان الیہم لے یاخذہ الیہ بقرس و الفرس و متاع بالیمن و ہذا عند ابی حنیفہ و قال یاخذہ الیہ و ما سہ بالیمن ان شاء اعتبارا بحالہ الا جماع بحالہ الا افراد و قد بینا حکم فی کل فرد۔ پھر اگر ہمارا کوئی غلام خرید لیا تو اس کے یہاں بھاگ گیا اور اس نے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اس کو معہ گھوڑا اور اسباب لے لیا پھر کسی شخص نے یہ سب اسے خرید لیا اور دارالاسلام میں لایا تو مولیٰ سے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو دارالاسلام کے دھن دھن کے عوض لے لے اور ہر امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو معہ گھوڑے و اسباب کے دارالاسلام کے عوض لے لے اور یہ ان چیزوں کو جمع کیے کہ ہر ایک ایک چیز پر قیاس ہے اور جتنے ہر فرد کا حکم بیان کر دیا ہے۔ یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں بھی حکم ہے تو معہ گھوڑا و اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے۔ و اذا دخل الحرمی دارنا بان و اشترى عبدنا مسلما وادخلہ دارالحرب عتق عند ابی حنیفہ و قال لا یسقط لان الازانہ کانت مستحقہ بطریق معین و ہو الیہ و قد لقطعت دلایہ البحر علیہ فبقی فی دار عبدنا و لا بی حنیفہ رحمہ ان تخلص المسلم عن ذلک الکافر و احب فیہم الشرط و ہوتا بین الدین مقام العلم و ہو الا عتاق تخلصا لہ کما یقام بفقہی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا سلم احد الزوجین فی دار الحرب۔ اگر حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان باذی غلام خرید کر دارالحرب میں لے گیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وہ داخل ہوتی ہے آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہو گا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دو گرا ایک خاص طور پر لینے بطور بیع کے واجب تھا یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کرے اور اگر انکار کرے تو جبراً قاضی فروخت کر کے اس کے دام حربی کو دیتا ہے

یعنی اور اب حال یہ ہے کہ جہنمی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اُسکا قبضہ میں ملوگ رہ گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے کھانا واجب ہے تو شرط کر لیجئے وہ دن ملکوں کی جدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائیگا یعنی آزاد کرنا کہ غلام مذکور اُسکی ذلت سے چھوٹ جائے جیسے در صورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اُسکا شوہر مسلمان ہو گیا تو تین حیض گزر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرنے میں فتہ تاکہ زویہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کا قرعہ چھوٹے۔
 و اذا سلم عبد الحربی ثم خرج الینا او ظهر علی الدار فوجر وکذلک اذا خرج علیہم اهل عسکر المسلمین فہم احرار لماروی ان علیہ اسن علیہ الطائف المسلمون او غریہ اسے رسولی انہ علیہ السلام ففقیہہم وقال ہم عقار اسکر ولانہ احرار لنفسہ بالخرج الینا مرا غلام لولہ او بالالتحاق بمنفعہ المسلمین اذا ظهر علی الدار واعتبار بہ او لے اسن اعتبار بہ المسلمین لانہا اسبقی ثبوتہا علی نفسه فالحاجۃ فی حقہ اسے زیادۃ توفیقہ فی حقہم اسے اثبات الیہا جہد ارفکان او لے۔ اور اگر کافر جہنمی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں نکل آیا یا وہاں تک کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہے اور اسی طرح اگر سرحدوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکروں آ گئے تو سب آزاد ہیں کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آ گئے تھے تو سب انکی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کیے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد وابن ابی سنیہ و البیہقی والطبرانی و درود ابو داؤد و مرسل۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کر کے ہمارے یہاں آئے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکروں میں لے جایاے سے معذور ہو گیا اور اُسکا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے نسبت اس کے کہ مسلمانوں کا اُس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اُسکا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو اُس قبضہ کی صرف زیادہ مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں اتنا ہے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ او لے لے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لیکر آ یا پس اگر جہنمی میں سے کوئی شخص امان لیکر ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امان لیکر جہنم کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے اُسکو غدر و خیانت روا نہیں ہے۔ و اذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یکل لہ ان یتعرض لشیئی من ہولہم ولا من دمالہم لانہ فہم من ان لا یتعرض لہم بالاسکتیان فالتعرض بحد ذاک یلوی غدر او اللغدر حرام الا اذا غدر بہم ملکہم فاخذوا مالہم او جسمہم او فعل غیرہ لعلہ الملک ولم یمنعہ لانہم ہم الذین لفقہوا لہم بخلاف الاسیر لانہ غیر مستامن فیما یباح للتعرض وان اطلقوا طوعا۔ اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب میں داخل ہوا تو اُسکو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اُسے امان لینے سے یہ عہد کرنا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اس کے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجل حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ اس کے اموال چھین لے یا انکو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے غدر و خیانت اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کرے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اُسے امان کا عہد نہ نہیں کیا ہو پس اُسکو ہر طرح کا تعرض بباح ہے اگرچہ کافروں نے اُسکو اپنی فوٹی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بہم یعنی التاجر فاخذوا شہا و خرج بہ ملکہ ملکاً

مظہور اور و الاستیلاء علی مال سباح الا انہ حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک غشاً فیہ فیومر بالمصدق
 بہ و ذلک لان الخیر لغيره لا یمنع العقد و السبب علی ما بینناہ۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے
 غدر کر کے انکی کوئی چیز لی اور دارالاسلام میں کمال لایا تو اسکا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہی اس واسطے کہ غلبہ تو مال سباح پر
 ثابت ہی لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اسنے اس مال میں ایک خشت پیدا کر دیا تو اسکو عند ذکر دینے کا حکم دیا گیا
 اور یہ اس واسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ بسبب پیدا ہو جاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء
 الکفار میں بیان کر چکے۔ و اذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانہ حربی او اذ ان ہو حری او غصب
 احدہما صاحبہ ثم خرج الیہنا و استامن الحربی لم یقض لہ احدہما علی صاحبہ لیشی اما الا و انہ فلان لقصا
 یعتمد الولاۃ ولا ولاۃ وقت الا و انہ اصلاً ولا وقت القضاء علی استامن لانہ ما التزم حکم الاسلام فیما
 شہی من افعالہ و انما التزم ذلک فی المستقبل و اما الغصب فلانہ صار ملکاً للذی غصبہ و استولی علیہ
 لمعاد و لہ الا غیر مہوم علی ما بینناہ و کذا لک لو کان تاجرین فلان ذلک ثم خرجا مستامین لما قلنا۔ اگر مسلمان
 دار الحرب میں امن لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اسکو اُدھار دیا یا اسنے کسی حربی کو اُدھار دیا یا ایک نے
 دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دارالاسلام کو داخل آیا پھر وہ حربی امن لیکر دارالاسلام میں
 آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس اُدھار کی صورت میں اس واسطے کچھ حکم نہوگا کہ حکم
 قاضی اسوقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اسکو ولایت حاصل ہو حالانکہ اُدھار لین دین کے وقت قاضی کچھ ولایت حاصل نہ تھی
 اور حکم قضا دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امن لیکر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی مستامن ہے
 اپنے گزشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف اپنے زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام
 کیا ہے۔ اور غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہو گئی جبکہ غصب کر کے وہ اُسیر غالب ہو گیا کیونکہ غصب
 غصب ایسے الی پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے یعنی دار الحرب کے لوگ اور انکا مال اور
 وہ جگہ قابل نکیت اور غیر محترم ہے۔ اسی طرح اگر دوسرے میں سے باہمی ایسا کیا ہو پھر دونوں امن لیکر چارے پہا
 آئے (اور چارے سے قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہیں کرے گا کیونکہ حکم قضا باعتماد ولایت ہوتا ہے یعنی قاضی
 کو یہ ولایت حاصل ہو کر اسکا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیے حالانکہ چارے میں سے سارا کہہ کر وہ دار الحرب پر دان قاضی
 کی ولایت نہیں ہے اور یہ حکم اسوقت ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امن لیکر
 آئے ہیں۔ و لو خرجا مسلمین قضی بالذین بینہما ولم یقض بالغصب اما الحراۃ فلا نہا وقت صحیحہ لو توہما
 بالتراضی والولاۃ ثابتہ حالہ القضاء لا لہما الا حکام بالاسلام و اما الغصب فلما بیننا انہ ملک ولا خشت
 فی ملک الحربی حتی یومر بالرد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان
 قرضہ کا حکم کیا جائیگا یعنی قرضہ ادا کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین مجمع دار
 ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضا مندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں
 نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دیا جو نہ کہ بالاسلام ہے کہ اس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے
 حربی کے مال غصب کا مالک ہو گیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناجائز نہیں ہے تاکہ اسکو پھرنے کا حکم دیا جائے۔ و اذا دخل
 المسلم دار الحرب بامان فغصب حریاً ثم خرجا مسلمین امر بہذا الغصب ولم یقض علیہ اما عدم القضاء فلما بیننا
 انہ ملک و اما الامر بالرد و مرادہ الفتوی بہ فلانہ فسد المالک لایقارنہ من التزم و ہو نقض العهد۔ اور اگر کوئی مسلمان

امان لیکر دار الحرب میں گیا اور اسے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہو کر دو وزن دار الاسلام میں آئے
تو مسلمان کو ازراہ دیانت کہا جائیگا کہ اسکا مال مضمون ہو اس پر کہہ دے کہ قاضی اسپر حکم نہیں کر گا پس قاضی کا حکم مگر تو کسی
وجہ سے اگر جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محرم کا مالک ہو گیا اور یہ مسلمان کو یہ فتویٰ دینا کہ وہ اس پر کہہ دے تو یہ وجہ
سے کہ ملکیت بطور فاسد ہو گئی کیونکہ نقص عہد جو حرام ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذا دخل مسلمان دار الحرب بالامن
فقتل احدهما صاحبه عدا او خطا فعلى القاتل الدية في ماله وعليه الكفارة في الخطا اما الكفارة في الخطا
فلا تطلق الكتاب والدية لان المصيبة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل لمعارض الدخول بالامن وانما
لا يجب القصاص لانه لا يمكن استيفاءه ولا يمنع من الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك
في دار الحرب وانما يجب الدية في ماله في العهد لان العواقل لا تعقل البهائم وفي الخطا لانه لا قدره لهم على
الصيانة مع تباین الدارين والوجوب عليهم على اعتبار ثمر کیا اگر دو مسلمان امان لیکر دار الحرب میں داخل ہوئے پھر
وہاں ایک نے دوسرے کو عدا یا خطا سے قتل کیا تو قاتل پر قتل کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی دو گار برادر
کو نہیں اٹھادیگی اور خطا کی صورت میں اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (یعنی قتل عہد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں
کفارہ واجب ہوتا دلیل الملاق کتاب ہے (یعنی کتاب الکی میں قتل خطا میں مطلقاً کفارہ واجب فرمایا ہے کوئی دار الاسلام
کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا ومن قتل من منسا خطا فخر رقبته بموتة الایہ یعنی جسے کسی مومن کو خطا سے قتل کیا تو اس پر ایک مومن
برہ آزاد کرنا واجب ہے اگرچہ دار الاسلام میں یہ خطا ہو یا دار الحرب میں ہو اس پر ایک برہ آزاد کرنا واجب ہے۔)
اور یہاں دیت واجب ہونا یعنی قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اس وجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جاتی دار الاسلام
میں حاصل تھی وہ دار الحرب میں امان لیکر جانے سے باطل نہ ہوئی (تو اس کا خون رائیگان ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی۔)
اور قصاص اس وجہ سے لازم نہ ہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت و قوت کے ممکن نہیں اور منعت بدولت امام و جماعت مسلمان کے
حاصل نہ ہوگی اور دار الحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہے اور صاحبین نے
کہا کہ عہد قتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل
کے مال میں در صورت قتل عہد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عاقلہ یعنی دو گار برادری قتل عہد کا جو ماتہ اپنے اوپر نہیں
برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہاں اس پر دیت نہ ہوگی کیونکہ دیت ان پر اس سبب سے
واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطا و ارکی حفاظت نہ چھوڑیں حالانکہ یہاں ملک دوسرا ہے یعنی دار الحرب ہے جہاں انکو حفاظت کی طاقت
نہیں ہے تو ان پر دیت بھی نہ ہوگی۔ وان کا نام اسپرین قتل احدہما صاحبه او قتل مسلم تاجرا مسرا فلا شئ علی
القاتل الا الکفارة فی الخطا عند ابی حنیفہ رحمہ و قالانی الا سیرین الدیہ فی الخطا والعهد لان المصيبة لا تبطل
لمعارض الاسر كما لا تبطل لمعارض الاستیمان علی ما بیناہ واستناع القصاص لعدم المصيبة ویجب الدیہ
فی ماله لما قلنا ولا بی حنیفہ رحمہ ان بالاسر صار تبعاً لہم یحیی و یرتہ مقهوراتی ایدیہم ولہذا یجوز یسقطا ہا فاقامہم و مسافر
الاسر ہم فی بطل بہ الاحراز اصل و صار کالمسلم الذی لم یہاجر الینا و خص الخطا بالکفارة لانه لا کفارة فی العهد عندنا
اور اگر دو وزن مسلمان جو دار الحرب میں داخل کیے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جا کر
مسلمان قیدی کو قتل کیا تو اب حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوائے اسکے کہ اگر قاتل بخلاف ہو تو کفارہ واجب ہے
اور صاحبین نے کہا کہ دو وزن قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی خواہ قاتل بخلاف ہو یا بعد ہو اس واسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے
اسکی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لیکر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ او پر بیان ہوا اس قصاص منقطع ہونا اس وجہ سے

کہ معتقد نہیں ہو اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مددگار پر ادبی قتل عہد کا جرم نہ نہیں اٹھاتا ہے اور قتل خطا
میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہو گیا کیونکہ وہ
اُن کے ماتحت ہیں مغلوب ہوا اسی واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائیگا اور جب وہ سفر کریں یہ بھی مسافر ہو جائیگا
اور اُس سے اپنے نفس کی صیانت جاتی رہی اور شل ایسے مسلمان کے ہو گیا جو دارالحرب میں اسلام لاکر ہجرت کر کے ہمارے
پہاں نہیں آیا پھر کفارہ صحت قتل خطا کے ساتھ مقرر کیا اس واسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عہد میں کفارہ نہیں ہوتا
و اضحیح ہو کہ مسئلہ سابق میں جو قاضی خان نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دو ذوق قیدیوں کی صورت میں
بھی قتل عہد میں قصاص واجب ہو سکتا فی الواقع حالانکہ قصاص نہیں بلکہ وصیت منصوص ہو لہذا ظاہر ہو تا کہ مسئلہ
سابق میں اختلاف نہیں ہوا اسی واسطے شیخ معتقد نے بھی بیان نہیں کیا ملاحظہ فرمائیے اعلیٰ۔

فصل - حربی مسلمان کے احکام کا بیان - قال و اذا دخل البحرى الىنا مستانما لم يكن ان يقيم في دارنا
و يقول له الامام ان اقامت تمام السنه و خدمت عليك الجزية و الاصل ان البحرى لا يقيم من اقامه و ائمه
في دارنا الا بالاشتراف او الجزية لانه يصير عينا لهم و عونا علينا فيلحق المضره بالمسلمين و يكثر من الاقامه
اليسيرة لان في شربها قطع الميرة و الجلب و سد باب التجارة ففصلنا بينها بينه لانهما مدة ثوب فيها الجزية
فيكون الاقامه لهما الجزية ثم ان رجع بعد مقاتلة الامام قبل تمام السنه الى وطنه فلا يستعمل عليه و اذا مكث
سنه فهو ذمی لانه لما اقام سنه بعد تقدم الامام اليه صار ملزما للجزية فيصير ذمیاً و للامام ان يوقت في
ذلك ما دون السنه كالشهر و الشهرين - اگر کوئی حربی ہمارے یہاں پیکر داخل ہوا تو اُس کو یہ قابو نہ دیا جائیگا
کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اُس سے فرماوے گا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھے جزیرہ رکھوں گا اور اصل
اس باب میں یہ ہو کہ حربی کو دارالاسلام میں داخل اقامت کا قابو نہیں دیا جائیگا مگر بطور غلام بنائے یا جزیرہ باندہ ہوئے کیونکہ
جو بیرون کے واسطے یہ شخص چاہے اور ہم پر ہمارا مددگار ہو جائیگا تو مسلمانوں کو مشرت بہم ہوگی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا
اُس کو قابو دیا جائیگا کیونکہ اُس کا مشرت کرنے میں اناج و دیگر چیزوں کی سب سے منقطع ہوگی اور تجارت کا دردادہ بند ہو جائیگا پس ہم
تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھا ہی کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیرہ واجب ہوتا ہو پس اقامت
بہ مدت جزیرہ ہوگی پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تا سیر جزیرہ کی کوئی راہ نہیں ہو اور
اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو لینے پھر اپنے وطن نہیں جائے پاوے گا کیونکہ امام نے اُس سے پیشتر کہہ یا پھر جب وہ
ٹھہرا تو وہ اُس سے اپنے اوپر جزیرہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا - اور امام کا اختیار یہ کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو
ہفتہ مقرر کرے - و اذا اقام بعد مقاتلة الامام يصير ذمیاً لما قلنا - اور جب بعد گفتگو سے امام کے وہ سال بھر تک
ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا و انت کہ اس سے اپنے اوپر جزیرہ کا التزام کر لیا - ثم لا یرک ان یرجع الی
دار الحرب - پھر وہ دارالحرب میں چلے جائے کے واسطے نہیں چھوڑا جائیگا - لان عقدا الذمہ لا یفقد - کیونکہ عقد
ذمہ نہیں ٹوٹا جاتا ہر کہیں وہ ان فیہ قطع الجزية و جعل ولده حرباً علینا و فیہ مضره بالمسلمين - اور کیونکہ پھر اجاوے
حالانکہ ایسا کرنے میں جزیرہ رکھنا جائیگا اور اسکی اولاد ہمارے اوپر ملانی گرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے
حق میں ضرر نہ ہو فان دخل البحرى و ارنا بانان فاشترى ارض خراج فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمی لان خراج
الارض بمنزلة خراج الراس فاذا التزمه صار ملزماً المقام فی و ارنا بان البحر و الشراء لا يصير ذمیاً لانه قد يشترى
المعاملة و اذا لم يرض خراج الارض فيعد ذلک ملزماً الجزية سنه مستقبلاً لانه يصير ذمیاً لمزوم الخراج فتعتبر المدة

من وقت وجودہ و قولہ فی کتابہ فاذا وضع علیہ الخراج فهو ذمی لقصر تک بشرط الوضوح فیخرج علیہ احکام
جہۃ فیفضل عنہ۔ پس اگر کوئی حربی امان لیکر دارالاسلام میں داخل ہوا پس اُسے یہاں کوئی زمین خراجی خریدی یا
جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اُسکے جزیہ کے ہو پس جب اُس نے خراج کو اپنے اوپر لازم
کیا تو دارالاسلام میں رہنے کا التزام کیا اگر خالی زمین خریدے سے وہ ذمی ہو جائیگا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے
خریدی جاتی ہے اور جب ذمی پر خراج زمین لازم آیا تو اس کے بعد اُس پر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خراج
لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائیگا پس جب سے جزیہ لازم ہوا اُسی وقت سے مدت معتبر ہوگی اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ
بہر جب اُس پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہے کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہو گا یعنی اس سے پہلے
اُس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا پس اسی پر بہت سے احکام نکلے ہیں تو اسکو بھولنا نہ چاہیے۔ واذا دخلت حربیۃ یا
فزوجت ذمیۃ صارت ذمیۃ لانہا التزمست المقام تبعاً للزوج واذا دخل حربی یا مان فزوج ذمیۃ لم یجوز فیہا
لانہ یکنہ ان یطلقا فیرجع اسے بلکہ فلم یکن ملتزماً المطلقاً۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لیکر
ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اُسے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو گئی کیونکہ اُس نے اپنے شوہر کے
تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا اور ہمارے
ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی ہو جائیگا کیونکہ اُسکو اختیار ہے کہ عورت کو طلاق دیکر اپنے ملک کو
واپس جاوے تو اس نکاح سے اُس نے اپنے اور یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ ولو ان حربیۃ دخلت دارنا یا مان فزوج
عادا لے دار الحرب و ترک و ولیۃ عنہ مسلم او ذمی او دینائی و مستہم فقہ ہمارہ مباہا بالہو ولا ینبطل انا
ومانی دارالاسلام من مالہ علی خطر۔ اور اگر کوئی حربی امان لیکر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور
دارالاسلام میں کوئی ولیت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے
لوٹ آیا تو اب اُسکا خراج مباح ہو کیونکہ وہ اپنی امان ٹھیکہ ہو اور دارالاسلام میں جو کچھ اسکا مال ہو وہ خطبہ میں ہو
نہ یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہو۔ فان اسرا و ظہر علی الدار فقتل
سقطت دیونہ وصارت الودیۃ فیما اما الودیۃ فلا تنافی بدہ تقدیر الان یدر الموضع کیدہ فیصیر فیما تبعاً لثقتہ
واما الدین فلان اثبات الید علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت وید من علیہ سبق الیہ من بدہ لیس الیہ
فیخص بہ۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانوں کے دار الحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اُس کے قرضہ ساقط ہو گئے
اور اُسکی ولیت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ ولیت تو فی المعنی اُس کے ماتھے میں ہے کیونکہ دارالاسلام میں جبکہ پاس ولیت
رکھ گیا تھا اُسکا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہے تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اُس کے تابع ہو کر ولیت بھی غنیمت ہو گئی
اب رہا وہ قرضہ جو دارالاسلام میں کسی قرضدار پر ہے اُسکا ساقط ہونا اسوجہ سے ہے کہ اُس پر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ
کے ہوتا ہے اور حربی کا مطالبہ ساقط ہو گیا پھر جس شخص پر قرضہ ہو اُسکا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانوں کے قبضہ کے اسی مال
پر پہلے سے ہے تو اُسی کے ساتھ یہ خاص رہیگا۔ وان قتل ولم یظہر علی الدار فالقرض والودیۃ لورثتہ واکثر
اذا مات لان نفسه لم تضر مضمونہ فکذا لک مالہ وذل الان حکم الدان باقی فی مالہ غیر علیہ او علی ورثتہ من اہل
اور اگر یہ حربی قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اُسکا قرض و ولیت جو کچھ دارالاسلام
میں ہے اُس کے وارثوں کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جب اُس کی ذات مال غنیمت ہوئی
تو اُسکا مال بھی غنیمت ہوا کیونکہ دارالاسلام میں آنے کے واسطے جو اُس نے امان فی ہتھی وہ اُس کے مال کے حق میں باقی ہے

لہذا اسکا قرضہ یا ودیعت اسکو یا اسکے بعد اسکے وارثوں کو دینا بجائیگی۔ قال وما اوجبت المسلمون علیہ من اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف الخراج قالوا ہوشل الارضی الیہی اجلوا اہلہا عنہا و البجریۃ ولا خمس فی ذلک وقال الشافعی رحمہما الخمس اعتبارا بالانفیمۃ و لان ما روئے انہ علیہ السلام اخذ البجریۃ و کذا عمر و معاذہ و وضع فی بیت المال و لم یخمس ولانہ مال ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الخیمۃ لانہ مملوک بباشرة الغنائین و بقوۃ المسلمین فاستحق الخمس بمعنی واستحققتہ النعمان بن منبہنی و فی ہذا السبب واحد و ہو ما ذکرناہ فلا معنی لا یجاب الخمس۔ غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کیے وہ مسلمانوں کی مسکوتوں میں صرف کیے جائینگے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہو اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل اُن اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیرہ کے ہیں اور انہیں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ جزیرہ و اراضی و خراج سب میں پانچواں حصہ لیا جائیگا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ بدر سے جزیرہ لیا اور حضرت عمر نے اہل سواد سے اور حضرت معاذ نے اہل ین سے جزیرہ لیا اور یہ سب بیت المال میں لیا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا رواہ ابو داؤد۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا بخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیان کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے پس اس میں سے نظر رعب کے پانچواں حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بغیر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے یعنی مسلمانوں کی رعب سے حاصل ہونا اور اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ و اذا دخل الحربی دارا یا مان و لہ امراۃ فی دار الحرب و اولاد و صغار و کبار و مال اودع بعضہ فمیما و بعضہ حرمیہا و بعضہ مسلما فاسلم ہناتم فہر علی الدار فذلک کلہ فی امانہ المرأة و اولادہ الکبار و صغار ہر لہم حرمیون کبار و صغیرا بائع و کذا لک ما فی بطنہا لک کانف حاکما لما قلنا من قبل و اما اولادہ الصغار فلان البغیر انما یصیر مسلما بوجہ الاسلام ابیہ اذا کان فی یدہ و تحت ولائہ و سح تہا ین الدارین لا یتحقق ذلک و کذا اموالہ لا تقسم محررة باحرارہ نفسہ لا اختلاف الدارین فبقی الکمل فیا و غنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اسکی زوجہ و اولاد صغیر و کبیر ہو اور اسکا مال جسمین سے محفوظ کسی ذمی کے پاس اور محفوظ کسی حربی کے پاس اور محفوظ کسی مسلمان کے پاس و دینت رکھا ہو پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہو گیا پھر غازیوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہو گا پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وہ حربی کفار بالغ ہیں اور حربی کے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو بیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہو گا کیونکہ جب تک پیدا ہو کر حیدر انہیں ہوا تب تک اپنی ماں کا جوہر ہو اور یہی اسکی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہو کر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہو اور اولاد صغیر دار الحرب میں ہو تو دونوں حکومتوں کی حیدرائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان محفوظ کرنے سے اسکا مال محفوظ نہ ہو سکے گا کیونکہ دونوں ملک حیدر ہیں یعنی وہ دار الاسلام میں ہو اور اسکا اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاز فظہر علی الدار فاولادہ الصغار احرار مسلمون بتعالا بہم لانہم کانوا تحت ولائہ جین اسلم اولادہ و احرارہ و اما کان من مال اودعہ مسلما او فمیما فقولہ لانہ فی ید محترمة و یدہ کیدہ و ما سوی ذلک فی اما المرأة و اولادہ الکبار فلما قلنا و اما المال الذی فی ید الحربی فلانہ لم یصیر مملوکا لان ید الحربی لیسیت ید محترمة۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر

دارالاسلام میں آیا پھر مجاہدین اس ملک پر غالب ہوئے تو اُسکی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان بن گئے کیونکہ اسلام لانے کے وقت اُسکی ولایت میں تھے اسلئے کہ ملک واحد ہو لینے باپ اور یہ اولاد دونوں دارالحرب میں بنیں اور اُسکے مال میں سے جو کچھ اُسنے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت رکھا تو یہ اُسی کا ہو گیا نہ کہ وہ محترم قبضہ میں ہو اور قابض کا قبضہ بمنزلہ اُسکے ذاتی قبضہ کے ہی اور اسوے مذکورہ بالا کے باقی سب مال غنیمت کی پس زوہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہونا اسوجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی بنیں اور اُسکے تابع نہیں ہو سکتے بن رہا اُسکا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اسوجہ سے ہو کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اسواسطے کہ حربی کو قبضہ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ واذ اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلماً عدا او خطیولہ ورنہ یسلون ہنا لک فلا شئ علیہ الا الکفارة فی الخطاء وقال الشافعی رحمہ اللہ فی الرد فیہ الخطاء والقصاص فی العمد لانہ اراق وما معھو ما لوجود العاصم وھو الاسلام لکنہ مستحبہا للکمال وھذا لان العصۃ اصلہا المؤمنۃ لحصول اصل الذم بہا وھی ثابتہ اجماعاً والمقومتہ کمال فیہ لکمال الاستیلاء بہ فیکون وصفہا فیہ فیثقل بما علق بہ الاصل ولنا قولہ تعالیٰ فان کان من قوم عدو لکم وھو من فخریر رقبۃ مومنہ الا یتھیل التحریر کل الموجب رجوعاً الی حرف الفار والی کونہ کل المذکور فینشی غیرہ ولان العصۃ المؤمنۃ بالآدمیۃ لان الآدمی خلق تحتھا اعیان التکلیف والقیام بہا بجرئۃ التعرض والاموال تابعۃ لھا انا المقومتہ فالاصل فیہا الاموال لان التقوم یوزن بحرف الفات وذلک فی الاموال ودون النفوس لان من کشرطہ التماثل وھو فی المال دون النفس فکان نفوس تابعۃ ثم العصۃ المقومتہ فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزۃ بالمتعۃ فذلک فی النفوس الا ان الشیخ اسقط اعتبار منۃ الکفرۃ لانا اثر وجوب الباطل والمرد والمستمسک فی دارنا من اہل دارہم حکماً لقصد ہما الانتقال الیہا۔ اگر دار الحرب میں کوئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اُسکو کسی مسلمان نے عداً یا خطا سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود بن تو قاتل پر قصاص یا دیت نہ ہوگی سوائے اسکے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور دینیت میں اس پر قہر و استغفار فرض ہوگا اور شافعی نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہو اور عہد میں قصاص واجب ہو کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اُسکے نفس کا محافظ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کراست لانا ہے اور یہ ہوا ہے کہ عصمت دراصل گناہ گار کرنے والی ہو کیونکہ اس سے اصل زجر حاصل ہوتا ہے دینیت میں جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو اُسکے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گناہگار ہوں گا تو قتل سے پرہیز کرے گا اور یہ عصمت یہاں بالاجماع ثابت ہے اور دیت لازم آنا اس عصمت میں کمال ہو کیونکہ اس سے کمال طور پر پرہیز کرے گا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گناہ گاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پر پرہیز کرے گا اور جب معلوم ہوا کہ اسکے عرض مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کمال طور پر پرہیز کرے گا) تو دیت لازم آنا اس میں وصف ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جب اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہو اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا (پس اگر عداً قتل ہو تو گناہ و نقصان ہے اور اگر خطا سے ہو تو زجر اسلام کے دیت لازم آوے گی یہ تقریر دلیل شافعی رحمہ ہے اور ہماری دلیل یہ کہ اعتدالاً نے فرمایا فان کان من قوم عدو لکم وھو من فخریر رقبۃ مومنہ الا یتھیل التحریر الا یتھیل التحریر اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمھارے دشمن بن حالانکہ مقتول خود مومن ہو تو مردہ مومنہ آزاد کرنا واجب ہے الا یتھیل التحریر اس نے مردہ آزاد کرنا پوری سزا ہے تو جب قرار دیئے لازم آیا کہ اسکی جزا یہی ہو کہ ایک مردہ آزاد کرے اس نظر سے کہ آیت میں فاجرہ مذکور ہے یا اس لئے کہ جو کچھ جزا یہی مذکور ہے تو اسکے سوائے کچھ نہ ہوگا اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گناہ گار کرنے والی ہے وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہی

کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اٹھا دے اور اپنے قائم رہے بائیں طور کہ نفس انسانی سے قرض حرام جائے اور رہے اموال دیت و قرضہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اس کا قیمتی ہونا تو اس میں اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اس کو پورا کیا جائے اور ایسا کر مالوں میں ہو سکتا ہے جان میں نہیں ہو سکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس چیز سے پورا کرتا ہے وہ رائل شدہ کیے مثل ہو اور یہ بات مال میں ہو جو جان میں نہیں ممکن ہے پس جو غنہا دینے میں اصل مال ہے اور جان اس کی تابع ہے پھر جس نفس عظیم کا مال سے جو غنہا دیا جاتا ہے یہ وہی نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عورت جب بھی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و نعمت حاصل ہو پس یہی بات جان میں بھی ہے لیکن شرع نے کافروں سے نعمت منع ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں کی مددگاری و قوت کو باطل کر دیا جو دو علیٰ ہذا اگر دارالاسلام میں حربی مسلمان یا ترکہ قتل کر دیا تو بھی قصاص و جو غنہا دیا جاتا ہوگا کیونکہ مرتد و مسلمان جو چارے ایک ہیں جو وہ حکم کر رہے ہیں سے ہر کیونکہ ان دونوں کا قصہ یہی ہے کہ دارالحرب میں پہلے جاویں۔ و سن قتل مسلمان خطا اولیٰ کہ او قتل حربی باطل الیہا بان ان فاسلم قالہ علی عاقلہ للامام و علیہ الکفار لانه قتل نفسا معصومه خطا فیقتل بہا ترکہ النفس معصومه یعنی قولہ للامام ان حق الاخذ لانه لا وارث لہ۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو چارے یہاں امان لیکر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا اور الا قتل کی مددگار برادری پر وجہ ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کوئی اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اسے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اس کا قاتل تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قاتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کرین اسکے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے وقت پھر یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اسے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان کان عہد افان شہ الامام قتلہ وان شہ اخذ الہیۃ لان النفس معصومه و تقتل عہد والی معلوم ہو چکا اور السلطان قال علیہ السلام سلطان ولی من لا ولی لہ وقولہ وان شہ اخذ الہیۃ معناہ بطریق الصالح لان جب الہیہ و ہو القود و عینا و ہذا لان الہیۃ النفع فی ہذہ المسائل من القود و فلہذا کان لہ ولایۃ الصالح علی المال فلیس لہ ان یعقوب لان الحق للعامۃ و ولایۃ فطریۃ و لیس من النظر اسقاط حقہم من غیر عوض۔ اور اگر کسی نے قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کرے اس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بہر واقع ہوا اور ولی معلوم ہے کہ عام مسلمان با سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اس کا سلطان ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے اسکے یہ معنی ہیں کہ بلور صلح کے دیت لے لے کیونکہ عہد قاتل کا موجب قصاص لینا ہے اس میں پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ نافع ہر اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کرے پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام ان کی طرف سے ولی ہے اور اس کی ولایت بنظر مصلحت ہے اور نعمت ان کا حق ساقط کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے۔ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اس کے ولی ہیں پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اس کا ولی قرار پایا۔

باب العشر و الخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر ملائف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اس کی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہے آنیدہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان

والطاب بینہما والوظیفۃ متفاوتتہما فجعل الواجب فی الکرم اعلا ما فی الرزق او ما فی الرطبۃ
 او سلما۔ اور جو خارج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی
 پہنچا اس پر ایک فقیر ہاشمی یعنی ایک صلح پیداوار اور ایک درم ہو اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انگور پر
 جو برابر متصل ہوں یعنی درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ ہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس
 درم ہیں اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدہ روایت ابی سبیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان
 ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انہوں نے سواد عسراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس پلین
 کرور ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسا کہ بیان کیا اور یہ امر جمع صحابہ میں بجا اعلان
 واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس دلیل سے کہ خرمہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ بارغ انگور میں خرمہ و محنت
 کم ہے اور برابر پانی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرمہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے درمیان میں رطبہ
 میں یعنی کھیرے و لکڑی و بیگن و خربوزہ و دیگرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرمہ کے تفاوت ہوتا ہے تو بارغ انگور میں سب سے
 بڑا لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک من الارض
 کارز عفران و البستان وغیرہ یوضع علیہا بحسب الطاقۃ لانہ لیس فیہ لوطیت عمر رضی اللہ عنہما و قد اعتبر الطاقۃ فی
 ذلک فتعتبر فیما لا لوطیت فیہ قالوا و نہایت الطاقۃ ان صلح الواجب نصف الخراج لا یزاد علیہ لان النقصان
 عین الانصاف لکان لانا ان تقسم کل بین الغنجن و البستان کل ارض یو طھا حائط و فیہا تخجل متفرقة
 و اشجار اخر و فی ديارنا و غنمنا و اسن الداریم فی الاراضی کما و ترک ذلک لان التقدر یجب ان یکون بقدر
 الطاقۃ من اسی شئ کان۔ اور ان کے سوا بے دیگر اقسام مثل عفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر بحسب طاقت لگان باندھا
 جائیگا کیونکہ ان کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں
 طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو زمین آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں دیں گے ہم بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا
 کہ انہما سے طاقت ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک ہو سینگے اس سے زیادہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ
 از حیث انصاف ہر جہد ہو کہ یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے
 ہیں جہاں چار دیواری اور اس کے اندر تفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینیں یہ دو ہیں
 سے لگان مقرر کر دیا گیا ہو کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم
 تطلق ما وضع علیہا تقسم الامام و النقصان عند قلة الریح جائز بالا جماع الا ان فی الی قول عمر رضی اللہ عنہما
 الارض لا تطبق فضل الا بل حملنا ما تطبق و لا نردنا الا طاقت و ہذا بدل علی جواز النقصان و اما الزیادۃ
 عند زیادۃ الریح یجوز عند محمد رحمہ اللہ اعتبارا بالنقصان و عند ابی یوسف رحمہ اللہ یجوز لان عمر رضی اللہ عنہما لم یزدہن اخیر
 بزیاۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہیں کر سکتی ہو پھر بے پیداوار سے لگان لگان
 کے بعد نصف سے کم پڑتا ہو تو لگان کو امام کم کر دے اور کئی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجل جائز ہے کیونکہ زمین دیکھتے ہوئے
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ
 جسکو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ جتنے اسی قدر باندھا ہے کہ جسکو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کر دے
 تو اسکو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ لگان باندھنا جائز ہے اور یہ کہ جب پیداوار بہت ہو
 تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک

کہ خاص کہ لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قریب سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور ان پر
خروج نہیں مقرر فرمایا۔ ولی الجاسع الصغیر کل ارض تحت عنوة فوصل الیہا ماء الانہار فی ارض خراج
و ما لم یصل الیہا ماء الانہار و استخراج منها عین فی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیۃ و نکول
بہا ما فیہا فیعبر السقی بماء العشر و بماء الخراج۔ اور جاسع صغیر میں ہے کہ جو زمین قریب سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں
نہروں کا پانی پہنچا تو وہ زمین خراجی ہے اور زمین نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکلا گیا تو وہ زمین
عشری ہے کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے
پہنچنے کا اعتبار ہوگا۔ یعنی جیسا پانی ہمدی حکم ہوگا۔ قال ومن احی ارضاً مواتاً فی عند ابی حنیفہ
معتبرۃ بحیز فان کانت من حیز ارض الخراج و معناه بقرب فی حیز جویۃ و ان کانت من حیز ارض العشر
فمن عشرتہ و البصرۃ عندہ کلما عشرتہ باجماع الصحابۃ رض لان حیز العشر لیس لہ حکم کما انہ لیس لہ حکم الا
حتی یخرج لھا جہا الانتفاع بہ و لکن لا یخرج لھا ما قرب من العامر و کان القیاس فی البصرۃ ان تكون الخراج
لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض و طغوا علیہا العشر فکل القیاس لا جماعہم۔ جسے کسی زمین پر
کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر ضروری زمین کو ضروری کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اس کا موقع دیکھا جائے کہ اس اگر زمین خراجی
کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجی ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشری ہے اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بصرۃ
سبب عشری ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پانی ہے
جیسے فناء دار کو حکم دار ہی ہے کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اسکو
لپٹا نہیں جائز ہے اور بصرہ کے قریب ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے
قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر عشرتہ ہاں تھا تو اسکا اجماع کی وجہ سے قیاس سترک ہوا۔ و قال محمد رحمہ ان
احیا باہر حفر یا او بعین استخراج او ماء ذجلۃ و الفرات و الانہار العظام الی لا یلکھا احد فی عشرتہ و
کذا ان احیا باہر السماء و ان احیا باہر الانہار الی احتفر یا الا عاجم مثل نہر الملک و نہر یزدجر و فی خراج
لما ذکرنا من اعتبار الماء و ہو السبب للہاء و لانه لا یکن فوطیف الخراج ابتداء علی المسلم کہ فی سبیل ذلک
الما و لان السقی بماء الخراج دلالتہ التوامہ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اس نے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر چشمہ
نکالا کہ اس سے پانی پہنچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات و دجلہ کے پانی سے پہنچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ
زمین عشری ہے اور اسی طرح اگر باتش کے پانی سے پہنچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے پہنچا جنکو ثابان و
امیران غم نے کھودا ہے جیسے نہر نہر و ان و نہر یزدجر و تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی
پیشہ دار کا سبب ہوتا ہے اور اسلئے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے
کیونکہ جب اس نے خراجی پانی سے پہنچا تو اس میں دلیل ہے کہ اس نے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا۔ اگر کسی کا فری خراج
زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر دستور خراج قائم رہیگا۔ قال و الخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل السوادین
کل جریب یبلغہ الماء ففیہ ما شئ و ہوا الصاع و درہم و سن جریب الرطیۃ خمسۃ درہم و سن جریب الکرم
التفصل و التفیل التفصل عشرۃ و سائرہ و ہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ بعث عثمان بن عفیف حتی سیر سواد
العراق و جعل حدیۃ عشر فاسخ فبلغ ستا و ثلاثین الف الف جریب و وضع علی ذلک ما قلنا و کان ذلک
مختص من الصحابۃ رض من غیر ذلک و کان اجماعاً منہم و لان المؤمن متفاوتہ فالکرم اخف منہ و المزارع اکثر منہ

والرطاب بینہما والوظیفۃ تفاوت بتفاوتہما فجعل الواجب فی الکرم اعلا ہا فی الزرع اوتاہا فی الرطبة
 او سطلہا۔ اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی
 پہنچا سیر ایک نفیز ہا سستی لینے ایک صلح پیداوار اور ایک درم ہو اور ہر جریب رطلہ پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انکو پر
 جو برابر متصل ہوں لینے درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ ہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرہ پر جو متصل ہوں دس
 درم ہیں اور اسی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدہ و ابن ابی سہیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان
 ابن حنیفہ کو بھیج دیا چنانچہ انھوں نے سواد عراق کی بیابانیں کی اور حدیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس میں
 کہ در ساتھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسا کہ بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں بلا حکار
 واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس دلیل سے کہ خرہ و غنٹ میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انکو میں خرہ و غنٹ
 کم ہے اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے درمیان میں رطاب
 ہیں لینے کھیرے و لکڑی و بینگ و خرہ بڑھ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرہ کے تفاوت ہوتا ہے تو باغ انکو میں سب
 بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطلہ میں بڑھ اور وسط لگایا گیا۔ قال و ما سوی ذلک من الاصناف
 کالزعفران و البستان وغیرہ وضع علیہا بحسب الطاقۃ لانہ لیس فیہ وظیفۃ عمرہ و قد اعتمد الطاقۃ فی
 ذلک فقصر فیما لا وظیفۃ فیہ قال و ہا یہ الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الناحی لا یراد علیہ لان النصف
 عین الانصاف لہا کان لہا ان تقسم لہا بین الناحی و البستان کل ارض یحیطلہا عاقلہ و فیہا شخیل متفرقہ
 و اشجار اخری و یدارنا و مضاف من الدراہم فی الاراضی کلہا و ترک ذلک لان التقدر بحسب ان یكون بقدر
 الطاقۃ من اہی فیہ کات۔ اور انکے سوا سے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر بحسب طاقت لگان ہونا
 جائیگا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں
 طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو یہاں آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہ ان ہم بھی طاقت کا اعتبار کرینگے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا
 کہ انہما سے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہنچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ
 ادھیاف ذکرنا عین انصاف ہے جبکہ ہکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل ارضی عبادین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی ارضی کو کہتے
 ہیں جسکے گرد و چارہ دیواری اور اسکے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر رویم
 سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم
 تطلق ما وضع علیہا تقسم الامام و النقصان عند قلة الریح جائز بالاجماع الا تری اے قول عمر رضی اللہ عنہما
 الارض ما لا تطیق قف الا بل حملنا ما لا تطیق و لو زدنا بالاطاق و ہذا بدل علی جواز النقصان و اما الزیاد
 عند زیادۃ الریح یجوز عند محمد رحمہ اللہ اعتبارا بالنقصان و عند ابی یوسف رحمہ اللہ لا یجوز لان عمر رضی اللہ عنہ لم یزد حین اخر
 بزیاادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہیں کر سکتی ہے لینے پیداوار سے لگان لگان
 کے بعد نصف سے کم چٹا ہو تو لگان کو امام کم کر دے اور کسی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہے کیونکہ ہم نہیں دیکھتے ہو کہ
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حدیفہ و ابن حنیفہ رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ نئے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ
 جسکو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جسکو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے
 تو اسکو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلائل کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور ہمارے کہ جب پیداوار بہت ہو
 تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک

کہ خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہہ کر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو آپ پر بے قرار رکھا اور آپ پر
خراج نہیں مقرر فرمایا۔ و فی الجامع الصغیر کل ارض تحت عذوہ فوصل الیہا ماء الا نہا رخی ارض خراج
و ما لم یصل الیہا ماء الا نہا روا۔ مستخرج منہا عین فی ارض عشر لان العشر تعلیق بالارض النامیہ و ما لو
بہا نہا فیعتبر استقی بہا العشر او بہا الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قمر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں
نہروں کا پانی پہنچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جہاں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکلا گیا تو وہ زمین
عشری ہے کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے
سیغی کا اعتبار ہوگا۔ یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال و من احیی ارضا مواتا فی عندابی حنیفۃ
مستقرۃ بحیز ما فان کانت من حیز ارض الخراج و معنہ بقربہ فی خراجیۃ و ان کانت من حیز ارض العشر
فی عشریۃ و البصرۃ عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیزا لشیء لیطی لہ حکم کفناء الدار لعیط لہ حکم الدار
حتی تجوز لصاحبہا الانتفاع بہ و کذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر و کان القیاس فی البصرۃ ان تكون خراج
لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض و طفوا علیہا العشر فکل القیاس لاجماعہم۔ جسے کسی زمین میں
کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزرعہ زمین کو مزرعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اسکا موقع دیکھا جائے کہیں اگر زمین خراجی
کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجی ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشری ہے اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بصرہ
سب عشری ہے کیونکہ آپ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیزیں موقع پر ہو اسی کا حکم پانی ہے
جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اسکو
پنا نہیں جائز ہے اور بصرہ کے قریب ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے
قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر عشر بانہا تو انکے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ و قال محمد رحمہ ان
احیا ما بصرۃ حفر یا و بصرین استخرجہا او ماء و جلیۃ و الفرات و الانہار العظام التي لا یلکھا احد فی عشریۃ و
کذا ان احیا ما بصرۃ و ان احیا ما بصرۃ و ان احیا ما بصرۃ و ان احیا ما بصرۃ و ان احیا ما بصرۃ و ان احیا ما بصرۃ
لما ذکرنا من اعتبار الماء و انہو السبب لانتفاء دلالۃ لا یکن فی طیف الخراج ابتداء علی المسلم کر یا فیعتب فی ذلک
الماء لان استقی بہا الخراج دلالۃ الشراۃ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر چشمہ
نکلا کر اسے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں کی فیرات و جلیۃ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ
زمین عشری ہے اور اسی طرح اگر باغ کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان و
امیران عم نے کھودا ہے جیسے نہر فیروان و نہر یزدگر و تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی
پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اسلیئے کہ شروع سے مسلمان پر بزرگستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے
کیونکہ جب اسنے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا۔ اگر کسی کا فنی خراجی
زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر دستور خراج قائم رہیگا۔ قال و الخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل السواد من
الجریب ببلغہ الماء فی غیر ما شمی و ہو الصاع و درہم و سن جریب الرطیۃ خمسۃ درہم و سن جریب الکرم
المتصل و التخیل المتصل عشرہ درہم و ہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ بعث عثمان بن حذیف حتی یسبح سواد
العراق و جعل حذیفۃ مشرفا یسبح فیہ ستمائشین الف الف جریب و وضع علی ذلک ما قلنا و کان ذلک
مخضر من الصحابۃ رض من غیر نکرہ و کان اجماعا منہم و لان المؤمن متفاوتہ فالکرم اخفہا موتہ و المزارع اکثرہا موتہ

وقت پیدائش کے ہو اور عشر پیداوار پر بسبب حقیقی پیدایش کے ہو) اور تہاری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں جمع ہونگے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔ اور دوسری دلیل یہ کہ مسلمان کے امون میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو انکا اتفاق بھی جہتاً ہو اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہراً بزرگ و شریفہ کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطبع خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہو سکتی ہیں (وہاں بہ رضی اللہ عنہم سے بھی دو ازان کا جمع کرنا مردی نہیں ہو۔ مفت) اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی ہے یعنی پیداوار والی زمین ہے صرف اتنا فرق ہو کہ عشر حقیقی پیداوار اعتبار سے اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنی قدرت نہایت معتبر ہے اور حقیقتہً زمین ہی سبب ہے اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی بولتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین اور ایسا ہی اختلاف زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے میں ہے۔ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اس میں زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہے۔ ولایت کے راجح یا خراج فی سببہ لان عمر نہ کم و نہ زیادہ مگر اختلاف عشر لانہ لا یحقق عشر الا بوجوب فی کل خراج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں لیا جائیگا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہے بلکہ اختلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اس میں سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ اعلم۔

باب الحجزۃ

یہ باب جزیرہ کے بیان میں ہے۔ جو یہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مسند نے دونوں کو بیان فرمایا۔ نہی علی الضمین جزوۃ توضع بالشراف والصلح فلتقدر بحسب ما یقع علیہ لافقی لکما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل یحزان علی الف و ما فی خلاہ ولان الموجب ہو الشراف فی قلیح و لہم الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزوہ دوم تو ایک جزیرہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اسکی مقدار وہی ہوگی جیسے دونوں نے اتفاق کیا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یحزان سے ایک ہزار دو سو ملہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب و باہمی رضامندی ہے تو جیسے باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ واضح ہو کہ صلح یحزان کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسطرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یحزان سے ایک ہزار دو سو ملہ پر صلح کی کہ نصف تو ان کے نصف میں ادا کیا کریں اور باقی ماہ جب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تین روزہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور عاریت دیں اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہونگے یہاں تک کہ وہ اس دین اس شرط پر صلح کہ انکا کوئی گرجا منہم نہ کیا جائیگا اور انکا تین نہیں کالاجا جائیگا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جائیگے جب تک کہ کوئی نئی بات کریں یا سود نہ کھالیں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حاکم کے سننے ایک ازار اور ایک چادر ہے اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں جو اس کے بعد کے سننے شاید ابن عباس رضی اللہ عنہ نہیں پایا لیکن حدیث جہتاً ہے۔ الحاصل یہ کہ اہل یحزان پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیرہ جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اس سے تجاوز نہ ہوگا۔ و جزیہ یہ ہندی الامام و ضعیف الامام علی الکفر و آخر جم علی الامام اور دوم وہ جزیرہ جو امام مسلمانوں کا فردن پر اجزاء کر کے باندھا جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر انکو انکی ملک پر باقی چھوڑے

فتنی یعنی امام نے بڑے دشمن کسی ملک کفر کشف کر کے کاخوت پر احسان کیا اور انکو اپنے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور
باقی رکھا اور ان پر جزیرہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیرہ کا مقدار شیعہ میں معروف ہے۔ فیض علی الغنی انطاہر الشی
فی کل سنتہ ثمانیۃ واریعین و رہنما یا خد شہم فی کل شہر اربعۃ و دراجہ و راجہ۔ پس ایسے تو نگر پر جسکی نوکری کھلی طائر ہوسا
اطریقہ شیعہ درم باندھیا کہ ہر ماہ اسنے چار درم بیٹہ جاوینکے۔ و علی وسطہ الحال اربعۃ و عشرین و رہانی کل شہر
درہمین۔ اور متوسطہ حالت واسطہ پر سالانہ چوبیس درم باندھیا کہ ابھاری دو درم بیٹہ جاوینکے۔ و علی الفقیر المعقل
اشی عشر و رہنا۔ اور جسکے پاس کچھ مال جمع نہیں ہو کر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے تو ابھر بارہ درم سالانہ باندھیا کہ
فت۔ الحاصل جو شخص کہ قابل اطرائی کے ہو ابھر جزیرہ رکھا جائیگا حتی کہ جو شخص ابانج۔ لکھا ہو ابھر جزیرہ نہیں اگر وہ بالاد
ہو۔ اور غلاری کا اعتبار بقول فقیر ابو جعفر رحمہ کے ہر ملک کی عادت و عرفہ بڑے ہیں جو شخص جس شہر میں بالادار تو نگر
شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیرہ ہے۔ و ہذا اعتدنا۔ اور یہ حکم ہمارے
نزدیک ہے۔ و قال الشافعی رحمہ فیض علی کل عالم دینار او بالفضل الدینار۔ اور شافعی ہم نے فرمایا کہ ہر بالغ
پیر ایک دینار یا جو سادی دینار ہو باندھئے۔ الغنی و الفقیر فی ذلک سوار۔ اس میں تو نگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔
بقولہ علیہ السلام لمعاذ فی حد من کل عالم و حالہ و دنیا و اعداء معاقر کہونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ فرمایا
عنه کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معاقر ہے اور معاقر ایک قسم کے یعنی کبر ہے۔ ہونے میں غیر فصل
دونوں تفصیل کے۔ یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و نگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ سے
ہر فقیر و نگر بالغ ہر خواہ مرد ہو یا عورت ہوا ایک دینار واجب ہوگا۔ و لکن البجریۃ انما وجبت بدلا عن القتل
حتی لا یجب علی من لا یجوز قتله البغیۃ الکفر کا لاری و المسلمان و ہذا الغنی الفقیر و الغنی و مذہبنا فقیر
عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہما و انما ہما جہنم و الا انصار و لا نہ و جب انصرۃ للقاتلۃ تجب علی القاتل
بمنزلیہ نراج الارض و ہذا لا نہ و جب بکرا عن المنصرۃ بالنفس و المال و ذلک یفادۃ بالشرۃ الوفر و قلۃ نکلہ
ما ہو بدلا و ما وہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا و لہذا امرہ بالانصرۃ من القاتلۃ وان کان ذلک لا یؤخذ منہما البجریۃ
اور شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جب قتل
ببغیۃ کفر کے نہیں جائز ہے جسے غیر بالغ ہے۔ و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ کٹھن تو فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب
شعرت عروثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہما بقول ہے اور معاقر انصار میں سے کسی سنے انہ انکار نہیں کیسے ہو اور
اس دلیل سے کہ جزیرہ واجب ہونا اہل جہاد کی ہر دیکھنے پر تو خرین زمین کی طرح ہر جزیرہ بھی متفاوت واجب ہوگا اور یہ ہمارا
ہے کہ جزیرہ واجب ہونا جان و مال کی مدد کے بدلے ہوا ہے اور یہ لایا کہ شریعت مال و قتل مال کے متفاوت ہوتا ہے تو ہر ایک
عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر موقوف ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع
ہوئی تھی اسی واسطے بالحدیث سے بھی جزیرہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیرہ نہیں لیا جاتا ہے۔ فت۔ ابو داؤد و ترمذی
و سنن ابی یوسف ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبد الرزاق و ابن مردودہ اور مسلم ابو داؤد و ابن ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور
ہیں لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ معرکتے سے کہ بالغ کا لفظ غایب ہے کیونکہ عورتوں پر جزیرہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب کتب
صحیحہ اس دلیل سے اسکو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جسے بھی غلبہ
سے صلح میں ایسا ہی ہوا ہے۔ قال و وضع الجزیرۃ علی اہل الکتاب و انجوس لقولہ تعالیٰ من الذین اولوا
الکتاب حتی یصلوا الجزیرۃ و وضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجزیرۃ علی النجوس۔ اور اہل کتاب پر اور نجوس پر

جزیرہ باندھا جائیگا اور عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں الذین اوتوا الکتاب حتی لیطووا الحجرتہ
 الا ان یتبعوا احکام اللہ فی ما اختلفوا فیہ من الدین اور اس شخصیت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا
 ہے یعنی مجوس بحر سے جزیرہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدہ الا وثان من التجمہ وفیہ خلاف
 الشافعی جہ ہو یقول ان القتال واجب لعدوہ لعدوہ وقاتلوہم الا ان عرفنا جو انہ ترکہ فی حق اہل الکتاب
 بالکتاب وفی حق ارجوس بالخیفۃ من وراہم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقہم فیجوز ضرب اہل الجزیرہ علیہم اف
 کل واحد منہما شتم بل سلب انفس منہم فانہ حکمت سب ویرودی اسلے المسلمین لافقہ فی کسیر۔ اور عجم کے
 بت پرستوں پر بھی باندھا جائیگا (مگر عرب کے بت پرستوں سے سو اسلے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہوگا) اور شافعی نے
 اس میں اختلاف کیا وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بل قتل قتل اسلے وقاتلوہم یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافروں سے قتال
 کرو اور یہ عام ہو سکتا ہے قتال اور عجم ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کر کے جزیرہ لینا اہل کتاب کے حق میں سب سے
 قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو اسلے اس کے بت پرست وغیرہ اپنی اصلی پرستہ قتال پرست
 اور ہماری دلیل یہ ہو کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے اور جزیرہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیرہ
 باندھنا ہر ایک سے انکی ذات چھین لینا لازم ہو گا وگرنہ چنانچہ وہ کمانی کر کے مسلمانوں کو ادا کرتا ہو اور اس کے لئے
 نفقہ بھی اسکی کمانی سے ہوتا ہو۔ و ان ظہر علیہم قبل ذلک انہم ولسا و ہم و صبیہا تم فی ملحوانہ استرقاقہم اور
 اگر جزیرہ باندھنے سے پہلے عجم بدین انیر غالب ہو اسلے تو سب بت پرست مرد و عورتیں و بچے مسلمانوں کے واسطے
 غنیمت ہیں کیونکہ انکو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولا تو تمسح علی عبدہ الا وثان من العرب ولا امرئین لان
 کفر جاحد تغلط اما مشرکوا العرب فکان البشی علیہ السلام ثنائین انہم و القرآن نزل بلغتم فالحجۃ
 فی حقہم انہ واما امرئ فلا نہ کفر پر یہ بعد ماہد سے لاسلام ووقت علی محاسنہ فلا یقیل من الفریقین
 الا الاسلام اور اس حدیث زیادتی فی العقوبۃ و غنمہ اشافعی رحمہ اللہ یسرق مشرکوا العرب و عجمہ یا قتلنا
 اور عرب کے بت پرستوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا اور مرتدین پر کئی جزیہ نہیں اور عجم ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں
 کا کفر بہت سخت ہو گیا چنانچہ مشرکین عرب کی سختی سے جزیہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کے درمیان پیدا ہوئے
 اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں نازل ہوا تو انکی حق میں معجزہ بہت ظاہر ہو رہا ہے تو اسکی سختی اسوجہ سے کہ اسنے پہلے
 اسلام کی ہدایت پائی اور اسکی فوجیوں پر وقت ہوا پھر اسنے اللہ عز و جل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سب سے
 اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہو گا تاکہ اسے سخت پادشاہی اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے
 جاویں اور اسکا جو اب وہ جو عجم بیان کر چکے تھے یعنی انکا کفر شدہ یہ جو اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے جو اور کلام
 یہ کہ قبل فتح کے اگر جزیرہ باندھا قبول کریں تو قبول نہوگا۔ واذ ظہر علیہم فقتلواہم و صبیہا تم فی لان ابا بکر
 الصدیق رض استرق المسلمان نبی حنین و صبیہا تم لما ارتدوا و صبیہا تم بنی النعمان۔ اور حب اہل ایمان
 نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پا پاؤ انکی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ
 نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب مال غنیمت کے تقسیم کیے تھے۔ یہ قید یہ کہ اب کمال ہو رہا ہے حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض الموت کے دوران میں اسلام سے مرتد ہو کر اوس کا دعویٰ کیا اور بعد وفات حضرت
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ہوا جبرین و انصار کا ایک لشکر لے کر داری خالہ ابن ابی لہب کے
 مردوں پر روانہ کیا اور جو غنیمت کی جماعت بہت کثرتی چنانچہ ہزار سے زیادہ اسلے کو ملے اور سخت قتال ہوا

چنانچہ حضرت ابو جہلہ انصاری و نضر بن اش اور ایک جماعت قراصہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فتح دی اور
 سیدہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ
 وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اسکے بطن سے محمد بن علی پیدا ہوئے اسی واسطے انکو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں یہ حال
 ان مردوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالم قتل لما ذکرنا۔ اور جو شخص کہ ان مردوں کے
 مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائیگا جو مذکورہ بالا فتویٰ یعنی مردوں سے جو قابل جنگ ہو اس سے
 سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا۔ ولا جزئہ علی امرأہ ولا حبس لاشہا وحبس بدلہ عن القتل او عن اقتال
 وحبس لا یقتل ان ولا یقتل ان لعدم الابلغیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزئیہ نہیں ہے کیونکہ جزئیہ واجب ہونا غلو میں
 کے قتل کا بدلہ یا بچا ہر بن کے قتل میں مدد کر اور قتل و عورت قتل نہیں کچا جاتی ہیں اور نہ انہیں لڑائی کی لیاقت ہے
 فت۔ پس طفل و عورت پر جزئیہ نہیں ہے۔ قال ولا زمن ولا غمی وکذا المفالج والشیخ الکبیر لما بینا عن
 ابی اسد حرثہ حبیب اذا کان لہ مال لا یتقتل فی الحکمۃ اذا کان لہ رسلے۔ اور نبیؐ پر جبکہ کوئی عفو نہ دار
 ہو اور رائے سے ہر جزئیہ نہیں ہے اور نبیؐ حکم قلع اسے ہوئے اور بوڑھے بیٹوس کا بچہ کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل
 قتل ہیں یہی ظاہر الرواج ہے اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر کسی کا پاس مال ہو تو جزئیہ واجب ہوگا
 کیونکہ وہ لڑائی میں راستہ دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ ولا علی فقیر غیر معتقل غلافا للشافعی رحمہ اللہ اطلاق حبس
 وکذا ورمہ وان ان عثمان رضی اللہ عنہما علی فقیر غیر معتقل وذلک بحضرت الحسن السجادیؑ رحمہ اللہ عنہم ولان خراج الارض
 لا یوظف علی ارض لا طاقۃ لہا فکذا ہذا الخراج والحدیث معقول علی المعتقل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب
 نہیں ہے جس کی کمائی اسکی ذات سے لاندہ ہو اور اس میں شائبہ رحمۃ اللہ کا خلاف ہو اور دلیل انکی حدیث معاذ رضی اللہ
 عنہ ہر وقت اطلاق ہے چنانچہ اگر ہرگز چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن
 حنیفہ رضی اللہ عنہ سے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اسکی کفایت سے بچتا نہیں اور حضرت عمر
 رضی اللہ عنہ نے اسکو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضرت عیینہؓ سے بیان کیا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر
 نہیں باندھا جاتا جو اسکو برداشت نہیں کر سکتی ہر اسی طرح پر خراج لینے جزئیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جاتا
 جو اسکو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک گھول ہے کہ جسکی کمائی اسکے خرچ سے بچتی ہو۔ ولا
 یورفع علی المملوک والمکاتب والحدیث بروام الولد لا یتبدل عن القتل فی حقہم وعن النضرۃ فی حقہم
 علی اعتبار الثانی لا بحسب فلا یجب بالشک۔ اور مملوک و مکاتب و دہر و دام و دہر جزئیہ نہیں رکھا جاتا کیونکہ
 جزئیہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے لہٰذا یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے
 تو اسکے عوض جزئیہ ہونے میں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزئیہ واجب نہیں ہو سکتا تو جو شک کے واجب
 ہوگا فت۔ یعنی جزئیہ لوگوں سے لیا جاتا ہے اسکا سبب دوسرے میں ایک یہ کہ ذمیر کے لحاظ سے وہ اسکی قتل کا
 عوض ہے اور دوسرے یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدلہ ہے اس لیے اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے
 کیونکہ جزئیہ غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھڑا گیا تو اس پر جزئیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب
 ہوتا کیونکہ مملوک کہ ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو نصرت امر اول رکھا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک
 ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائیگا۔ ولا یودی عنہم موالہم لانہم مملووا للربا و قد سبہم۔ اور ان
 غلاموں کے مالک بھی انکی طرف سے نہیں ادا کرینگے کیونکہ مملوکوں کے سبب سے انکی حیثیت سے زیادہ آپر واجب ہوتا ہے

یہ ساری ہی ہے تو اسکی عورتوں یا بچوں کے لیے بھی سبب ہے

یہ ساری ہی ہے تو اسکی عورتوں یا بچوں کے لیے بھی سبب ہے

ولا توضع علی الریحان الذین لا یحس الطون الناس کذا ذکر ہذا فی ذکر محمد بن عن ابی حنیفہ
انہ توضع علیہم اذا کانوا یقعدون علی العسل وہو قول ابی یوسف وجہ الوضع علیہم
ان القدرۃ علی العمل ہو الذی فیہما قصار کتطیع الارض انخراجہ ووجہ الوضع علیہم انہ
لا قتل علیہم اذا کانوا لا یحس الطون الناس والجزیرۃ فی حقیقۃ لاسقاط القتل ولا بد ان یکون
المعطل صحیحاً وکافیاً بحسب فی اکثر السنۃ۔ اور ایسے راہبوں پر جو یہ نہیں باندھا جائیگا جو لوگوں
سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے باہر اپنے چھوٹے چھوٹے تہذیبیہ ہیں ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور
امام محمد نے ابی حنیفہ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیرہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور
اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت اسے خود ضائع کر دی تو ایسا ہوگا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور ان پر جزیرہ
نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہو جبکہ وہ لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط
ہو نہ کے واسطے جزیرہ تقابلاً ان پر نہ لگا اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیرہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور
ہو کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہو۔ وہن اسلم و علیہ جزیرۃ سقطت وکذا لکب اذا
است کافر اخلا فالتا فنی رح فیہما لہ انہا وجبت بدلا عن العتقۃ او عن السکنی وقدر وصل الیہ المدیض فلا یط
عنه العوض بهذا العارض کمافی الاجرة والصلح من موم التہد لہا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیرۃ ولا تہا
وجبت عتقوتہ علی الکفر ولہذا لہ جزیرۃ وہی و اجزاء واحد وعقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام اولا الموت
ولان شریع العقوبۃ فی الدنیا لا یکون الا لدفع الشر وقدر اشرع بالموت والاسلام ولا تہا وجبت بدلا
عن النضرۃ فی حقنا وقدر قدر علیہا بنفسہ بعد الاسلام والعقوبۃ لیس بکونہ او نہا والذی لیسک ملک
نفسہ فلا یسنی لاجباب بدل العتقۃ والسکنی۔ اور جو آدمی کہ مسلمان ہو گیا اور ان پر جزیرہ باقی ہے تو وہ ساقط ہو گیا اور
اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہوا کی دلیل یہ ہے کہ جزیرہ
تو اسکی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اسکا جزیرہ
بوجہ اسلام یا موت کے ساقط ہو گیا جیسے اسنے کوئی چیز کہ یہ لیکر اپنا نقصان پہنچا یا بچاؤ نہ کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا جزیرہ
صلح اسکے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ کسی مسلمان پر جزیرہ نہیں ہے (رواہ ابو داؤد والترمذی و احمد والدارقطنی۔ اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اسکی
یعنی بیان کی کہ آدمی جب مسلمان ہو جاوے تو ان پر جزیرہ نہیں ہے اور یہی معنی طبرانی نے معجم اور سلیمان حدیث حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ جزیرہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیرہ کھانا ہے
اور جزیرہ و جزائے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اس پر قائم نہیں کی جاتی ہے اور
اس واسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اسلئے مشروع ہے کہ اسکی کفری ضرورت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو گئی
اور اس واسطے کہ جزیرہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے یعنی وہ بوجہ کفر کے رد نہیں کر سکتا تو ان پر جزیرہ واجب
ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود رد کرنے پر قادر ہوگا یا اسکی شافعی نے اسکو حفاظت و سکونت کا عوض قرار
دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اسکے آدمی ہونے کے ثابت ہے اور اسکی سکونت اپنی ذاتی ملکیت پر تو حفاظت و سکونت
کے عوض جزیرہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب علیہ الخیرات تدارک الخیرات و فی الجامع
الکبیر ومن لم یؤخذ بہ شراخ راہہ حتی مضت السنۃ و جارت سنۃ اخری لم یؤخذ بہذا عند ابی حنیفہ رح

ہو قال ابو یوسف ومحمد رحمہما یؤخذ منہ وهو قال الشافعی رحمہما ان مات عندنا تمام السنۃ لم یؤخذ منہ فی تولیہم بیا
وکلک ان مات فی بعض السنۃ اما سائر الموت فقد ذکرنا ما وقیل خراج الارض علی ہذا الخلاف وقیل
لا تدخل فیہ بالاتفاق لہما فی الخلافیۃ ان الخراج وجب عوضا والا عواص اذا اجتمعت واکمن استیفاؤہا
تستوفی وقد اکمن فیما نحن فیہ بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانه لئلا یغدر استیفاؤہ ولا بی حنیفۃ
انہا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناہ ولہذا لا تقبل منہ لولیت علی یدنا فی اصح الروایات
بل یخلف ان یاتی بنفسہ فیعطی قانما والقباض منہ قاعدہ فی روایتہ یاخذ بتلبیہ ویزہ ہذا ویقول عطی
الجزیۃ یا ذمی وقیل عدو اللہ ثبتت اذہ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تدخلت کالحدد ولانہا وجبت
بدلا عن القتل فی حقہم وعن النصرۃ فی حقہا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لان فی الماضي لان القتل انما یتوقف
الحرب قائم فی الحال لا بحرب ماضی وکذا النصرۃ فی المستقبل لان الماضي وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول
محمد رحمہ فی الجزیۃ فی الجامع الصغیر وجازت سنۃ آخری جملہ بعض المشایخ رحمہ علیہم فی حجاز وقال ابو جہر
بآخر السنۃ فلا بد من المضي للتحقق الاجتماع فیتدخل وعند البعض ہو مجری علی حقیقۃ والوجوب
عند ابی حنیفۃ رحمہ باول الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد الجحی والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول
وعند الشافعی رحمہ فی آخرہ اعتبارا بالارکۃ ولنا ان ما وجب بدلا عنہ لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما فرزناہ
فتعذر ایجابہ بعد مضي الحول فادعیانہ فی اولہ اور اگر ذمی پردہ برس چڑھ گئے تو دوزن جزیرہ ایک مین لیا بیٹے
بینے ایک ہی جزیرہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر مین مذکور کہ جس شخص سے جزیرہ نہیں لیا گیا ہاں تک کہ سال گذر کر دوسرا
سال آگیا تو اس سے گذشتہ جزیرہ نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیرہ
لے لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام بر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول مین اس سے گذشتہ
جزیرہ نہیں لیا جائیگا اور اسی طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا مسئلہ ہم اوپر ذکر
کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج مین بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ خراج مین بالاتفاق تدخل نہیں ہوگا
(میں اختلاف اس صورت مین کہ جب ذمی پردہ سال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تدخل ہو جائیگا اور صاحبین کے
نزدیک نہیں ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو لہذا عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب مجتمع ہو جائیں اور
انکا حاصل کرنا بھر پور ممکن ہو تو وہ وصول کر لیے جائینگے اور بیان جو صورت ہے اس مین چند سال بے درجے گذرنے کے
بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کہ تکہ کا فر ہے بخلاف اسکے اگر مسلمان ہو گیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا مین یہ جزیرہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب
کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اصح یہ ہے کہ قبل نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اسکو یہی حکم دیا جاتا ہے کہ خود لا کر کھڑے
ہو کر امام یا اسکے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے بیٹھ کر اسے اور ایک روایت مین یہ آیا کہ جزیرہ وصول کرنے والا ذمی کے
سینہ پر رکھے کے پاس اسکا کپڑا پکڑ کر بلاوے اور کہے کہ او ذمی جزیرہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اسے دشمن
خدا جزیرہ دے یا بچلہ یہ ثابت ہوا کہ جزیرہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جب جمع ہو جاتے ہیں تو باہم متحد
ہو جاتے ہیں جیسے حدود مین ہے (مثلا ایک شخص سے لکھی آدمیوں کو زنا کر کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا
اور سب کا دعویٰ اس پر مجتمع ہو گیا تو سب کے واسطے اسکو ایک بار حد قذف ماری جائیگی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں
کے حق مین جزیرہ عوض قتل ہے اور چارہ سے حق مین عوض نصرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے

ہوتا ہے نہ زمانہ گذشتہ کے لیے کیونکہ قتل جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گذشتہ لڑائی کے لیے اور اس طرح
نفرت بھی آئندہ کے واسطے ہو کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی ہے اب اسکی حاجت نہیں ہے کہ جب
واضح ہو کہ امام مجاہد نے جزیرہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اسکو بعض شیخ نے مجازاً گزر جانے پر معمول کیا
یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضروری تاکہ دو دن سال کا جزیرہ جمیع ہو کر قتل
ہو جائے اور بعض شیخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام
ابو حنیفہ کے نزدیک ابتداء سے سال میں جزیرہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آگیا ہی دو دن سال کے جزیرہ جمع ہو جاتا
اور اس سے بھی کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیرہ واجب ہو جاتا ہے اور شافعی کے نزدیک ہر تیس روزہ کے آخر سال
میں واجب ہوتا ہے اور ہاری دلیل یہ ہے کہ جزیرہ جس چیز کا بدل ہو یعنی قتل و نفرت تو اسکا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے
جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیرہ واجب کرنا مستفاد ہے پس ہمارے اسکا ابتداء سے
سال میں واجب ٹھہرا یا۔

فصل - دیون کے متعلق بعض احکام کے بیان میں - ولا یجوز احدثا بیعة ولا کنیسیۃ فی دار الاسلام لقولہ
علیہ السلام لا خصاء فی الاسلام ولا کنیسیۃ والمہر احدثا شہا - چنانچہ نہیں ہے کہ دار الاسلام میں جدید بیعہ یا کنیسیۃ بنایا
جاسکے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خفی ہوتا نہیں ہے اور کنیسیۃ نہیں ہے - اس سے مراد یہ ہے کہ
کہ جدید کنیسیۃ بنانا نہیں جائز ہے - اس حدیث کی پہلی روایت کی لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیہ
عبارت گاہ بہود اور کنیسیۃ منہ نصاریٰ اس کے برعکس ہے اور چونکہ نفرائون میں سے بعضے درویش اپنے آلہ تامل کو تانت
دیگر سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے چھوٹ جائیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ
حدیث صحیح میں ہے - م - والی اہمیت البیوع والکناس القدیمۃ اعادوا بالان الانیۃ لا یبقی ائمہ ولما قرأہم الامام
فقہ عہد الہیم الاعادۃ الا انہم لا یکنون من نقلہا لانہ احدثا فی تحقیقہ والحدیثۃ لا یحل فیہا منزلۃ البیعة
بخلاف موضع الحدیث فی البیعت لانہ تبع للکنس وذا فی الامصار دون القری لان الامصار ہی التي تقام
فیہا الشعائر فلا تخص فی اہلہا ما یخالفہا وقیل فی دیار ما یمنعون من ذلک فی القری الا ان فیہا
بعض الشعائر والمری عن صاحب اللہ مہرب فی قری الکوفۃ لان اکثر ما اہلہا اہل الذمہ و فی ارض العرب
لینعون من ذلک فی امصار ما وقرأہم لقولہ علیہ السلام یمنع دینا فی جزیرۃ العرب - اور اگر یہانی بیعہ یا کنیسیۃ
ہو کہی تو انکو وہ بارہ بنالین کیونکہ عارت ہمیشہ نہیں ہوتی ہے اور جب امام نے دیون کو باقی رکھا تو گویا وہ بارہ بنالین
کا عہد دیدار لیکن دیون کو یہ قدرت نہیں ہے کہ اسکو شہر میں دوسری جگہ منتقل کر دے کیونکہ حقیقت یہ ہے بنالین میں
داخل ہے اور انکو تنہائی کا عبادت خانہ جسکو مہوسہ کہتے ہیں بنالین کی اجازت بھی نہ ہے چنانچہ کہ وہ بنالین بیعہ کے ہی بخلاف
اس کے کہ میں عبادت کے لیے کوئی جگہ بنا کر جائز ہو کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہے اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہروں کے واسطے
ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے کیونکہ اسلام شہر شہروں ہی میں ظاہر ہے جلتے ہیں تو ان کے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے
سے معارضہ نہیں کیا جائیگا اور شمس الائمہ سرخی نے کہا کہ ہمارے دیار میں دیون کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائیگا
کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابو حنیفہ سے ہوا کہ روایت کو نہ کے دیہات میں ہے کیونکہ
وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و گاؤں سب میں ان باتوں سے مخالفت کی جائیگی کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہونگے - رواہ الک و اسحاق و عبد الرزاق وغیرہ

کتاب اور کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر عتادہ اُسکے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی اہانت اور پس اس ہودی کا قتل اولیٰ ہر آور در انتہی میں ہر یہ حکم اسوقت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کیے اور اگر اُسکے اعلان کیا یا عادت کر لی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جائیگا۔ کمافی رد المحتار۔ اور حدیث میں ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بھوکی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہو پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اُسکو قتل کیا۔ کمراوہ البخاری اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن اخطل کو بوجہ بھوکے آپ نے قتل کر دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی دہر کیا کرتا تھا اُسکو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اُسکو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اُسکو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و زبیر کو ہاک بھجوانے والے کی طرف بھیجا انھوں نے اُسکو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجرین نے آپ کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے مین کا حکم تھا اُسکو خبر پہونچی کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بھوکا گیت گاتی ہو پس مہاجرین نے اُسکو پکڑ کر اُسکا ہاتھ کاٹا اور اُسکے دانت توڑ دیے یہ خبر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو پہونچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اُس عورت کو قتل کر دے اور ابوداؤد و ترمذی نے ابی ہریرۃ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اُسوقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اُسنے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوا سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ درواہ البیہقی و الصحیح۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے مین اُسکے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور اسی قول مالک و احمد و اسحاق و شافعی وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جو یہ لیکر اُسکا قتل جب ہی تک موقوف رہیگا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اُسے بدگوئی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی و تکبر ہو پس قتل مباح ہو گیا و ہذا ہو الحق واللہ فیما علم۔ قال و لا ینقض العهد الا وان یلتحق بدرا الحرب او یغلبون علی موضع فیھا رلوئنا لانہم صاروا حرایا علینا فیہم عقد الذمۃ عن الفائدۃ و ہو دفع شر الحرب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹتا اگر نہ وہ دار الحرب میں جائے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کیونکہ جب وہ لوگ بھگے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بقاء ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ و اذا نقض الذمی العهد فهو بمنزلۃ المرتد معھا فی الحکم بموتہ بالحق لانه المتحی یا لاموات و کذا فی حکم ما علم من مالہ الا انہ لو اصر لیشرق بجلالۃ المرتد۔ اور ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہوا اسکے معنی یہ ہیں کہ اُسکا حکم مانند مرتد کے ہو کہ دار الحرب میں ملجائے سے اُسکے موت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیوں سے مل گیا۔ (حتی کہ مرتد کی طرح اُسکا ترکہ تقسیم کر دیا جائیگا۔) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اُسکا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہو تو اُسکا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائیگا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو قریب بنا یا جائیگا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے سے قتل کیا جاوے گا۔

فصل۔ نصاریٰ نے بنی ثعلب کے بیان میں فرمایا کہ یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں مشہرہ الیسا پیدا ہوئے ہیں

نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جو یہ غلبہ کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں جسے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں شرک سے حدیث نہیں لوگنا یہ سنکر بعض غلبہ بھاگ کر نصارے روم میں لے گئے ہیں لیکن ان زمرہ نے عرض کیا یا امیر المؤمنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں انکو جزیرہ دینے سے شرم آئی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے اسے جزیرہ دھول کرین اور دشمنوں کو انکی مدد نہ دین پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو غلبہ کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دو چہرہ انکے مردوں و عورتوں پر بانڈھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا کہ نصاریٰ نبی ثعلبہ بن خذیمہ اموالہم ضعف ما یؤخذ من المسلمین من الزکوۃ لان عمر بن الخطاب صاعق علی ذلک الخضر بن النضر ای نصاریٰ ثعلبہ کے اموال میں سے اسکا دو چہرہ لیا جائیگا جو مسلمانوں سے زکوۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور بن اُسے اس طور پر صاعق کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ و یؤخذ من نصاریٰ و لا یؤخذ من صبیانہم لان الصالح وقع علی الصدقة المصفاة و الصدقة تجب علیہم و دون الصبیان فکذا المضاعف و قال زفر بن زفرج لا یؤخذ من سائرہم البضا و یقول الشافعی رحمہ اللہ جزیرہ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر بن عبد جزیرہ قسمہا ما سکتہ و لہذا تصرف مصارف الجزیرۃ و لا جزیرہ علی النوان و لہذا مال و جب بالمساع و المرأة من اہل و وجوب مثله علیہا و المصنف مصلح المسلمین لانه مال بیت المال و ذلک الاختصاص بالجزیرۃ الاثر ہے انہ لا یراعی فیہ مثر الہما۔ اور تغلیبوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائیگا اور انکے اطفال سے نہیں لیا جائیگا کیونکہ صلح تو دو چہرہ زکوۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوۃ عورتوں پر واجب ہوئی ہے چونکہ بنی ہاشم سے یہ دو چہرہ کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ تغلیب عورتوں سے بھی نہیں لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ در حقیقت جزیرہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیرہ ہے تو تم اسکا جو کچھ چاہو تمام رکھو۔ رواہ ابی یوسف۔ اور یہی وجہ سے وہ جزیرہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیرہ نہیں ہوتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور چنانچہ یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح میں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصارف کچھ جزیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جزیرہ کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور غور نہ کرنا ہو۔ و غیر ذلک۔ و یضع علی مولیٰ التغلیبی الخراج اسے الجزیرۃ و خراج الارض بمنزلۃ مولیٰ القریۃ و قال زفر بن زفرج یضاعف لقولہ علیہ السلام ان مولی القریۃ منہم الاثر ہے ان مولیٰ ہاشمی ملتزم ہیں فی حق حریتہ الصدقة و لہذا ان یخفف و المولیٰ لا یلحق بالاصل فیہ و لہذا توضع الجزیرۃ علی مولیٰ المسلم اذا کان نصرانیاً بخلاف حریتہ الصدقة لان الحرمان تثبت بالشبهات فالحق المولیٰ ہاشمی فی حقہ و لا یلزم مولیٰ الغنی حیث لا یلزم علیہ الصدقة لان الغنی من الہما و انما الغنی مانع و لم یوجد فی حق المولیٰ اما ہاشمی فلیس باریل لہذا الصدقة اصلاً لا بد من شرفہ و کرامتہ عن اوساخ الناس فالحق بہ مولاد۔ اور تغلیب کے مولیٰ پر بھی جزیرہ و زمین کا خراج بانڈھا جائیگا جیسے ہاشمی کے مولیٰ پر بانڈھا جاتا ہے لہذا اگر ہاشمی نے کسی کا فرغ نام کو آزاد کیا تو اس پر جزیرہ و خراج بانڈھا جائیگا اسی طرح تغلیب کے مولیٰ سے بھی دو چہرہ نہیں بلکہ جزیرہ و خراج لیا جائیگا اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ تغلیب کے مولیٰ سے بھی دو چہرہ لیا جائیگا کیونکہ حضرت صلح اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا اسکا دیکھا ہو ابھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ حدیث حرام ہے۔

اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے واسطے کے ساتھ لائق نہوگا اسی واسطے مسلمان کے آزاد کیے ہوئے پر جبکہ وہ شہداء
نصرانی ہو جزیرہ باندھا جاتا ہو بخلانہ صدقہ حرام نہیں ہے کیونکہ حرمون کا ثبوت مشہدات سے ہو جاتا ہے تو حرمت کے
باب میں ہاشمی کے ساتھ اس کے آزاد کیے ہوئے غلام کو لایا گیا (اگر کہا جائے کہ تو نگری کا آزاد کیے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا
کیونکہ مشہد موجود ہے تو جواب دیا کہ) تو نگری کے مولیٰ سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تو نگری پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تو نگری
آدمی کو صدقہ لینے کی لیاقت ہے اگرچہ بالفصل تو نگری اس کو مانع ہے اور تو نگری کے آزاد کیے ہوئے میں تو نگری موجود نہیں ہے
اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہیں ہے اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و حرمت کی وجہ سے لوگوں کے پیش کیل
سے محفوظ کیا گیا ہے تو اس کا آزاد کیا ہوا غلام بھی اس کے ساتھ لایا گیا۔ قال و ما جباہ الامام من الخراج و من ہول
بنی ثعلب و ما اہل الحزب الی الامام و الحزب یہ بصرف فی اصلاح المسلمین کہما الثقیف و بنو النضار القضاطر
و الحزب و یطیع قضاة المسلمین و علیہم و علیٰ کفہم و یدفع منہ ارزاق المقاتلہ و ذراریہم لانہ مال
بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قتال و ہو مقدم علی اصلاح المسلمین و ہولاد علمہم و نفقہ الذراری
علی الاباء فلہم لیطو الکفاہم لاحتاجوا الی الاکتساب و لا یفرغون القتال۔ امام نے جو کچھ کہ تخرج و احوال بنی
ثعلب اور ہدیہ اہل حزب سے اور جزیرہ سے نہیں کیا ہے اس کو مسلمانوں کی اصلاح میں صرف کرے جیسے دارالاسلام کی سرحا
کو لشکروں سے مضبوط کرے اور دریاؤں و نہروں کے پانی بنادے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں و علماء کو ان کی کفایت
کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور اسکے اہل و عیال کا رزق دیوے اس واسطے کہ یہ بیت المال کامل
ہو کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اس واسطے مہیا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں کام آوے
اور یہ لوگ جہاد کا ذکر ہوا اس لیے مسلمانوں ہی کے واسطے کار کرتے ہیں اور مال و اولاد کا نفقہ اس کے باب پر واجب ہوتا ہے پس
اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو ان کو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فارغ
نہوئے فت اور مصنف کی روایت بخیر سے طالب علم بھی داخل ہیں۔ مصنف۔ و من مات فی لشدت کسنتہ
فلا شیء لہ من العطاء لانہ فرغ صلوٰۃ و لیس یدین و لہذا سے عطاء فلا ینکب قبل القبض و لیقط بالموت
و اہل العطاء فی زمانہ مثل القاضی و المدرس و المفتی و الشہداء علم۔ اور قاضی و علما وغیرہ میں سے جو شخص
نصف سال میں دیا آخر سال میں ع۔) فرمایا عطاء میں سے اس کے واسطے کچھ نہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور ضرور
نہیں ہے اسی واسطے اس کو عطاء کہتے ہیں تو قبضہ سے پہلے ایک عین نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور ہمارے
دائم میں اہل عطاء قاضی و مفتی و مدرس و الشہداء علم۔ اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں
کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطاء میں سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی
بیت المال سے عطا تھا۔ اہل کافروں کے احکام کثرت سے دے چکے ہیں پھر نہ دیا۔

باب احکام المرتدین

باب مرتدوں کے احکام میں ہے۔ قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام و العیاد یا بعد عرض علیہ الاسلام
فان کانت کسبہ کشف عنہ لاشہ عساہ عشرہ شہرہ فقتل و فیہ وقع شرہ باحسن الامرین الا
ان العرض علی ما قالہ غیر واجب لان العداۃ یقتضی۔ اور جب کوئی مسلمان سے پھر گیا تو اس پر اسلام
پیش کیا جائیگا پھر اگر اس کو کوئی مشہد پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اس کو کوئی مشہد ایسا پیدا ہو گیا ہو

تو وہ زائل کر دیا جائے اور اسکی بدی دور کرنے کے دو طریقہ ہیں سے یہ اچھا طریقہ ہے کہ قتل سے بہتر ہے لیکن
اسلام پیش کرنا بر قول شائع کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوت اسلام اسکو پہنچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثۃ ایام
فان اسلم والا قتل وفي الجناح العنبر المردی علیہ السلام حرکان او عبدہ فان اسلم قتل
تاویل الاول انہ مستعمل فیہم ثلثۃ ایام لانہما مدۃ ضربت لایلا الا عند روعن ابی حنیفہ رحمہ
والی یوسف رحمہ انہ یستحب ان یؤجل ثلثۃ ایام طلب ذلک اولم یطلب وعن الشافعی رحمہ ان علی الامام
ان یؤجل ثلثۃ ایام ولا یجل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یكون عن شہدۃ ظاہر فلا بد من
یکفۃ التاویل فقہرناہ بالثبات ولنا قولہ تعالیٰ فاقولوا للمشککین من غیۃ الاہمال وکذا قولہ علیہ السلام
من بدل دینہ فاقولہ ولانہ کافر حربی بلغۃ الدعوت فیقتل للمحال من غیر استہمال وذلک لانہ لایخبر تاخیر
الواجب لامر موہوم ولا فرق بین المحر والعبد لا مطلق الدلائل کیفیۃ تہتہ ان یمیرا عن الادیان
کما سبوی الاسلام لانہ لا دین لہ ولو تبرأ عما اتفق الیہ کفایہ لم یحصل المقصود۔ اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے
پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر در نہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا
غلام ہو پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت
دی جائیگی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عدرون کے دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت
ہو کہ اسکو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اسکو
تین دن مہلت دے اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کہ اگر مسلمان کا مرتد ہو جانا بظاہر کسی شہید سے ہوتا ہے تو
اسی مہلت ضرور ہے جو چین غور کر سکے اور اسکی مقدار تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے کہ رو
مالک و البیہقی) اور ہماری دلیل قول الہی عز وجل ہے۔ فاقولوا للمشککین لینے مشرکوں کو قتل کر دو حالانکہ اس میں مہلت
دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کافران کہ جو شخص اپنا دین بدلے اسکو قتل کر دو۔
رواہ البخاری وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہو گیا جسکو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دینے
فی الحال قتل کیا جائے کہ قتل کرنا واجب ہوا اور اسکا مسلمان ہو جانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب
میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ یوسف) اور غلام و آزادین کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے
یہ حکم نکلا وہ مطلق ہیں دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توہم کیسے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہدان لا الہ الا اللہ و اشہدان محمد
رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اسکا کوئی دین نہیں ہے اور
اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کہ یہ مقصود حاصل ہو گیا۔ قال
فان قتل قاتل قبل عرض الاسلام علیہ کرہ ولا شیء علی القاتل و منی الکراہیۃ ہنا ترک المستحب تنفیر
الضمان لان العرض یصلح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوت غیر واجب۔ اور اگر اس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے
کسی نے اسکو قتل کر دیا تو وہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیۃ کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک
کیا اور ضمان سوائے نہیں ہے کہ اسکا کفر ایک قتل کو سبب کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد
واجب نہیں ہے۔ واما المرتد فلا قتل۔ قال الشافعی رحمہ لقتل المار وینا ولان ردة الرجل مبیحہ للقتل
من حیث انہ جانیۃ مغلطۃ فتنایہا بہا مغلطۃ و ردة المرأة تشاکر کما فیها فتشارکما فی موجبہا و لیس
ان البنی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الازویۃ الی دار الاثرۃ اذ یجلیما نخل

الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشرنا جزوہو الحراب ولا یوجب ذلک من النساء لعدم صلاحیۃ البیۃ
 بخلاف الرجال فصارت المردۃ کلاصلیۃ قال ولکن تجلس حتی تسلیم لانہا تمنعت عن الیفاء عن
 اللہ تعالیٰ بعد الاقرار فتجبر علی الیفاء بالتجسس کما فی حقوق العباد فی الجاسع الصغیر وتجبر المردۃ
 علی الاسلام حرۃ کانت او امۃ والامۃ یجبر باسولہا انا ابجر فلما ذکرنا من المولے لما فیہ من الجبر
 بین الحقیقین ویروی فی تضریب فی کل ایام سبالنۃ فی الحکل علی الاسلام۔ اور یہی عورت مردہ تو وہ
 قتل نہیں کیا گیا اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کیا جائے بیدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں جو کوئی یہاں
 بڑے اُسکو قتل کر دے اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرد ہونا اُسکا خون اسوجہ سے مباح کرتا ہے کہ مرد ہونا ایک جرم سخت ہے نہیں
 اسکی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اسکی ساتھ لازم ہے اور عورت بھی مرد ہونے میں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اسکی سزا
 میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل سے منع فرمایا کئی کئی اوصاف
 اور اس دلیل سے کہ سزاؤں کے حق میں اصل یہ ہے کہ انکی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا حسنی
 امتحان کو محض ہے پھر اس اصل سے مدول اسواسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی
 ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے کیونکہ انکی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مردہ کا فرہانہ
 اصلیکہ کافرہ کے ہو گئی یعنی جیسے اصلیکہ کافرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مردہ کافرہ بھی مقتول نہ ہوگی لیکن فرمایا کہ مردہ
 قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الہی عذوبل کا اقرار کر کے اُسکو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے
 تو قید کر کے اُسکے ادا کرنے پر مجبور کیا گیا جیسے بندوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جاسع صغیر میں فرمایا کہ مردہ عورت اسلام
 لانے پر مجبور کیا گیا خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اُسکا مولے مجبور کرے گا پس جبر کی تو وہی وجہ ہے اور چونکہ وہی
 کہ وہ ادا سے حق الہی عذوبل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جبر مولیٰ کی طرف سے اسوسطے رکھا گیا تاکہ مولے کا حق اور
 اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی کو ہر روز مارین تاکہ اسلام لانے پر مجبور ہو
 سے جبر ہو۔ قال ویزول ملک المردۃ عن اموالہ برؤۃ زوال المرامی فان اسلم عادت الی حالہا قالوا
 ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وغنہما لایزول ملک لانهما مکلف محتاج فاسلے ان یقتل تقبی ملک کا حکم علیہ بالریعہ
 والقصاص ولہ انہ حربی مقہور تحت ایدینہما حتی یقتل ولا یقتل الا بالحراب فہذا یوجب زوال ملک مالکیتہ
 غیر انہ مدعوالے الاسلام بالاخبار علیہ ویرجع عودہ الیہ فتوقفت فی امرہ فان اسلم جمل ہذا العارض کان
 لم یکن فی حق ہذا الحکم وصار کان لم یزل مسلما ولم یعمل السبب وان اسلے او قتل علی رءوۃ او حق
 بدار الحراب وحکم بلحاظہ استقر کفرہ فعمل السبب علامہ زوال ملک۔ اور مرد کی ملکیت اپنے مالوں سے بوجہ مرد
 ہونے کے زائل ہو جاتی ہے مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو یہ دستور اسکی ملک عود کرتی ہے اور
 شائع نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے
 و قتل ہونے تک اسکی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جبر یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا جرم کے اپنی ملک کا
 مالک رہتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرد ایک حربی کافر ہے جو ہمارے ہاتھ میں مقہور گرفتار ہے کہ قتل کیا جائے اور
 قتل بدولن لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی بالفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اُسکا قتل جائز ہے پس یہ امر موجب ہے کہ اسکی ملک
 و ملکیت زائل ہو گئی صرف اتنی بات ہے کہ مرد پھر جبر کے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے
 پس ہمتہ اسکے معاملہ میں وقف کیا یعنی اسوقت تک کہ ظاہر ہو جاوے کہ وہ اسلام لایا یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرد

ہو جائے زوال ملک کے حق میں کالعدم ٹھہرایا جائیگا اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا وہ ہر ایک مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مر گیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالحرب میں پہنچا اور قاضی نے اسے پہنچ جانے کا حکم دیدیا تو اس کا کفر جرم کی پس ارتداد اچانک ہو گیا اور اس کی ملک نہ رہی ہو جائیگی۔ قال وان مات او قتل علی ردۃ انتقل مالہ کتبۃ فی اسلامہ اسے ورثہ المسلمین وکان مالہ کتبۃ فی حال ردۃ فیما وند عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور اگر مرتد نہ ہو مر گیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے وارثوں کو ملے گا اور جو کچھ اس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف رحمہ رحمہ رحمہ کلہما لورثۃ وقال الشافعی رحمہ کلہما فی لانہ مات کافر او مسلم لایرث الکافر ثم ہو مال حربی لانہ لہ فیکون فیما لہما ان ملک فی المسلمین بعد الردۃ باق علی ما بناہ فینقل بموتہ ابی ورتنہ ولستہ الی ابیہ لیل ردۃ اذ الردۃ سبب الموت فیکون لورثۃ المسلم من المسلم ولا ابی حنیفہ رحمہ انہ لکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا لکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدم قبلہا من شرطہ وجودہ ثم المناہرۃ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ وبقی وارثا الی وقت موتہ فی روایت ابی حنیفہ رحمہ اعتبار الاستناد وغیرہ انہ پر شہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یقبل استحقاقہ بموتہ بل یخلف وارثہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وغیرہ انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحوادث بعد النفاذ والسبب قبل تمامہ کا حادث قبل نفاذ بمنزلۃ الولد الحادث من البیع قبل القبض ورتنہ امرأۃ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردۃ وہی فی الردۃ لانہ یصیر فاراوان کان صحیحاً وقت الردۃ والمرتدۃ کسبہا لورثتہا لانہ لا حرب ابیہا فلم یوجد سبب نفی بخلاف المرتد عند ابی حنیفہ رحمہ ویرثہا زوجہا المسلم ان ارتدت وہی مریضۃ لقصد مال البطلان حقہ وان کانت صحیحۃ لایرثہا لانہا لا تقبل فلم یعلق بمالہا بالردۃ بخلاف المرتد۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمان اور حالت کفر کی کمان دونوں اس کے وارثوں کی ہونگی اور شافعی (اور مالک و احمد) نے کہا کہ دونوں کمانیں مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرا اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہر پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرے جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کی دونوں کمانیں بعد مرتد ہونے کے اس کی ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب او پر بیان ہوا ہے تو اس کی موت کے بعد اس کی ملک اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا وارث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمان کو اس طرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی اور ارتداد کی کمان کو اس طرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس وقت موجود ہو پھر رہا ہے کہ کون شخص اس کا وارث ہو گا تو امام ابو حنیفہ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہوئے کی حالت میں اس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اس کا وارث رہا وہ وارث ہو گا کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہو گا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہے کہ اس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہو گا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اس کے وارث بجائے اس کے مرتد کے وارث ہونگے کیونکہ مرتد ہونا بمنزلۃ موت کے ہے اور امام ابو حنیفہ سے تیسری روایت امام محمد کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گو یا وہ سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اس کی مسلمان زواج بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد ہوا قتل کیا گیا ہے اس وقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد

ابو یوسف رحمہ
نہایت

قرار کرنے والا ہو جائیگا اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اسکی کمائی اسکے وارثوں کی ہوگی
 کیونکہ اسکی طرف سے جنگ نہیں ہو تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اسکی کمائی مال غنیمت ہو جائے بخلاف مرد
 مرتد کے کہ اسکی حالت ردت کی کمائی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہو اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اسکا وارث ہوگا
 بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مرلیضہ ہو کیونکہ اسنے شوہر کا حق میراث ٹھانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت
 مرلیضہ نہ ہو تو شوہر مسلمان اسکا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہو تو اسے مرتدہ ہونے سے اسکا مال کے ساتھ
 شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہو تو اسکا مرتد ہونا گویا موت ہی نہیں اسے مال
 سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ قال وان لم یقتل بدار الحرب مرتدا وحکم الحاكم بلحاظ عتق مدبر وہ وہا
 اولادہ وحلت الديون التي عليه ونقل ما اکتسبه في حال الاسلام اسے وارثتہ من المسلمین وقال الشافعی
 ینتبه مالہ موقوف فاما کان لانه نوع غلبہ فاشبه الغلبۃ فی دار الاسلام ولنا انه صار مرتدا بالحق من اهل
 الحرب وبهم اموات فی حق احکام الاسلام لانقطع ولا یجوز الا لزام کمما ہی منقطعة عن الموتی فصار کالموت
 الا انه لا یستقر لحاقه الا بقضاء القاضی لاحتمال العود الیہ فلا بد من القضاء واذ تقر موتہ ثبت الاحکام
 المتعلقة وہی ما ذکرنا کمافی الموت الحقیقی ثم یعتبر کہ نہ وارثا عند لحاقہ فی قول محمد رحمہ لان اللیاقی بسبب
 والقضاء لتقرہ لقطع الاحتمال وقال ابو یوسف رحمہ وقت القضاء لانه یصیر موتا بالقضاء والموتة اذ
 بدار الحرب فی علی ہذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اسے کچھانے کا حکم دیدیا تو اسے ملک
 مدبر و ام ولد سب آزاد ہو گئے اور اس پر جو رقمہ سہادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اسنے حالت
 اسلام میں کمایا تھا وہ اسکے مسلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا اور صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی
 وارثوں کی ہوگی۔ رفت۔ اور شافعی نے فرمایا کہ اسکا مال اسکے ملک میں بطور وقف رہیگا جیسے دار الحرب میں جائے
 سے پہلے ہی حکم تھا کیونکہ دار الحرب میں مل جانا کو یا سفر میں غائب ہونے کے مشابہ ہو تو ایسا ہوگا یا دار الاسلام میں غر
 کے لیے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ
 کے ہیں کیونکہ ان پر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہو جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے لیکن بات یہ ہے کہ اسکے
 دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائیگا اگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھرنے کا احتمال ہو تو حکم قاضی ضروری ہوا
 اور جب اسکی موت متقرر ہو گئی تو اسکے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اسکے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ
 جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقہ مرجانے میں ہوتا ہے پھر امام محمد کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے وقت
 مستند ہے کیونکہ یہی مناسب میراث ہے اور حکم قاضی اسکو ٹھیک ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب میں ملنے
 کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے) اور ابو یوسف نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اسکا
 حربیوں میں ملنا برہ حکم قاضی کے موت ہو جائیگا حتیٰ کہ اسکے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی
 وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے لیکن امام محمد کے نزدیک
 وہی وارث معتبر ہو گئے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو
 وہ وارث معتبر ہے۔ و تقضی الديون التي لزمته فی حال الاسلام مما اکتسبه فی حال الاسلام وبما لزمته فی حال
 ردہ من الديون تقضی مما اکتسبه فی حال ردہ قال الجسید الضعیف عصمہ التذہد رواہ عن ابی حنیفہ
 وعنه انه یبداء بسبب الاسلام وان لم یقتل بذلک یقضی من کسب الردۃ وعنه علی عکس وجہ الاول ان الحق

باسبب مختلف و حصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب له الدین فیقضي کل
 دین من الکسب المكتسب الذی فی تلك الحالة لیکون العزم بالغنم وجه الثاني ان کسب الاسلام ملکہ حتی
 یخلف الوارث فیہ ومن شرط هذه الخلفه الفراغ عن حق المورث فیقدم الدین علیہ اما کسب الردۃ فلیس
 بملوک لہ لبطان اہلیۃ الماک یا الردۃ عنہ فلا یقضی دینہ منہ الا اذا تعذر قضاءہ من محل آخر فینفذ یقضی
 منہ کالذی اذا مات ولا وارث لہ لیکون مالہ لجامعۃ المسلمین ولو کان علیہ دین یقضی منہ کذلک ہنا وجہ
 الثالث ان کسب الاسلام حق المورث وکسب الردۃ خالص حقہ فکان قضاء الدین منہ اولی الا اذا
 تعذر بان لم یف بفرعین یقضی من کسب الاسلام تقدیماً لحقہ وقال ابو یوسف و محمد رحمہما یقضی دینہ من
 الکسبین لانہما جمیعاً ملکہ حتی یجری الارث فیہما والستہ اعلم۔ اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے
 وہ اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیے جائینگے اور جو قرضہ کہ اُسکے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہین وہ اُسکے ارتداد کی
 کمائی سے ادا کیے جائینگے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے یعنی زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور
 دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اُسکے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اُسکے ارتداد
 کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اسکے برعکس ہے یعنی پہلے ردت کی کمائی
 سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت ابو یوسف ہے) اور روایت
 اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اُس پر واجب الادا ہے وہ مختلف و سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام کی کمائی کے سبب سے اُس پر اسلامی
 قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ پُر
 واجب ہے اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونوں میں سے ہر ایک اُس کو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جسکے وسیلے
 قرضہ واجب ہوا (مثلاً حالت اسلام میں اُس نے کوئی چیز اُدھار لیکر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب
 اُدھار لیکر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے اُدھار سے حاصل ہوئیں جسکے سبب سے اُس پر قرضہ پڑھا) پس ہر ایک
 قرضہ اُسی کمائی سے ادا کیا جائیگا جو قرضہ کے وقت اُسکی حالت کی کمائی ہے اگر تا کہ قرضہ بھڑنا باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری
 روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اُسکی ملک ہے حتی کہ اس کمائی میں اُسکا وارث بجائے اُسکے قائم ہوتا ہے یعنی میراث
 پاتا ہے اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو پس قرضہ اُس پر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد
 کی ملک نہیں ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو یہ اُسکے مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہو گئی تو اس کمائی سے
 اُسکا قرضہ نہیں دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا مستعذر ہو تو اس وقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائیگا جیسے کہ
 اگر مر گیا حالانکہ اُسکا کوئی وارث نہیں ہو تو اُسکا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اُس پر قرضہ ہو تو اسی مال سے
 ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے اسلام کی کمائی اُسکے وارثوں کا حق ہے اور
 ردت کی کمائی اُسکا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا لیکن اگر یہ نامکن ہو یا یہ طور کہ یہ کمائی ادا سے
 قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائیگا کیونکہ اُسکا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے اور امام ابو یوسف
 و محمد (اور مالک و شافعی و احمد ع۔) نے کہا کہ قرضہ اُسکی دونوں کمائیوں سے ادا کیے جائینگے کیونکہ دونوں کمائیاں اُسکی ملک
 ہین حتی کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ قال و ما باعہ او اشتراہ او اعتقہ او و ہبہ او و ہبہ
 او تصرف فیہ من اموالہ فی حال ردۃ نہ ہو تو دونوں فان اسلم صححت عقودہ وان مات او قتل او حتی بدلت
 بطلت و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہما و قال ابو یوسف و محمد یجوز ما یصح فی الوحیدین اعلم ان تصرفات المرتد علی نفسہ

نافذ بالاتفاق کلاستیلاد و الطلاق لانه لا یفتقر الی حقیقۃ الملک و تمام الولایۃ و باطل بالاتفاق کالنکاح
والذبیحۃ لانه لیتعذر المملۃ و لایملکہ و موقوف بالاتفاق کالمفاوضۃ لانہا لیتعذر المساواة و لا مساواة بین المسلم
والمترک الم یسلم و تختلف فی توقفہ و ہو ما عدناہ لہا ان الصیغۃ لیتعذر الابیۃ و النفاذ لیتعذر الملک و لا خفاء فی وجود
الابیۃ لکونہ مخاطبا کذا الملک لقیامہ قبل موتہ علی ما قرناہ من قبل و لہذا لو ولد لہ ولد بعد الرودۃ لستمۃ اشہر
من امرأۃ سلمۃ برتہ و لو مات ولده بعد الرودۃ قبل الموت لایرثہ فیصح تصرفاتہ قبل الموت الا ان عنہ ابی یصح
تصح کما تصح من النصح لان الظاہر عودہ الی الاسلام اذا شہدہ نزول فلا یقتل و صار کالمترک و عند مجروح
تصح کما تصح من المریض لان من اتحل الی نخلۃ لایسما عرضا غائبا علیہ قلما یتکرہ فیفضی الی القتل ظاہرا
بخلاف المترک لانہا لا تقتل و لابی حنیفۃ رحمہ اللہ حرلی مقہور تحت ایدیک علی ما قرناہ فی توقف الملک و توقف
التصرفات بنارعبہ و صار کالحرلی یدخل دارنا بغير امان فینخذ و یقہر و یتوقف تصرفاتہ لتوقف حالہ و لذلک
و استحقاقہ القتل اطلاق سبب العصمتۃ فی الفصلین فاجوب ظلال فی الابیۃ بخلاف الزانی و قاتل المعہد
لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجنایۃ و بخلاف المرأة لانہا لیست حربیۃ و لہذا لا تقتل۔ اور مترک
و مال فروخت کیا یا خرید کیا یا ہب کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت روت کیا تو یہ تصرف موقوف
رہیگا لیکن اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اسکا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں مل گیا تو اسکا تصرف باطل
ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف کو مجروح ہے کہ اگر دو دن صورت میں جو کچھ اُس نے کیا وہ جائز ہے۔
و واضح ہو کہ مترک کے تصرفات کسی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا یعنی عقد
میں زوجہ کو طلاق دی یا دو دن ساتھ ہی مترک ہو گئے پھر طلاق دی تو نافذ ہے کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور
پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے (چنانچہ اپنے لیسر کی باندی سے استیلا و صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفا دیدینا
اور ہب قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہے۔ ع۔) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و غریبہ (اور وارث
ہونا۔ ف۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہے اور مترک کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف
ہے جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان و مترک کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات
نہیں ہے اور چہارم وہ تصرف جسکے موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی ہیں جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنی خرید و فروخت و
عق و رہن اور لون ہی سکا شب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ مضافاً اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا تصرف
صحیح ہونا باعتماد ولایت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اُس میں ولایت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الہی
سے مخاطب ہے اور اسی طرح ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مترک کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اس کے
مترک ہونے کے بعد اسکی مسلہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اسکا وارث ہوگا (پس اگر پاک زائل ہو گئی ہوتی تو
وارث نہ ہوتا۔ ع۔) اور اگر بعد مترک ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوتی تو
وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اس کے تصرفات صحیح ہیں لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسف
کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کے کل مال سے صحیح ہونگے
کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آگیا اسلئے کہ جو شہید ہو گیا وہ شہاداً یا جائیگا تو قتل نہیں کیا جائیگا
پس یہ مترک عورت کے قتل ہو گیا تو قتل نہیں کیجائی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے مر لیس سے
صحیح ہوتے ہیں یعنی اسکی تہائی مال سے صحیح ہونگے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعویٰ باندھ لیا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس

اعتقاد پر پیدا ہوا اور بڑھا ہو اس سے بھر گیا تو ایسا شخص کمتر اسکو چھوڑتا ہو پس بظاہر اسکا انجام یہ ہو کہ قتل ہوگا بخلاف
مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتدہ ایک حربی ہے جو ہمارے قبضہ میں مقصور ہے چنانچہ
اسکی ملک موقوف ہونے میں ہم اسکی تقریر کر چکے ہیں (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہیں گے) اور تصرفات
موقوف ہونا بنا بر وقت ملک ہے اور یہ مرتدہ مانند اس حربی کے ہو گیا جو بغیر امان لیے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار
کر کے مقصور کیا گیا تو اسکے تصرفات منوقت ہوتے ہیں کیونکہ اسکی حالت میں بھی اتنا نقص ہے کہ شاید امام اسیر احسان کر کے
اسکو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتدہ کا ہے یعنی جان کر کہ اسلام لاکر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہو گیا کیونکہ اسکی عصمت
واحترام باطل ہو گیا ہو تو اسکی اہلیت میں خلل پیدا ہو گیا خواہ مرتدہ عورت ہو یا حربی بخلاف زانی و عہد اقل کے کیونکہ زانی قتل عام
میں صرف یہ استحقاق ہے کہ اسکو جرم پر سزا دی جائے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہے اسی واسطے وہ قتل
نہیں کی جاتی ہے۔ فان عاد المرتد بعد الحکم بالمحاکمۃ بدرا الحرب الی دار الاسلام مسلما قحوا وجہہ فی ید و رتہ من مالہ لہ
انخذ لان الوارث انما یخلطہ فیہ لاسکنتانہ و اذا عاد مسلما احتلج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث
عن ملک و بخلاف اہانت اولادہ و مدیرہ لان القضاء قد صح بدلیل صحیح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان
یقضی القضاء بذلک فکانہ لم یزل مسلما لافکرنا۔ اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں ل جائے گا حکم ہو گا اسکے بعد وہ ملتان
ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا تو اپنے مال میں سے اپنے وارثان کے پاس جسکو بچھینے یا دے اسکو لے لے کیونکہ وارث اسکا قائم مقام ہی
ہو جاتا ہے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بچھے پر وہ ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاکم ہو گیا وہی مقدم ہو گا بخلاف
اسکے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے نکال کر یا تو وہ خاص ہو گا اور بخلاف اسکے ام و لدہ و برون سب کو اسے اب رفیق نہیں بنائے
جائینگے کیونکہ انکے آزاد ہونے کا حکم قضاء ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم صحیح ثابت کرتی ہو تو یہ حکم نہیں ٹوٹا جائیگا اور اگر ہنوز قاضی نے
اسکے دار الحرب میں بلانے کا حکم دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو یہ قرار دیا جائیگا کہ یہ یا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کیا
کہ اسکا دار الحرب میں بل کر دے کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہو تا ہے کہ جب قاضی حکم دیسے۔ و افوا علی المرتد جاریہ
نصرانیۃ کانت فی حالۃ الاسلام فحاربت بولد لا کثر من ستۃ اشہر منذ ارتد فادعاه فی ام و لدہ و الولد حر
و ہوا بنہ و لا یرثہ وان کانت الجاریہ مسلمۃ و رثہ الابن ان مات علی الردۃ او حتی بدرا الحرب اما صحبہ
الاسیلا دفلا قتلوا و اما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ و الولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للبحر علیہ نصاری
حکم المرتد المرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لہا لانہا خیر ما دینا و المسلم یرث المرتد۔ اور اگر
مرتدہ نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اسکی ملک تھی پھر وہ اسکے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینہ سے
تر یا وہ پر بچہ جنی پس مرتدہ اسے اسکی نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور یہ بچہ آزاد ہو گا اور اس مرتدہ کا پھر
ہو گا لیکن اسکا وارث نہیں ہو گا۔ اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو یہ پھر اس مرتدہ کا وارث ہو گا جبکہ یہ مرتدہ اپنے ارتداد پر قتل
کیا جاوے یا دار الحرب میں مجاوسے۔ پس استیلا صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلا صحیح ہونا
کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر کسی غلام یا ذون سنہ اپنی تجارت کی کسی باندی سے وطی کر کے اسکی نسب کا دعویٰ
کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا۔ صفت۔) اور یہاں میراث کا بیان یہ ہے کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتدہ کے تابع ہو گا
کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائیگا تو جب مرتدہ کے تابع ہو تو مرتدہ کے حکم میں ہو گیا اور ایک مرتدہ
دوسرے مرتدہ کا وارث نہیں ہوتا ہے اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہو گا کیونکہ اسکا
ان سی ازراہ عین کے بہتر ہے تو یہ بچہ اپنے باپ مرتدہ کا وارث ہو گا۔ و اذا حوٹ المرتد ہالہ بدرا الحرب ثم ظہر علی ذلک

المال فہو فی خان بحق ثم یرجع و اخذ مالا و اسحقہ بدار الحرب فطر علی ذلک المال فوجہتہ الورثۃ قبل تقسیمہ
 رد علیہم لان الاول مال لم یحرف فیہ الارث والثانی انتقل الی الورثۃ بقضایا القاضی بلحاظہ وکان الوارث
 مالکاً قديماً۔ اور اگر مرتد اپنا مال لیکر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے
 اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آ کر یہ مال لیکر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال
 لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دیدیا جائیگا ان دونوں صورتوں کی
 دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اس میں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت
 میں جو مال واپس ہو کر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں مل جانے کا
 حکم پہلے دیدیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قیدی ہوا۔ اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قیدی کوئی مسلمان
 ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے۔ واذ الحق المہر تدیدار الحرب ولہ عبد فقضی یہ لایہ وکاتبہ الابن ثم جاز المہر تدیدار
 قالمکاتبہ جائزۃ والکتابۃ والولاء لہ تدیدار الدیۃ سلم لائہ لا وجہ الے لطلان الکتابۃ لفقہ ما بدلیل منفذ
 فیحکمنا الوارث الذی ہو یكون خلفہ کالوکیل من جہتہ وحقوق العقد فیہ یرجع الے ولوکل والوالدین لقیم
 العتق عنہ۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہو پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام
 کا حکم دیدیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہیگا اور مال
 کتابت اور غلام کی ولایت اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ
 نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دیدیا ہے پس جتنے وارث مذکور کہ جو مرتد کا قائم مقام
 تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ دلیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت
 یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولایت بھی اسی کی ہوگی جس کی طرف سے عقد واقع ہوا۔ واذ اقل المرتد رجلاً خطاراً ثم
 لحق بدار الحرب او قتل علی ردتہ فالذی فی مال کتبہ فی حال الاسلام خاصۃ عند ابی حنیفہ رج وقال
 الذیۃ فیما کتبہ فی الاسلام والردۃ جمیعاً لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فیکون فی مالہ وعلیہما
 الکسبان جمیعاً مالہ لفقہ تصرف فی الجالین ولہذا یجری الارث فیہا عندہما وعندہ مالہ المکتب فی
 الاسلام لتفاد تصرف فیہ دون المکسوب فی الردۃ لتوقف تصرفہ ولہذا کان الاول میراثاً عنہ والثانی
 فیمائتہ۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے
 نزدیک مقتول کی ویت خاصۃ اُس مال میں ہوگی جو اُس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک ویت انہی
 تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں
 اٹھاویگی کیونکہ مددگار ہی ندارد ہو گئی تو ویت فقط مرتد کے مال میں ہوتی اور صاحبین کے نزدیک اُس کی دونوں کمائیوں کا
 مال ہیں کیونکہ حالت اسلام و حالت ردت دونوں میں اُس کے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک
 دونوں کمائیوں میں میراث جاری ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُس کا مال صرف وہی ہے جو اُس نے حالت اسلام میں
 کمایا کیونکہ اسی میں اُس کا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اُس نے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں
 اُس کا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اُس کے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال
 غنیمت ہو جاتی ہے۔ یعنی اگر وہ مرایا مارا گیا اور مسلمان نہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ واذ ا
 قطعت ید المسلم عنہ فارتنہ والعیاذ باللہ ثم مات علی ردتہ من ذلک او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلماً فمات

من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السراۃ حلت محل غیر معصوم فاہرست
بخلات ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الہدایۃ لا یحقہ الا اعتبارا بالاعتبار فقد یدر بالاہل
فکذا بالردۃ واما الثانی وهو اذا اخلی ومعناہ اذا قصہ بلحاظہ لانه صار میتا تقدیرا و الموت یقطع السراۃ
واسلامہ حیوۃ حادۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاوّلۃ فاذا لم یقض القاضی بلحاظہ فمات علی الخلف
الذی قبلہ ان شاعر اللہ تعالیٰ - اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عدا کاٹ گیا پس وہ مرتد ہو گیا تو ذہانت سے من ذلک پھر وہ
اسی زخم سے حالت ردت میں مر گیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر
واجب ہو گا کہ اپنے مال سے اسکی آدمی دیت اسے وارثوں کو دے پس اول صورت میں جب کہ حالت ردت میں مرا تو
یہ حکم اس واسطے ہر کہ ہاتھ کاٹنا جو اسے نفس میں سراپت کر گیا جس سے وہ مر گیا تو ایسے محل میں سراپت کر گیا جو معتبر نہیں
ہو تو اسکا خون رائگان گیا یعنی اسکا ذنبہا لازم نہ آیا بخلاف اسکے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسی زخم
سے مر گیا تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اسکا خون ہر تھا تو بعد اسکے مسلمان ہو جا
ئے معتبر نہ ہو جائیگا اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہر ہو جاتا ہی باقی طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد
ہو جانے کے ہر ہو جائیگا اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب میں مل گیا یعنی اسکے لٹانے کا حکم دیدیا گیا پھر مسلمان
و ابس ہو کر اسی زخم سے مرا تو ذنبہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہر کہ ازراہ حکم کے وہ شخص مردہ ہو چکا اور مردے میں زخم
سراپت نہیں کرتا ہو اور پھر اسکا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نہیں زندگی ہو تو پہلا جرم کا حکم اب نہیں لٹایا جائیگا یہ سب
اس صورت میں کہ دار الحرب میں مل گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اسکے لٹانے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہو جسکی ہم
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا - فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ و ہذا عند ابی
حنیفۃ رحمہ و ابی یوسف رحمہ و قال محمد وزفر رحمہ فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ
اہر السراۃ فلا یتقلب بالاسلام اسے الضمان کہ اذا قطع ید مرتد فاسلم ولہما ان الجنایۃ وردت علی
محل معصوم و تمت فیہ نیجب ضمان النفس کما اذا لم تخلل الردۃ و ہذا لانه لا معتبر بقیام العصمتۃ فی حال
بقا الجنایۃ و انما المعتبر قیامہا فی حال انعقاد السبب و فی حال ثبوت الحکم و حالۃ البقاء بغزل من ذلک
کما وصار لقیام الملک فی حال بقاء الیمین - اور مرتد مذکور کے دار الحرب میں لٹانے کا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان
ہو گیا پھر ہاتھ کے زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے واسطے پر اسکی پوری دیت واجب ہوگی - یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے
نزدیک ہو اور امام محمد وزفر رحمہ نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ دریا
میں مرتد ہونا طاری ہونے سے سراپت باطل ہو گئی سیف زخم سراپت کرنے سے جان تلف ہونا رائگان گیا تو پھر مسلمان
ہو جانے سے ضمانت عود نہیں کیونکہ جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہر
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہر کہ جرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی حیوۃ ہاتھ کاٹنا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان
کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرتد بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اسکے نفس
کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان میں ردت نہ ہوئی تو ذنبہا واجب ہوتا کہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان
ہو جاتا ہو تو ایسا قرار دیا جاتا ہو کہ گویا مرتد نہیں ہوا اور اسکی وجہ یہ ہر کہ جرم کی حالت بقا میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہر
بلکہ عصمت اسی وقت معتبر ہو جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہر اور بقاے جرم کی حالت ان سب سے
دوسرے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے نسیم کے ہاتھ رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہر شکار جو جہ سے کہا کہ اگر تو

اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہو پھر اُسکو ایک طلاق باندھ دیسی پھر چند روز بعد اُس سے نکاح کیا پھر وہ اُس
گھر میں داخل ہوئی تو طلاق ہو جائیگی پس معلوم ہوا کہ قسم کے انعقاد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے
کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہے اُس میں لکیت باقی ہونا معتبر نہیں ہے اسی طرح اس مقام
پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر درمیان میں مرتد ہو گیا پھر زخم سرایت کر کے عبوت مرا ہو اُس وقت بھی مسلمان تھا۔
و اذا ارتد المکاتب و لحق بدار الحرب و اکتسب الا فاخته یا لہ والی ان یسلم فقتل فانه یوفی مولاہ سکا قبلہ
و بالقی فلو رثتہ و نہا ظاہر علی اصلہ لان کسب الردۃ فکذا کان حرا فکذا اذا کان سکا تبا و اما عند ابی حنیفہ
فلان المکاتب انما یملک اکسابہ بالکتابۃ و الکتابۃ لا یوقفت بالردۃ فلذا اکسابہ الا تری انہ لا یوقفت لہ غیر
بالا قوی و ہوالرق فکذا بالاولیٰ بطریق الاولیٰ۔ اگر سکا تب مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا حالانکہ اُس نے مرتد ہونے
کے زمانہ میں مال کیا ہو پھر امام نے اُسکو مع ال کے گرفتار کیا اور اُس نے اسلام لانے سے انکار کیا پس قتل کیا گیا جو کچھ
مال اُس کے پاس ہے اُس میں سے اُس کے مولیٰ کو مال کا بت ادا کر دیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان دار ثون کا ہو
اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ حالت رد کی کمائی اُسکی ملک ہے جبکہ وہ آزاد کے حکم میں ہے اسی طرح جب سکا
ہو تو بھی اُسکی ملک ہوگی اور ہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے
مالک ہوتا ہے اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اُس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اُسکی کمائی
بھی موقوف نہ ہوگی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اُسکا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہ ہوگا
ف یعنی رقیق ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کم ہے کیونکہ تہ
کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہیں اور مکاتب نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عرض کتابت ادا ہو جائے
تو وہ گویا آزاد مرا۔ و اذا ارتد الرجل و امرأۃ و الیافا باندہ و لحقا بدار الحرب فمکنت المرأة فی دار الحرب
و ولدت ولدا و ولد لولہا و لولہا فمکنت لولہا و لولہا فمکنت لولہا و لولہا فمکنت لولہا و لولہا فمکنت لولہا و لولہا فمکنت لولہا
الاول علی الاسلام و لا یجبر ولد الولد و روئے الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ یجبر تبعا للجد و اصلہ التبعیۃ
فی الاسلام و ہی رابعتہ اربعۃ مسائل کلہا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جبر الولاد والآخر
الوصیۃ للقراتہ۔ اور اگر ایک مرد اور اُسکی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے نفوذ بائعین ذلک اور دونوں دار الحرب میں
مل گئے اور وہاں عورت حامل ہوئی (یا دار الاسلام میں حامل ہو چکی تھی ع۔) پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتیٰ کہ
اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کیے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت
ہیں اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائیگی اور اسکا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیقیت میں یہ بچہ اپنی
ان کے تابع ہوتا ہے) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائیگا اور اس بچہ کا جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ ظاہر الرواۃ میں مسلمان
ہونے پر مجبور نہیں کیا جائیگا اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے والد کے تابع کر کے مجبور کیا جائیگا اور اس
اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر ادا کا تابع ہونا معتبر ہے اور یہ چار مسئلہ میں کا جو تھا
مسئلہ کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقۃ فطر ہے اور تیسرا مسئلہ دلاہ ابی طرف لانا اور چوتھا
قرابت کے واسطے وصیت ہے فت چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے در صورت اُسکا باپ
کے فقیر ہونے کے صدقہ نظر ادا کرے یہ روایت حسن ہے اور ظاہر الرواۃ میں نہیں ادا کرے اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا
نے پوتے کو آزاد کیا اور اسکا باپ رقیق ہے تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی دلاہ اپنے موالی کی جانب سے نہیں لائیگی

اور ظاہر الروایۃ میں نہیں اور جو تھا مسئلہ یہ ہو کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باب داخل نہیں ہو اور حسن کی روایت پر دوا بھی داخل نہیں ہو اور ظاہر الروایۃ بہ داخل ہو۔ م۔ ع۔ قال وارتداد العیسیٰ الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفہ و مجہرہ و مجہرہ علی الاسلام ولا یقتل و اسلامہ اسلام لایرت ابو یہ ان کا ناکا فرین وقال ابو یوسف رح ارتدادہ لیس بارتداد و اسلامہ اسلام وقال زفر و شافعی اسلامہ لیس باسلام و ارتدادہ لیس بارتداد۔ جو طفل یعنی غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اسکا مرتد ہونا امام ابو حنیفہ و مجہرہ کے نزدیک ارتداد ہو اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا اور قتل نہیں کیا جائیگا اور اسکا مسلمان ہونا بھی اسلام ہو حتیٰ کہ اگر اس کے والدین کافر ہوں تو اسکا وارث ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہو اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہو اور زفر و شافعی نے کہا کہ اسکا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہو۔ م۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اسکا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہو اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہر چنانچہ آئندہ اسکو ہم انشاء اللہ تھامے بیان کریں گے۔ لہذا فی الاسلام انہ تبع لابو یہ فیہ فظاہر اصلا ولا نہ بلزمہ احکام ما یشوبہا المضرۃ فلا یؤیل لہ ولنا فیہ ان علیا رضی اللہ عنہ صیادہ و صحیح النبی علیہ السلام اسلامہ و افتخارہ بذکر مشہور زفر و شافعی کی دلیل یہ ہو کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہو تو اسکا اصلی اسلام نہیں قرار دیا جائیگا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ اسکا اسلام معتبر کرنے میں اسکو ایسے احکام لازم ہوں گے جن میں حضرت ہو تو اس کے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہ ہوگی یعنی مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائیگا اور ہماری جہت اسکا اسلام صحیح ہو بلے میں یہ ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہو جو مشہور ہو۔ م۔ ع۔ یہ افتخار بقابلہ معادیتہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابو الحسن میرے فضائل ہیں تب آپ نے جند اشعار لکھے جنکا خلاصہ یہ ہو کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خیرین اور سید الشہداء حمزہ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہیں دونوں کا خون و گوشت میرے خون و گوشت سے ملا ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں دست میرے فرزند ہیں پس تم میں سے کون میری برابر ہو سکتا ہو اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا یعنی بن عمر نے طویل قصہ روایت کیا جس میں مذکور ہو کہ پھر ایک سال کا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر ناز و نیاز لگا تو میں نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہو تو عباس نے کہا کہ میرا بھتیجا ہو محمد بن عبد اللہ کہتا ہو کہ وہ پیغمبر ہو اور کسی نے اسکی پیروی نہیں کی سوائے اسکی بی بی خدیجہ بنت خلیلہ اور رسول کے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عقیف نے کہا کہ مجھ کو ثنا رہی کہ کاش میں اسوقت مسلمان ہو جاتا تا کہ چارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جو وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحاق میں ہو کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہو اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہو پھر جعفر بن محمد کی روایت اپنے باب محمد بن علی سے ذکر کی یعنی محمد بن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے لیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر ساٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے

تقریباً پین لکھا کہ آپ نے رمضان سنہ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روسے زمین پر قائم تھے بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہوا اور اس قول پر آپ کی عمر شریف و شہادت پر سب کی تھی اور وہی ہے جو قریب پینسٹھ کے بیان کی ہیں ظاہر اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی پورے ترسٹھ سال ہوتے ہیں اور اس قدر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اس کے پینسٹھ سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس سال زندہ رہے پس مجموعہ ترسٹھ سال ہوا اور وہی ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا غر تون میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں بعض میں اول حضرت علی ہیں اور بعض میں ابو بکر اور بعض میں بلال اور بعض میں زید ابن حارثہ ہیں لہذا علمائے کبار شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح کہ اہل خاندان میں سے اول حضرت خدیجہ و حضرت علی ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ غر تون میں اول حضرت خدیجہ ہیں اور مردوں میں ابو بکر ہیں اور ان کو تین میں علی ہیں اور مولیٰ ہیں زید بن حارثہ ہیں اور غلاموں میں بلال ہیں بالکل سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح لکھا چنانچہ ابو طالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی چنانچہ مالک نے موطائین حضرت علی ابن ابی طالب سے روایت کی کہ ابو طالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہو سکتی۔ ولانہ انہی بحقیقۃ الاسلام وہی الصدیق و الاقرار معہ لان الاقرار عن طوع و دلیل علی اعتقادہ علی ماعرف و الحقائق لا ترد و ما يتعلق بہ معلوۃ ابدیہ و بخلاف عقبا و غیرہ وہی من اجل المنافع و ہوا حکم الاصلی تم تبیین علیہ غیر ہا فلا یابا لہ یشتوبہ۔ اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہو کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی ولی تصدیق کو سب زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہوا جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہوا اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہو وہ الہی مساوات اور نجات آخرت ہو اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہو اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے جو پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مضرت ہو تو اس کی پروا نہیں ہوگی۔ فقہ یہ تقریر تو اس کے اسلام صحیح ہونے میں ہوا اس کا مرتبہ ہونا تو وہ ابو یوسف و زفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہو چنانچہ اوپر گذرا۔ و لہم فی الروۃ انہا مفسرۃ مختصرۃ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف رحمہ اللہ لانہ تعلق بہ اعلیٰ المنافع علی امر و لالی حقیقۃ و مجہد فیہا انہا موقوفہ حقیقۃ و لاہر و للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ بحکم علی الاسلام کما فیہ من النفع لہ و لا یقتل لایعقوبہ و ہوا موضوعۃ عن العبدان مرحمتہ علیہم و ہذا فی البیانی الذی یعقل و من لا یعقل من العبدان ان الشیخ ارسلنا لان اقرارہ لایدل علی تغییر العقیدۃ و کذا المجنون و اسکر ان الذی لا یعقل۔ اور طفل کا ارتداد صحیح نہ ہونے میں ابو یوسف و زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مضرت ہو (اور جو چیزیں محض مضرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اس کی طلاق و عتاق راقع نہیں ہوتی) بخلاف اسلام کے بنا بر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہو چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ حقیقت موجود ہو اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کرتے ہیں لیکن بعض لوگوں کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ اسی میں اس کا نفع ہو کہ وہ قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر سزا نہیں

اُسے منہ نہیں اٹھا دینی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہو جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اُس کا نہیں سمجھتا ہو تو اُس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہو کیونکہ اُس کا اقرار اسلام اُس کے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہیں ہو اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہو جسکی سمجھ زائل ہو گئی یعنی اُس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجل نہیں صحیح ہو۔

باب البیضاء

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہو۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خرچ کریں اسکی توسیع یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اُس کے سایہ میں امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاقت سے خرچ کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے اپنے کچھ ظلم کیا ہو تو یہ باغی نہیں ہو بلکہ امام پر واجب ہو کہ اپنا ظلم چھوڑ کر اُن کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہو تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اُس پر واجب ہو کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذکور ہو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہو جو کوئی اُس کو جگا دے اللہ تعالیٰ اُس پر لعن کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہ ہوتے تو ہجو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا دُعا نہ ملتا ہوتا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وہ اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وہ باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہی اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہیں م ع۔ واذنقلب قوم من المسلمین علی بلید وخرجوا من طاعة الامام دعاء تم اسے اللہ و اسے الجحیم و کشف عن شہبہ من لان علیا رضی اللہ عنہ کذلک باہل حرو وراہ قبل قتالہم ولانہ ابون الامرین وعلل الشریعہ فیہ فیہ آجہ۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تغلب کرے کسی ملک پر یا بعض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام انکو جانتی کی طرف پہنچانے کی دعوت کرے اور سبب ہو کہ اُن کا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حرداء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اسوا سبب سے کہ شبہہ دور کرنا دونوں میں سے آسان امر ہو اور شاید کہ اسی سے شروع ہو رہو جائے تو پہلے ہی کرے فس اور حرو وراہ ایک گانا ہو کوفہ کے قریب وہاں خواب کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ تھے۔ یہ کے ساتھ دو شخصوں کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حرو وراہ میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین نماز کو ٹھہراؤ وقت کر دیجیے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھے اُنکی طرف سے خوف ہو میں نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہیں ہو میں نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا ہوا تنک کہ اُن لوگوں کے پاس پہنچا تو انھوں نے کہا کہ اے ابن عباس آپ کیون آئے ہیں میں نے کہا کہ میں تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی و راداد کے پاس سے آیا ہوں پس انہیں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جنکا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب نکالا ہے انکو میرے سامنے پیش کرو انھوں نے کہا کہ تین باتیں ہیں اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین انہی میں لوگوں کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسیٰ اشعری کو اپنے دعوایہ کے در بیان حکم کیا تھا اور دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علی نے قتال کیا مگر لوگوں کے جو روپچہ قید نہیں کیے اور نہ انکا مال لوٹا پس اگر وہ لوگ کفار ہیں تو ہجو اُن کے مال و اُنکی جانیں حلال ہیں اور اگر وہ مسلمان ہیں تو ہجو اُنکا قتل کرنا حرام ہو اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت

علی نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مشاویس لکھ کر نہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافریں میں ہیں پس میں نے
 اپنے کہا کہ اگر میں تکوین ب اللہ سبحانہ اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول
 رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے کہ ہاں واللہ پھر جائیگا تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا
 لا تقنطروا للعصید وانتم حرمنا قوله تعالیٰ حکم یہ ذرا عدل منکم لینے احرام میں جو شخص شکار مارے اسکی قیمت اللہ تعالیٰ
 نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فالشوا حکم
 من اہلہ وحکم من اہلہ یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھجوا اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھجویں میں تمکو قسم دلاتا ہوں
 کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا انکی جائز و مالان کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جسی
 قیمت جو تہائی درم ہو اب مجھے بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انھوں نے کہے کہ ہاں تب میں نے
 کہا یہ جو حکم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا انکو نو نڈی غلام نہیں بنایا اور انکا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ اپنے
 کو فہم میں صحت حضرت عائشہ اور اُس کے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی مان عائشہ کو گرفتار کر کے وہ اور
 حلال سمجھو گے جو جہاوی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری مان ہیں پھر اگر تم ایسا کو تو کافر ہو اب
 بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گئے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے
 نام سے امیر المومنین کا لفظ مشاویس لکھ کر نہ امیر المومنین کہتا ہوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں قریش کے ساتھ
 صلح نہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر تم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو
 ہم آپ کو خاتمہ کہہ دیتے نہ روکتے ہیں آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھا یا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علی سے حضرت رسول
 بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مشاویس لکھا حالانکہ اس نے اپنے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب
 بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے انہیں سے دو ہزار پھر کر رہے
 ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے رواہ النسائی و احمد و عبد الرزاق و الطبرانی و ابی حاتم و
 اور اللہ عزوجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلا الایۃ یعنی اگر دو مومن میں سے دو گروہ باہم قتال کریں
 آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دو گروہ کو مومن فرمایا پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاوے
 بالکل مردود ہو اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرنا ہانک
 کہ حکم الہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف دانتک ہو کہ وہ اعانت کی طرف رجوع نہ لائے۔ م۔ و لا
 یبدأ بالقتال حتی یدہ وہ فان بدہ وہ قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف بلکہ اذکرہ القہر وری
 فی مختصرہ و ذکر الامام المعروف بخواہر زادہ ان عندنا بخیر ان یدأ بالقتال ہم اذا القسروا و اوجبتوا
 قال الشافعی رحمہ اللہ بخیر حتی یدأ و بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا و ہم مسلمون بخلاف
 الکافر لان نفس الکفر بیع عنده و لئان ان حکم یدار علی الدلیل و ہوا الاجتماع و لا امتناع و ہذا لانہ لو انتظر
 الامام حقیقۃ قتالہم ربما لا یکنہ النفع فیدار علی الدلیل ضرر وہ دفع شرہم و اذا بلغہ اثمہم فیشرون لسلط
 و یتاہون للقتال فینبی ان یاخذہم و یحبسہم حتی یقلعوا عن ذلک و یجدوا توبۃ دفعا لشر بقدر الامکان
 و المروی عن ابی حنیفہ رحمہ سن لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانتہ الامام الحق فمن اوجب
 عند العناد و القہر۔ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ باغی خود پہلے شروع نہ کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے
 شروع کریں تو اسے یہاں تک قتال کرے کہ انکی جماعت متفرق ہو جائے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے فرمایا

مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باندھیں تو اسے
 اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ جب تک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک اسے
 قتال نہیں جائز ہے کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان
 زمین پر خلافت کا فرقہ کے شافعی کے نزدیک اسکا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے
 اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہیں یعنی اُسے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر
 امام اُسکے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو ایسا اوقات اُنکا دفع کرنا ممکن نہ ہو گا یعنی جماعت کثیر و قوی ہو جائیگی تو اُنکی بدی
 دور کرنے کی ضرورت سے جو انکا مدار اُسکے قتال کی دلیل پر ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدنے
 اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو چاہیے کہ اُنکو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈالے یہاں تک کہ دسے لوگ اس بات
 سے بالکل باز آویں اور توبہ کریں اور یہ اسواسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ضرور کیا جاوے اور یہ جو امام ابو حنیفہ سے
 مروی ہے کہ جب مسلمانوں میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کر لے یہ اُس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو نہ جب
 امام حق موجود ہو تو جہاں تک دسترس و قدرت ہو اسکی اعانت واجب ہے۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم
 فرمایا فقاتلوا المتنبی حتى یقتلوا یا امر اللہ یعنی پس قتال کرو اُس کو وہ موشیوں سے جو بغاوت کرتا ہے یہاں تک کہ اللہ کے
 حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت میں حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت
 ہے کہ باغی اگر وہ بھی موشین رہتے ہیں اگرچہ گندگاریں۔ فان کانت لهم فتنۃ اہمز علی جریمہم و اتبع مولیم و فدا
 لشریعہم کیلا یلتحقوا بہم و ان لم یکن لهم فتنۃ لم یجزم علی جریمہم و لم یتبع مولیم لانہ فارع الشر و نہ و قتال
 الشافعی رحمہ لایجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتالہم و فدا و جاہہ ما ذکرنا ہ
 ان المعبر و دلیلہ لا حقیقۃ۔ پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار جماعت دیکر ہو تو جو لوگ اُنکی طرف سے معرکہ میں تخرج
 ہیں اُنکو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کو پھانسیا جائے تاکہ اُنکا سر دور ہو ایسا نہ کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے
 لجادین اور اگر انکی کوئی مددگار جماعت نہ ہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہو و نکلا پھانسیا جائے
 کیونکہ بدین اسکے شر دور ہو گیا اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پھانسیا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے
 کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو انکا قتل کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اسکا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل
 قتال معبر ہے اور حقیقت قتال کرنا معبر نہیں ہے۔ اور در صورتیکہ اُنکی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہو و نکلا اسے
 ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اسی واسطے مجروح کو قتل کر دیتے ہیں کہ اچھا ہو کہ پھر
 رطلے نہ آوے۔ ولا یسبی لهم ذریتہ ولا یقسم لهم مال لقول علی رضیوہم اہمل ولا یقتل اسیر ولا یشتف
 ستر ولا یؤخذ مال و ہو القدوۃ فی ہذا الباب و قولہ فی الاسیر تاویلہ اذا لم یکن لهم فتنۃ۔ اور باغیوں کے
 ذریات یعنی جو بچے وغیرہ بطور جہاد ہی کافروں کے ملک نہیں بنائے جائینگے اور نہ اُنکا مال بطور غنیمت کے
 تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور
 نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے
 قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی ہم پر واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو کچھ
 فرمایا تاویل یہ ہے کہ حکم اسوقت ہے کہ باغیوں کے واسطے کوئی جماعت نہ ہو۔ ابن ابی شیبہ نے فضاک سے
 روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر اُنکے ساتھیوں نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اسنے پکارا

کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔ ابن ابی شیبہ نے عبد بن ربیع سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا ست کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اُسکا مال ہر ابن ابی شیبہ نے محمد بن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البہرہ کو حکم دیا کہ ایک ہزاری نے بھارا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرے اور ہتھیار ڈال دے اُسکا مال ہر ابن ابی شیبہ نے محمد بن علی ابن الحسین سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن علی ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جل کو باغیوں کے ہتھیار دگھوڑے لشکر میں بانٹ دیے۔ اور ابن سعد نے طبقات میں محمد بن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کسی مجروح کو مت قتل کرو اور بھاگنے کا پیچھا ست کرو اور باغیوں کے ہتھیار دگھوڑے جن سے قتال کیا تھا لشکر میں بانٹ دیے اور ابن ابی شیبہ نے ابو الجہری سے روایت کی کہ جب اہل جل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہوا اُسکا پیچھا ست کرو اور جو کچھ ہتھیار دگھوڑے ہوں وہ تھارے ہیں اور کوئی عورت تھارے واسطے نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے ہیں آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا میرا نہیں اُنکے خون بہا حلال ہیں اور اُنکی عورتیں بھوکھ نہیں حلال ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا ابھی عورتیں لاؤ اور ام المومنین عائشہ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور بچھونے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجامع حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جائے اور اسکی وجہ یہی تھی کہ اسنے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہاں رجوع کر کے بٹا لیتے۔ فان كانت لقتل الامام الاسیر وان شاع حبسه لما ذکرنا ولا نهم مسلمون والامام یعصم انفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو ان کو روا ہو کہ قیدی کو قتل کر دے اور اگر چاہے اُسکو قید رکھے کیونکہ اس سے شر دور رہیگا اور اسنے یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا کام ہو کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا یاس بان یقاتلو الاسلام ان احتلج المسلمون الیہ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یجوز والکراع علی ہذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الا انتفاع بہ الا برضاء ولنا ان علیاً رضی اللہ عنہ قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرة وکانت قسمۃ للحاجۃ لالتحلیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی اوسے و لیس فیہ الحاق الضرر الاولی لدفع الاعلی۔ اور رضائتہ نہیں ہو کہ باغیوں کے ہتھیار لیکر اُنکے ذریعہ سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہو اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہو اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہو کہ مسلمان کا مال ہو تو بغیر اُسکی رضا مندی کے اس سے نفع اٹھایا نہیں جائز ہو اور جاری دلیل یہ ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ اور سواری کے جائز ہونے کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن الحنفیہ (-) اور آپ کی تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور اُنکو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہو تو باغیوں کے مال میں بدرجہ اولیٰ جائز ہو اور اس میں بھی یہ ہو کہ کثیر خبر

لا حق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہو گشت یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار سوار
 لیے تاکہ عام مسلمانوں سے انکا ضرر دور ہو۔ رفت۔ بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہونے تو انکے
 ہتھیار سے لینے کا ضرر انکو کتر ہو چکا اور گناہ کا ضرر عظیم اُن سے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہو کہ اگر باغی لوگ حقیقت
 باغی نہ ہوں لیکن کسی دلیل و شبہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو انکے ہتھیار لینا بھی جائز ہو کیونکہ انکا شبہ
 علم دقیق سے بعد تحقیق کے خطا ہو تو درحقیقت انکا قتال بیغائہ ہو۔ م۔ و مجلس الامام ابوالمہدی و ولایہ و ہا
 علیہم و لا یقسمہما حتی یقبوا فیہ و ہا علیہم اما عدم التمسک فلما بینا ہ و اما ان مجلس فلفہ شرم بکسر شہد کتہم
 و لہذا یقسمہما عنہم و ان کان لا یحتاج الیہا الا انہ شیخ الاراع لان مجلس التمسک النظر و الیسر و اما الرد
 بعد التوبۃ فلانہ فاع الضرورة و لا استغناء فیہا۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو دوا
 دوسے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کر دیں تو انکو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم
 نہ کرے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ مسلمانوں کا مال ہوا اور اسکو روک
 رکھنا باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہو تاکہ انکی شوکت و قوت نہ لگے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ
 امام کو اسکی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو فروخت کر کے انکے دام رکھ چھوڑے کیونکہ امام رکھ چھوڑنا
 مناسب اور آسان ہوا اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اسواسطے ہو کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت
 نہیں ہیں قتال و اجباہ اہل البغی من البلاد البغی و علیہا من الخراج و العشر لم یأخذہ الامام ثانیاً
 لان ولا یم یأخذہ باعتبار الحما و لم یقسم فی ان کا لہذا ضرر وہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق
 مستحق و ان لم یکن لہ ضرر وہ فی حقہ فعلی ابلہ فیما بینہم و بین استر تھالہ ان یعبد واذ لک لانیہ لم یصل
 الی سقوطہ قال العبد الفقیرت رہم قال لا اعادۃ فیہم فی الخراج لانہم متاثلہم فکانوا امصارف وال
 کانوا اغیار و فی العشر ان کانوا افقر اولئک لانیہ حق الفقراء و قد بینا ہ فی الزکوۃ و فی المستقل یاخذہ
 الامام لانیہ نہیں فیہ لظہور و لا یمینہ اور باغی لوگوں نے بن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو کچھ وصول کیا
 بعد فتح کے امام اسکو دوبارہ نہیں دے گا کیونکہ امام کو ولایت و وصول باعتبار حاکمیت کے ہو لینے انکی حاکمیت کے لئے خراج
 و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے انکی حاکمیت نہیں کی پھر باغیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہیے وہاں صرف
 کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا انکو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کے ہونے لگا اور اگر باغیوں نے اسکو اپنے موقع پر نہیں صرف
 کیا تو جن لوگوں نے دیا ہوا انہرا دیا نہ کے فیما بینہم و بین استر تھالہ یہ واجب ہو گا کہ دوبارہ اسکا مستحقین کو
 اور اگر دین کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج کے بارہ
 مخرج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہو کہ چونکہ خراج جہاں صرف کیا جاتا ہوا وہ لٹنے والے سپاہیوں کو
 دیا جاتا ہوا تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہیں تو خراج کے معرفت ہوسے اگرچہ لوگوں
 ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی حکم ہو کہ اعادہ لازم نہیں ہو کیونکہ عشر فقیروں کا حق ہوا
 ہم اسکو باب الزکوۃ میں بیان کر چکے ہیں پھر آئندہ سال میں امام وصول کرے کیونکہ اس زمانہ میں وہ انکی حاکمیت
 کر گیا کیونکہ اسکی حکومت ظاہر ہو گئی۔ و من قتل رجلاً و ہما من عسکر اہل البغی ثم ظہر علیہم فلیس علیہم شیئ لانہ
 لا ولا یم لامام العدل حیث القتل فلم یعقد موجباً کا قتل نے دار الحرب۔ اور اگر باغیوں کے لشکریوں سے
 ایک شخص سے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام اپنے غالب ہو تو قاتل پر قصاص یا دیات کچھ واجب نہیں ہو کیونکہ قتل و یت

ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت اپنے نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دارالحرب میں قتل واقع ہونے کا حکم ہے یعنی دارالحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دارالاسلام میں آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لیجائیگی۔ وان غلبوا علی مصر قتل رجل من اہل المصر جللا من اہل المصر علیہم نظر علی المصر فانه یقتص منه وتاویلہ اذالم یحجر علی اہلہ احکامہم وازعموا قبل ذلک وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فیجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک شخص نے مہرے شخص کو عہدہ مار ڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور فخر الاسلام نے اسکی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اسوقت ہر کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے اکھاڑ دیئے گئے اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہاں سے منقطع نہوگی تو قصاص واجب ہوگا۔

پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا نہیں ہونے پایا۔ واذ قتل رجل من اہل العدل باغیا فانه یرث فان قتلہ الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الان علی حق ورثہ وان قال قتلتہ وانا اعلم ان علی الباطل لم یرثہ وہذا عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما لا یرث الباغی فی البجین وهو قول الشافعی رحمہما اصلہ ان العادل اذا تلف نفس الباغی او ماله لا یضمن ولا یأثم لانه امور یقتضیہم دفع الشریع والباغی اذا قتل العادل لا یجب الضمان عندنا ویاثم وقال الشافعی فی القہیم انہ یجب وعلیٰ ہذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا لہ انہ اتلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومۃ فیجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعہ ولست اجماع الصحابۃ رضی ورواہ الذہبی رحمہما ولانہ اتلف عن تاویل فاسد الفاسد منہ لم یحق بالصحیح اذا ضمت الیہ المنعۃ فی حق الدفع کما فی منعۃ اہل الحرب وتاویلہم وہذا لان الاحکام لا بد فیہا من الالتزام او الالتزام ولا التزام لا اعتقاد الا بائعین تاویل ولا التزام لعدۃ الولایۃ لوجود المنعۃ والولایۃ باقیۃ قبل المنعۃ وعند عدم التاویل ثبت الالتزام اعتقادا بخلاف الاثم لانه لا منعۃ فی حق الشارح اذا ثبت ہذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق فلا یمنع الارث ولا بی یوسف رحمہما فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع والحاجۃ بہنا اسے استحقاق الارث فلا یكون التاویل معتبرا فی حق الارث ولہا فیہ ان الحاجۃ الی دفع الحرمان ایضا اذ القرابۃ سبب الارث فباعتبار الفاسد فیہ الا ان من شرطہ بقاۃ علی دیانۃ فاذا قال کنت علی الباطل لم یوجہ الدفع فوجب الضمان۔ اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں سے ایک مورث یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اسوقت بھی حق پر تھا اور میں اب بھی حق پر ہوں تو اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اسکو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اسکا وارث نہیں ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دو زچہ ورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہیں ہوگا اور گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ اسکو باغیوں کے ساتھ قتال کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک ضامن واجب نہوگی اگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ ضامن بھی واجب نہوگی اور یہی قول مالک رحمہما اور اسی طرح مرتبہ نے اگر توبہ کر لی حالانکہ اسے حالت ارتداد میں کوئی جان یا مال تلف کیا ہو تو اسے

ایسا ہی اختلاف ہو (اور اگر باغی کو سنت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اُسے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہو کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اُس پر ضمان واجب ہے جیسے سنت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتی ہو اور ہماری دلیل اچھے صحابہ رضی اللہ عنہم اور جسکو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہو کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعویٰ کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خواجه میں جا کر لگئی اور وہاں اُسے نکاح کر لیا پھر وہ کہہ کر کے لوٹ آئی تو اسکا کیا حکم ہو پس زہری رحم نے جواب میں لکھا کہ خواجه کا فتنہ جبوقت پھیلے تو نہ صرف علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوہ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر تھی کہ اگر خواجه نے قرآن کی تائید کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اُس پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا تاویل قرآنی حلال سمجھ کر اُسکو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے اور اگر خارجیوں کے پاس کسی مسلمان کا مال بے عینہ پایا جاوے تو اُسکو واپس دیا جاوے پس پیر سے علم میں یہ بات ہو کہ تم اس عورت کو اُسکا شوہر کو واپس دو اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا ہتھان لگا دے تو اُسکو حد قدت اردو رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر بن الزہری۔ ت۔ اور دوسری دلیل یہ ہو کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ لمحاتی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہو بشرطیکہ تاویل فاسد وائون کو قوت سنت حاصل ہو جیسے حربی کا قتل اور اُنکی تاویل میں جو سنت قوت کے ساتھ ہو یہی حکم ہو (یعنی اگر حربیوں نے لڑائی میں مسلمان قتل کیے یا مال تلف کیے پھر سب مسلمان ہونگے تو ان پر قصاص یا ضمان نہیں ہے) اور اسکی وجہ یہ ہو کہ احکام میں التزام بالالتزام ضرور ہے یعنی حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کرے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہے اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہو کیونکہ امام کی ولایت اُس پر نہیں ہے کیونکہ اُنکو دفعہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ اُنکو دفعہ کی قوت حاصل نہ تھی اسوقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہو یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے برخلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہو کیونکہ حق شرع میں سنت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے تو عادل اُسکی میراث سے محروم نہ ہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے کہ دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارشاد کی ہے تو ارشاد کے بارے میں تاویل فاسد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ و محمد کہتے ہیں کہ یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اسواسے کہ باہمی قرابت سبب ارشاد ہو تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد سبب ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو سچ جانتا ہو یعنی کہ میں اسوقت حق پر تھا لہذا اگر اُس نے کہا کہ میں باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائیگی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جائیگا۔ خلاصہ یہ ہو کہ باغی نے جبوقت قرآن و حدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اُسکے فاسد سمجھ ہے لیکن اس بنا پر جو اُس نے جان و مال تلف کیا اُسکا قصاص اور ہونے کے لیے یہ تاویل سچ ہوگی کیونکہ جب کافر یا بدعنوان کے مسلمان ہو جائیں تو ان پر قصاص نہیں ہوتا اسوجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں مشرک کو حق جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوتی ہے قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارے

میں بدرجہ اولے معتبر ہوگی کہ اس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اسنے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہو تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ زمین کچھ خلافت نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل میں ہو اور اسکا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالافتاق بیٹا اسکی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ امتد قاتل نے باغیوں کے ساتھ قاتل کا حکم دیا اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف و شافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اسنے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکی تاویل فاسد یہاں بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بدعتقاد می بعد سلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی بلکہ اگر باغی نے کہا کہ میں اسوقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شیخ میں نے سمجھا ہو یہی حق ہے تو وہ محروم ہوگا اور اگر اب کہتا ہو کہ میں اسوقت باطل پر تھا تو گو یا کہتا ہو کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ و فی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ و لیس یہیچہ بالکوفۃ من اہل الکوفۃ و من لم یفرق من اہل الفتنۃ باس لان الفتنۃ فی الامصار لا اہل الصلاح و انما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع مالا یقتل بہ الا لبعنۃ الاثر سے اکرہ بیع المعانف و لا یکرہ بیع الخشب و علی ہذا الخ مع العتب۔ واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور انکے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مدد گاری ہے اور کوفہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جبکہ فوج میں سے نہ بچتا ہوا اسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ رضا لکھتے ہیں کیونکہ شہر وں میں صاحبین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ ہتھیار وں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر ہتھیار ہوتے قتال نہیں ہو سکتا ہے اسکا بیچنا مکروہ نہیں ہے لیکن جو باغیہ کیا نہیں دیکھتے ہوں کہ ظنورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اسکی لکڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے ظنورہ بنتا ہے اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہے یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا جائز ہے

کتاب القیظ

یہ کتاب لقیظ کے بیان میں ہے۔ لینے آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لا ورش پڑا ہو اور یہ دریافت ہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہے القیظ کہی بہ باعتبار بار مالہ انہ لقیظ و الا لفقاط منسوب الیہ لافقیہ من احیائہ وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیظ کا نام لقیظ لہذا اسکے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ وہاں سے اٹھایا جاتا ہے لقیظ کے معنی استمیزان اٹھایا ہوا اور لقیظ کا اٹھانا مستحب ہے کیونکہ اسکی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے سے نہ اٹھانے سے یہ ضایع ہو جائیگا تو اسے اٹھانا واجب ہے۔ قال القیظ حر لان الاصل فی شیء آدمی انما ہو حرۃ و کذا الدار و دار الاحرار و لان حکم للعالم۔ القیظ آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دار الاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اسواسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے۔ یعنی دار الاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیظ کے ساتھ کچھ مال ہو تو اسکا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور لقیظ لینے جو شخص اٹھالایا ہو وہ اسی مال سے اسکی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اسکے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ و نفقۃ فی بیت المال ہو المروی عن عمر و علی رض و لا نہ مسلم عاجز عن التکسب و لا مال لہ و لا قرابۃ فاستحبہ المقعد الذی لا مال لہ و لان میراثہ لیس مال و استخراج بالثمن و لہذا کانت خیارۃ فیہ و لہذا مشہور فی الافتاق علیہ عدم الولاۃ الا ان یامرہ القاضی یا لیکون دنیا علیہ عموم الولاۃ۔ اور اسکا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے (بچا بچہ مالک نے موطن اور عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ ت۔)

اور اس دلیل سے کہ لفظ ایک مسلمان ہو جو کمائی سے عاجز ہو اور اس کا مال نہیں اور نہ قرابت ہو تو ایسے لہجے کے مشابہ ہو گیا
 جس کا کچھ مال نہ ہو لہجے جیسے لہجے کا لفظ بیت المال میں ہوتا ہو اسی طرح لفظ کا بھی لفظ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل
 سے کہ لفظ کی سیراث بیت المال میں داخل ہوتی ہو حالانکہ جبکہ حاصلات سے وہی خرچ اٹھاوے اسی واسطے لفظ اگر
 کوئی جرم کرنا ہو تو بیت المال اس کا خرچ اٹھاتا ہو اور ملقط جو کچھ اس کی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہو کیونکہ ملقط کو
 اسپر کوئی ولایت نہیں ہو لیکن اگر فاضی اس کو یہ حکم دیدے کہ تو اسپر خرچ کر تا کہ تیرا خرچ اسپر خرچہ رہے یعنی بعد بلوغ کے
 اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہو فت۔ اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا
 خرچہ اسپر خرچہ رہے تو فاضی پرورش کا حکم دینے سے اسپر خرچہ نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔ مفت۔ قال فان الملقط رجل
 لم یکن لغيره ان یاخذہ منه لانه ثبت حق الحفظ له بسبق یدہ۔ پھر اگر کوئی شخص اس کو اٹھا لایا تو دوسرے کو یہ خیال
 نہیں ہوگا کہ ملقط سے لے لے کیونکہ ملقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ فان او
 مدعی انہ انبہ فالقول قوله معناه اذالم بدع الملقط نسبه وهذا استحسان والقياس ان لا يقبل قوله لانه ثبت
 ابطال حق الملقط وجه الاستحسان انه اقر للصبی بما یفعله لانه یلشرف بالنسب ویعبر بعدہ عن قبل لیسیم
 فی حقہ دون البطل ید الملقط وقیل یتنبی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصل
 انه علی القیاس والاستحسان وقد عرفت فی الاصل۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہو تو کسی کا قول
 قبول ہوگا اسکے معنی یہ ہیں کہ ملقط نے اس کے نسب کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعویٰ کیا تو فاضی دعویٰ سے نسب
 ثابت ہو جائیگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس جانتا تھا کہ اس کا قول قبول نہ ہو کیونکہ اس کا قول تو ملقط کا حق نشانے کو نشان ہے
 اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق میں ایسے امر کا اقرار ہے جو اس کو نافع ہو کیونکہ نسب ثابت ہونے سے
 اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہو اور نہ ہونے سے اس کو شرم لاحق ہوگی پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعویٰ صرف اس سے نسب
 ثابت ہونے میں صحیح ہوگا اور ملقط کا قبضہ نشانے میں معتبر ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بنا پر
 ملقط کا قبضہ بھی باطل ہو جائیگا اور اگر ملقط نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو کہا گیا کہ قیاسا واستحسانا صحیح ہے لیکن صحیح یہ ہے
 کہ قیاسا نہیں صحیح ہے اور استحسانا صحیح ہے چنانچہ بسوط میں صحیح ہے۔ وان ادعاہ اثنان ووصف احدهما علامۃ
 فی حبسہ فہو اولی بہ لان الظاہر شاہدہ لموافقۃ علامۃ کلامہ وان لم یصف احدهما علامۃ فہو ابہنسا
 لاستواءہما فی السبب ولو سبقت دعویٰ احدہما فہو ابہ لانه ثبت حقہ فی زمان لا سانیع لہ فیہ الا اذا قام
 الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی۔ اور اگر ملقط کے سوا سے دو شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں میں سے ایک سے
 لفظ کے بدل میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اسے ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اسکے
 کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی علامت نہیں بیان کی تو لفظ ان دونوں کا نیز قرار دیا جائیگا کیونکہ دعویٰ کرنے میں
 دونوں ایک ساتھ برابر ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعویٰ کیا تو لفظ اسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اس کا حق ایسے وقت
 میں ثابت ہوا کہ اس کے ساتھ اس وقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعویٰ کے گواہ قائم کیے تو دوسرا
 مقدم ہو جائیگا کیونکہ گواہی اس سے اقوی دلیل ہے۔ واذا وجدنی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من
 قراہم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبه منہ وکان مسلما وذا استحسان لان دعواہ لفہم النسب واول
 نافع للغير وابطال الاسلام الثابت بالدار وہو فیہ نصحت دعوتہ فیما یفعله دون ما یضہر۔ اگر لفظ
 مسلمانوں کے شہر میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گائون میں سے کسی گائون میں پایا گیا پھر ایک مدعی نے دعویٰ کیا

کہ یہ راہنما قرذی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا لیکن یہ سچ مسلمان ٹھہرا یا چائیگا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے
دعویٰ میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام شانا جو بذریعہ دارالاسلام
کے اسکا ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے قرذی کا دعویٰ نسب کے بارہ میں صحیح ہو گیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام کا
میں صحیح ہوا جو اسکو مضر ہے۔ وان وجہ فی قریۃ سن قرے اہل الذمۃ ازنی بیۃ او کنیتہ کان ذمیبہ
ہذا جواب فیما اذا کان الواجد ذمیا رواہ واحد وان کان الواجد مسلما فی ہذا المكان او ذمیا فی
مكان المسلمین اختلف الروایۃ فیہ فقہی روایت کتاب اللقیظ اعتبر المكان بسبقہ دنی کتاب الدعوی
فی بعض النسخ اعتبر الواجد ہو روایت ابن سماعۃ عن محمد بن لقوۃ الیہ الاثر سے ان تبعیۃ الابویں
فوق تبعیۃ الہر حتی اذا سبی مع الصغیر احدہما لیتبرکافر اونی بعض النسخ اعتبر الاسلام نظر للصغیر اور
اگر یہ لقیظ ذمیوں کے کسی گا ذن یا بیچہ یا کنیتہ میں پایا گیا تو وہ ذمی ہو گا پھر اگر پائے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو لقیظ
یہی ایک روایت ہے کہ لقیظ ذمی ہو گا اور اگر پائے والا کوئی مسلمان ہو جسے اسکو ذمیوں کے ان مقامات سے کسی جگہ
پایا یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقیظ کی روایت
میں پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے لیکن اگر ذمیوں کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی
جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت میں بعض نسخوں میں پائے والے کا اعتبار
ہے لیکن اگر پائے والا ذمی ہو تو لقیظ ذمی ہے اگرچہ اسنے مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پائے والا مسلمان ہو تو لقیظ مسلمان
ہے اگرچہ اسنے ذمیوں کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سمانہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیونکہ
دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتیٰ کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین میں سے کوئی شخص
قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہو گا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا اعتبار کیا جا
تا ہے یعنی فہا مسلمان ہاوی یا ذمی یا دوسرے بچہ بہر حال مسلمان ہو گا کیونکہ اس کے حق میں یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقیظ
عبدہ لم یقبل منہ لانہ حر ظاہر الا ان یتیم البیتۃ انہ عبدہ۔ اور جس شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیظ میرا غلام ہے تو اسکا
قول قبول نہیں ہو گا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیظ آزاد ہو لیکن اگر دعویٰ اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہونے
فان ادعی عبدہ انہ ثبت نسبہ منہ لانہ یتیمہ وکان حر لان الملوک قد تلک لہ الحرۃ فلا تبطل الحرۃ
ظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیظ میرا بیٹا ہے تو لقیظ کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائیگا
کیونکہ یہ لقیظ کے واسطے نافع ہے لیکن لقیظ آزاد قرار پاوے گا کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی ملک کے واسطے بچہ بنتی ہے تو
لقیظ کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل ہوگی۔ و اگر فی دعوتہ اللقیظ اولے من العبدہ و المسلم اولیٰ من
الذمی ترجیحا لما ہو الا نظر فی حقہ۔ لقیظ کے نسب کا دعویٰ کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے
یعنی آزاد سے ثابت کیا جائیگا اور غلام کا دعویٰ رو کر دیا جائیگا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیظ کے حق میں
جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجہ مع اللقیظ مال مشہور وعلیہ قولہ اعتبارا للظاہر وکان اذا کان
مشہور وعلیٰ واثبہ و ہو علیہا لما ذکرنا ثم یصرف الواجد الیہ یا امر القاضی لانہ مال ضائع وللقاضی ولا یش
صرف مثله الیہ وقل یصرف فی غیر امر القاضی لانہ اللقیظ ظاہر۔ اگر لقیظ کے ساتھ میں لقیظ پر بندھا ہوا کچھ مال
پایا گیا تو وہ لقیظ کا ہے یہ حکم نظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جاوے پر بندھا ہو جس پر لقیظ پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیظ کا مال
ہو گا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شائد ہے پھر جس شخص نے پایا ہو وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیظ پر صرف کر دے کیونکہ اس

مال کا کوئی مالک و حافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہو اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ لقیط ہر وہ لقیط کا مال ہے۔ ولہذا ولایت الانفاق و مشارا لا بد لہ منہ کا طعام و الکسوة لانہ من الانفاق لہ۔ اور لقطہ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اسکو لقیط کے واسطے خرچ کرے جیسے طعام و لباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے انفاق ہے۔ ولایکچھ نہ تزیین کج الملتقط الخدم سبب الولایۃ من القرابتہ و المالک و السلطنتہ۔ اور لقطہ کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ دلی ہونے کا سبب کہ قرابت و ملکیت و سلطنت یہ بیان نہ کر رہے۔ لہذا لقطہ نے بغیر دلی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔

تعالیٰ ولا تصرف فی مال الملتقط اعتبارا بالام و ہذا لان ولایت تصرف لقیط المال و ذلک تحقیق بالرای الکامل و الشفقتہ الواقرۃ و الموجود فی کل واحد منہما احد ہما۔ اور لقطہ کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیہ اس مان کے نہیں جائز ہے اور یہ اسوجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھاد ہو اور مال کی بڑھاد کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ اسے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ لقطہ اور مان میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے۔ یعنی صغیر کی مان میں اگرچہ شفقت ہے لیکن اسے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے لقطہ میں اگرچہ اسے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید و فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کر سکتا۔ قال و یجوز ان یقبض لہ اہبۃ لانہ نفع محض و لہذا ایکلک الصغیر بنفسہ اذا کان عاقلا و کملہ الام و وصیہما۔ اور لقطہ کے واسطے لقیط کے لیے بیہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی مان کو اور مان کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال و یسلم فی صناعۃ لانہ من باب تحقیفہ و حفظ حالہ۔ اور لقطہ کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ و ہر سیکھنے میں بہرہ کرے کیونکہ یہ اسکی درستی و حفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال و یواجرہ قال العبد۔ الضعیف و ہذا روایت القہوری رحمہ فی مختصرہ و فی الجامع الصغیر لایجد ان یواجرہ ذکرہ فی الکراہیۃ و ہذا الصحیح و وجہ الاول انہ یرجع الی تحقیفہ و وجہ الثانی انہ لایملک التلک منافعہ فاسببہ لم یملک بخلاف الام لانہا تملک علی ما ذکرہ فی الکراہیۃ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور لقطہ کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دیے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ لقطہ کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیۃ میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدری کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے کہ لقطہ کو اس کے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے نہ وہ چپا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چپا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح لقطہ کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے برخلاف مان کے کیونکہ مان کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیۃ میں اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کریں گے۔

کتاب اللقطۃ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہو اٹھالیا جاوے۔ قال اللقطۃ انما اذا اشہد الملتقط انہ یاخذہ یا یحفظہا و یردہا علی صاحبہا لان الاخذ علی ہذا الوجہ ما ذون فیہ شرعاً بل ہو الا فضل عند عامۃ العلماء و ہذا الواجب اذا خاف الضیاع علی ما قالوا و اذا کان كذلك لا یملک منضمۃ علیہ و كذلك اذا تصادقا و قال انہ لا یملک لان تصادقا جہ فی حقہما فصار کالبینۃ و لو اقر انہ اخذہ لنفسہ

یغین بالا جماع لانه اخذ مال غیرہ بغیر اذن و بغیر اذن المشرع وان لم یشهد الشهود علیہ وقال الاخذ اخذ
 للمالك وكذا به المالک یغین عند ابی حنیفہ رحم وقال ابو یوسف رحم لا یغین والقول قوله لان الطاهر
 شاہد لا اختیارہ احسبہ دون المعصیۃ ولما انما اقرب سبب الضمان وهو اخذ مال غیرہ وادعی ما بہرہ و
 ہوا الاخذ للمالك وفيه وقع الشك فلا یبرأ واذکر من الطاهر یعارضہ مثلاً لان الطاهر ان یكون المتصرف
 عاملاً لنفسہ ویکفی فی الا شہاد ان یقول من سمعتموہ نیشد لقطعة قد لہ علی واحدة كانت اللقطة ادا کر لانه
 اسم جنس۔ جس شخص نے مال لقطہ اٹھایا وہ اُسکے پاس امانت ہے بشرطیکہ لقطہ نے گواہ کر لے ہوں کہ میں اسکو
 اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اسکی حفاظت کروں اور اسکے مالک کو پس کر دوں کیونکہ ایسے طور پر اٹھالینے کی شرعاً اجازت ہے
 کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کر لے۔ رواہ اسحاق۔ عابکہ عامہ علماء کے نزدیک چھوٹنے
 سے اٹھا لینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مسلخ نے کہا کہ جب ضلیع ہو جانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے۔ (جیسے مثلاً بکری جو کسی
 نسبت خوف ہو کہ بھیر یا کھا جائیگا) اور جب یہ حال ہو تو وہ اٹھانے والے کے ذمہ ضمانت نہوگا۔ (حتی کہ اگر ضلیع ہو جائے
 تو ضامن نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے لقطہ کی تصدیق کی کہ اسنے مالک کو پہنچانے کے لیے اٹھایا تھا تو بھی
 امانت ہے کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے مانند ہوگی اور اگر لقطہ نے
 اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالا جماع ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے غیر مالک بغیر اُسکی اجازت اور بغیر شرعی
 اجازت کے لے لیا اور اگر لقطہ نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کیے پھر کہا کہ میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور
 مالک نے اُسکو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہوگا اور اسی کا قول قبول
 ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ اُسنے کارنیک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے)
 اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعویٰ کیا جس سے وہ
 تادان سے بری ہو لینے میں نے اس مال کو اُسکے مالک کے واسطے لیا تھا پس اس میں شک پیدا ہو گیا تو اُسکے اقرار سے وہ
 تادان اُسپر یقینی ہو گیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہوگا اور ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ایسی ہی ظاہر حالت
 اسکی معارض موجود ہے یعنی ظاہر جو شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ لقطہ کے واسطے گواہ کرنے
 میں اس قدر کافی ہے کہ اُسنے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اسنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہے تو اُسکو میری طرف راستہ بتا دینا
 اور بھی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے صرف لقطہ کو چاہیے کہ اُسکی
 شناخت کرادے۔ قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها ایا ما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها
 حوا قال العبد الضعیف و ہذہ روایت عن ابی حنیفہ رحم و قوله ایا ما معناه علی حسب ما بہرہ علی الامام و قد ر
 و محمد رحم فی الاصل بالحوال عن غیر تفصیل بن القلیل و اکثر و هو قول مالک و الشافعی رحم لقطہ علیہ
 السلام من التقط شیئاً فلیعرفہ سنۃ من غیر فصل وجہ الاول ان التقطیر بالحوال و رد فی لقطہ کا انت
 مائۃ وینار تسادی الف درہم و العشرة و ما فوقہما فی معنی الالف فی تعلق القطع بہ فی السرقة و لیس تعلق
 استحلال الفرج بہ و لیس فی معنای فی حق تعلق الزکوۃ فاوجبت التعلیل بالحوال احتیاطاً و ما دون
 العشرة لیس فی معنی الالف وجہ ما فوقہما اسے رای المتبلی و قبل الصحیح ان سبباً من ہذہ المقادیر
 لیس بلازم و یفوض الے رائے الملقط لیرفھا الی ان یغیب علی قلۃ ان صاحبہا لا یطہرہا لیرفھا مالک رحم
 یصدق بہ وان كانت اللقطة مشابہ لا تبقی عرفہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدیق بہ و یغیب ان لیرفھا فی افسد

الذی اصحابہا و فی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان کانت شیئاً لعل ان
صاحبہا لا یطلبہا کالتواء و قشور الرمان یکون القاۃ ایاہ حتی جاز لا تنقلع بہ من غیر تعریف و لکنہ
علی مالک مالک لان التملک من الجہول لا یشیح۔ پھر اگر لفظ دس درم سے کم ہو تو چند روز اسکی شناخت کروا دے
اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اسکی شناخت کروا دے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت
ہے (اور ظاہر الروایۃ میں قلیل و کثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے) اور یہ جو کہا کہ چند روز اسکی شناخت
کروا دے تو معنی یہ ہے کہ جب قدر نام کی رائے ہو اتنے دن تک شناخت کروا دے اور امام محمد نے مبسوط میں ایک سال
کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل و کثیر کے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جو شخص کوئی لفظ اٹھاوے تو اسکو ایک سال شناخت کروا دے۔ رواہ اسحاق۔ اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی
تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لفظ میں وارد ہو اے جو سودینار قیمتی ہزار درم
کا تھا اور پچھنے دس درم و اس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا
ہے اور دس درم ہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے لیکن زکوۃ متعلق ہونے کے حق میں دس درم یعنی ہزار درم نہیں ہونے
چین میں احتیاطاً پچھنے دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی
راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہوتا اس کے شناخت کا اندازہ پہنچنے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے
فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ دن و رات میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ لفظ کی رائے پر ہے ہر درم کہ وہ برابر شناخت کروا دے
یہاں تک کہ اس کے غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اس کے بعد اسکا مالک تلاش نہیں کرے گا پھر اسکو صدقہ کر دے اور اگر
لفظ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اسکی شناخت کروا دے پھر جب اس کے بکرا جائے گا
خوف ہو تو اسکو صدقہ کر دے اور چاہے یہ کہ اسکی شناخت اس جگہ پر کرے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں
لوگوں کا جمع ہوتا ہے (جیسے بازارین و مسجدوں کے و بازارے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے مالک کو پہنچنے کی زیادہ
امید ہے اور اگر لفظ ایسی چیز ہو جسکی نسبت یہ معلوم ہو کہ اسکا مالک تلاش نہیں کرے گا جیسے چھوڑے کی گھڑیاں و انار کے
چھلکے تو انکا پھینک دینا مباح کرنے کے معنوں میں ہے حتیٰ کہ بغیر شناخت کیے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے لیکن وہ اپنے
مالک کے مالک پر باقی رہے گی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ قال فان جار صاحبہا و لا یصل
بہا ایصالاً للحق اسے المستحق و ہو واجب بقدر الامکان و ذلک بالیصال عنہا عند النظر لصاحبہا و
الیصال العوض و ہو الثواب علی اعتبار اجازۃ التصدیق بہا وان شاعر اسکا ہر جار و نظیر لصاحبہا
پھر اگر کھنڈہ کا مالک آیا تو اسکو صدقہ کر دے تاکہ مستحق کو اسکا حق پہنچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے و
اس طرح کہ بعض اقلہ و بڑے جبکہ اسکا مالک پہچانے یا اسکا عوض یعنی ثواب پہنچاوے بشرطیکہ مالک کی طرت سے اجازت معتبر رہے اور
چاہے اسکو اپنے پاس رکھنے اس امید پر کہ شاید اسکا مالک آجاوے۔ قال فان جار صاحبہا یعنی بعد التصدیق بہا فلو
بانجہا ران شاعر استغنی الصدقہ لولہ فایصالاً التصدیق و ان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنه فیتوقف علی اجازۃ و
الیک ثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یتوقف علی قیام المصلی بخلاف بیع الفضولی لثبوتہ بعد الاجازۃ فیہ وان شاعر من الملقط
لانہ سلم الی غیرہ فبغیر اذنه الا انہ باجۃ من حتم الشرع و ہذا لانی فی انصاف حق اللعین کما فی تبادل مال الغیر حالۃ فی حتمۃ
ان شاعر من المستغنی اذا مالک فی یدہ لانہ قبض مالہ بغیر اذنه وان کان قائماً اخذہ لانہ وجد عین مالہ پھر اگر
ملقط کا مالک ایسی حالت میں آئے کہ ملقط اسکو صدقہ کر چکا ہو تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اسکا ثواب

ایک کیونکہ صدقہ دنیا اگرچہ باجارت شرع ہو اگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اس کی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو عمل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہیگی بخلاف بیع فضولی کے کہ چونکہ مالک اجازت کے بعد ثابت ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو لے لے کر اپنے تادان سے لے لے کیونکہ لے لے کے بغیر اس کی اجازت کے اسکا مال فقیر کو دید یا اگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تادان لازم دوسرے کو نہ پائی نہیں ہے جیسے اضطراب و مخمض کی حالت میں غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہو کر اس شرط سے کہ مالک کہ اسکا تادان دیدے اور نقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تادان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اس کے مال پر بغیر اس کی اجازت کے امیر فقیر کیا اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اس نے اپنا مال پایا۔ قال ویجوز الا لتقاط فی الشاة والبقر والبقر وقال مالک و الشافعی رحمہما اللہ انما یجوز البقر والبقر فی الصحراء فالتک افضل و علی ہذا الخلاف الفرس لہما ان الاصل فی اخذہ مال البقر البقر و الا باجہ مخافۃ البقیاع و اذا کان معہا ما یدفع عن نفسها یقل البقیاع و لکنہ یؤتم فیقف فی مالک یا ہستہ و اللہب الی العرک و لہا انہا لقطۃ یؤتم ضیاعہا فیستحب اخذہا و لیس فیہا ضیاع لہا موال الناس لکافی الشاة۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور نقطہ کے پکڑ لینا جائز ہے اور مالک و کافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور مباح ہونا صرف اس کے ضائع ہونے کے خوف سے ہے اور جب بقاء نقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دینے کے لیے (جیسے گائے و اونٹ میں ہے) تو ضائع ہونے کا خوف ہے لیکن وہ ہم باقی ہو تو یہ حکم دیا جائیگا کہ پکڑنا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے اور ہزاری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے بھی ایک نقطہ ہے جس کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اسکا لے لینا اور شتاخت کرنا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے خوف و لیکن حدیث زید ابن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شتاخت کر پھر اسے پکڑ لے چھوڑ دینا چاہیے کہ اس کی بکری کا حکم ہے تو فرمایا کہ اسکو پکڑ لے وہ تیری بکری ہے بھائی کی ہے یعنی اصلی مالک کی ہے یا پھر پکڑ لے کی ہے اب پھر اسے پکڑ لے چھوڑ دینا چاہیے کہ اس کا مالک کا کیا حکم ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ تیرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اس کے ساتھ اسکا خوار و مستقار خود موجود ہے یہاں تک کہ اسکا مالک اسکو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اسکا پکڑ لینا اولیٰ ہے۔ فان النفق الماتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فهو متبرع لقصور ولائہ عن ذمۃ المالک و ان النفق بامره کان ذلک دنیا علی صاحبہا لان للقاضی ولائہ فی مال الغائب نظر الہ وقد یكون النظر فی الاتفاق علی ما بین۔ پھر اگر نقطہ نے اس جائزہ نقطہ کو بغیر حکم قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اسوا سے کہ مالک کے ذمہ سے اس کی ولایت قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اسکو نفقہ دیا ہو تو وہ جائزہ کے مالک پر غرض ہوگا کیونکہ غائب کے مال میں اس کی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی کبھی اس کے جائزہ کو نفقہ دینے میں ہوتی ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کریں گے۔ واذ ارفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للہیہ منفعة اجرہا و النفق علیہا من اجرہا لان فیہ ایثار العین علی ملک من غیر الزام لہا لہا علیہ و کذلک لیس فی البعد الا بقر۔ اور جب نقطہ جائزہ کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اسکو دیکھ کر

اگر اس جائزہ کی کوئی منفعت ہو تو اسکو کرایہ پر دیدے اور اس کے کرایہ سے اسکا دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اس کے ملک پر باقی رہیگا بغیر اس کے کہ مالک پر قرضہ پڑھے اور بھاگے ہوئے غلام کے ق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا۔ یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اسکو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اسکو نفقہ دے تو یہ احسان ہے لیکن مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اسکو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر ایسا آتا ہو جو مزدوری میں قبول کیا جاسکے تو اجرت پر دیکر اسکی مزدوری سے اسکو نفقہ دے جیسے جائزہ کی صورت میں بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعة وخاف ان تستغرق النفقة فیمتہا یا عسما وامر بحفظ ثمنہا البقاء لہ منی عند نقض البقاء صورة۔ اور اگر اس نقطہ جائزہ کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے درودھ کی بکری ہو اور قاضی کو خوف ہو کہ نفقہ اسکی تمام قیمت کو کھیرے گا تو اسکو فروخت کر کے اس کے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث لیس فی باقی رہے جسکے من حیث ان صورت رکھنا مستعذر ہو۔ یعنی اسکی مالیت باقی رہے جبکہ بقیہ باقی نہیں رہ سکتی ہو اور یہ اس وقت کہ اسکا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الانفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقة دنیا علی الالبان لایہ یغیب ناظر اونی ہذا نظر من الجاہلین قالوا انما یامر بالانفاق یشترک اولئکہ ایام علی قدر ما یری رجاہ ان یظہر مالک فاذا لم یظہر یامر بیہا لان دارۃ النفقة مستاصیہ فلا یطری الانفاق مدۃ مدیدۃ قال رضوی الاصل بشرط اقامۃ البینۃ وهو الصحیح لانی یحتمل ان یکون غضبی فی یدہ ولا یامر فیہ بالانفاق وانما یامر فیہ فی الودیعۃ فلا یشترک البینۃ لکشف الحال ولیست البینۃ تقام للقضاء وان قال لا یبین فی یقول القاضی لہ نفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالك ان کان صادقا ولا یجمع ان کان غاصبا وتولہ فی الکتاب جعل النفقة دنیا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالك لیسہ احضر ولم یج النفقة اذ اشترط القاضی الرجوع علی المالك وادھر الروایۃ وهو الاصح۔ اور اگر حکم کے نزدیک بہتر ہو کہ اس جائزہ کو نفقہ دیا جائے تو نفقہ کو اسکی اجازت دیدے اور جائزہ کے مالک کا قرضہ قرار دے کیونکہ حکم تو گاہ رکھنے والا قرار دیا گیا ہو اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہو اور شیخ نے فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جبکہ اسکی رائے میں آوے ملحقہ کو دانہ چارہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اسکا مالک ظاہر ہو پھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جائزہ کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ براہ نفقہ جاری رکھنا اس جائزہ کو کھردر دینا قدرت دراز تک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہو اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مہربان شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اس وقت دیا کہ ملحقہ گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید یہ جائزہ اس قبضہ میں غضب ہو حالانکہ غضب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں یہ حکم کرے گا تو اگر وہی ضرور ہو تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہو کہ حکم قاضی ثابت ہو (جس میں مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہو) اور اگر ملحقہ نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اسکو کہے گا کہ اگر تو اپنے قول میں سچا ہو تو اسکو دانہ چارہ دے پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لے گا اور اگر غاصب ہوگا تو نہیں واپس لے گا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اس کے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں اشارہ ہے کہ ملحقہ جب حاضر ہوا اور ملحقہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملحقہ اپنا خرچہ مالک جائزہ سے جیہی واپس لے سکتا ہو کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو اور یہی روایت اصح ہے۔ اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے سکتا ہو۔ قال فافا حضر یعنی المالك فلما نظر ان یشہا منہ حتی یحضر النفقة لانی یحیی بن نفقة فصار کانه استفاد المالك من حیثہ فاشبه بالمبیع واقر بفساد

راؤ الا بقی فان لم یجب الاستيفاء جعل لما ذکرنا ثم لا یسقط دین النفقة بهلاک فی ید الملتقط قبل الجبس
 ولیقط اذا مالک بعد الجبس لانه یصیر بالجبس شبهة الزمان۔ پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو
 تو لقطہ کو اختیار کر کے لقطہ اُسکو دینے سے روکے یہاں تک کہ وہ لقطہ کا نفقہ حاضر کرے کیونکہ اُسکے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا
 تو گو یا لقطہ نے مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی گو یا لقطہ بقدر نفقہ کے بیع ہو) اور
 اس سے بہت قریب وہ شخص ہو جو بیٹا کے ہوئے غلام کو بھیر لایا کیونکہ اُسکو بھی غلام کو رک لینے کا اختیار ہو تا کہ پناہ چل
 حاصل کرے اور اسکی وجہ یہی ہو جو مذکور ہوئی پھر اگر روکنے سے پہلے لقطہ کے قبضہ میں مال لقطہ تلف ہو گیا تو اُسکا
 قرضہ نفقہ ساقط نہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائیگا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہو گیا ہے
 اور مال مرہون جب مرہن کے پاس تلف ہوتا ہو تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہو۔ قال ولقطہ الحبل والحرم سوار
 وقال الشافعی یحب التعلیظ فی لقطہ الحرم اے ان کی سچی صاحبہا بقولہ علیہ السلام فی الحرم ولا یحل
 لقطہما الا لشدید یا دلنا قولہ علیہ السلام اعزت عفا صہا وکار ہا ثم عرفنا سنہ من غیر فصل ولا نہا
 لقطہ و فی التصدیق بعد مدۃ التعلیظ البقاء ملک المالک من وجہ فیکلک کما فی سائر ما و تاویل مارومی
 انه لا یحل الا لشدید الا لشدید یعنی بالتحصیل الحرم لبیان انه لا یسقط التعلیظ فیہ لکان انہ لا یشر باظهار
 اور حرم کہ کا لقطہ اور اُسکے باہر حل کا لقطہ دونوں کیساتھ دین اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ شناخت کا ایسا ہونا تک
 واجب ہے کہ اُسکا مالک آ جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اسکا لقطہ نہیں چلا تا
 ہو مگر اُس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کو شناخت کرادے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور بخاری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اٹھا نے واسطے کو فرمایا کہ تیرا سکا طرف اور اسکی بندش محفوظ کرے پھر اُسکو ایک سال
 تک پکار دے۔ رواہ السعید۔ حالانکہ کوئی تفصیل حل و حرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لقطہ حرم بھی ایک لقطہ
 ہی اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد مدہ کہنے میں ایک طرح کی ملک اُسکے مالک کے واسطے پائی رکھنا ہوتا ہے
 دوسرے لفظوں کی طرح اس میں بھی مالک ہو جائیگا اور حدیث شافعی نے روایت کی اُسکے معنی یہ ہیں کہ اُسکا لقطہ اٹھانا
 حلال نہیں ہو مگر وہی شخص اٹھاوے جو اُسکو شناخت کرادے اور حرم کی تفصیل صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے
 واسطے ہو کہ حرم کے لقطہ میں بھی شناخت کرانا ساقط نہوگا اس وجہ سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے پس یعنی
 یہاں حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر کسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرنے میں کچھ فائدہ نہیں
 کیونکہ اُسکا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہو اور پکارنا واجب و لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہو
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خلیفہ بلند ارشاد فرمایا حسین مذکور ہو کہ یہ شہر وہ ہے جسکو اللہ عزوجل نے
 آسمان و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہو اُسکے کانٹے نہ کاٹے
 جاویں اور اُسکا ٹکڑا نہ بھڑکا یا جاوے اور اسکا لقطہ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اُسکی شناخت کرادے۔ رواہ البخاری و
 اور ابو ہریرہ کی روایت میں ہو کہ اُسکا لقطہ حلال نہیں ہو مگر اُس شخص کو جو اُسکی شناخت کرادے۔ رواہ البخاری و
 مسلم۔ واما حصر رجل فاعی اللقطہ لم تدفع الیہ حتی یقیم البینۃ فان اعطی علیہا منہا حل للقطۃ ان فیہا
 الیہ ولا یجبر علی ذلک فی انفسار وقال مالک والشافعی یجبروا العلمۃ مثل ان لیسعی ورنہ الذراہم وروا
 دوکار ہا وروا بالہما ان صاحب الیہ نیازہ فی الیہ ولا نیازہ فی المالک فی بشرط الوصف لہ وروا الشافعی
 من وجہ ولا بشرط اقامۃ البینۃ لعدم المنازعۃ من وجہ ولا ان الیہ من مقصود وکمال مالک فلا یستحق الیہ و

ہو البینۃ اعتباراً بالمالک الا انہ یحیل لہ الذی رفع عنہما وجہ الامت لفقولہ علیہ السلام فان جار صاجہما وعدت
 عنہما صہما وعدہما فی دفعہا الیہ و ہذا لا یاتہ عکلاً بالمشہور و ہو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث اور
 جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لفظ کا دعویٰ کیا تو اسکو نہ دیا جائیگا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اسنے کوئی علامت بیان
 کی تو لفظ کو حلال ہو کہ اسکو دیکھے لیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کہیگا اور امام مالک وشافعی نے کہا کہ مجبور کہیگا اور معتزل
 بتلانے کی مثال یہ ہو کہ دونوں کا شمار اور طرف کی شکل اور گروہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک وشافعی کی دلیل یہ ہے
 کہ لفظ اسنے ساتھ قبضہ میں جھگڑا کرنا ہو اور ملکیت میں جھگڑا نہیں کرتا ہو تو وہ صرف لفظ شرط ہو کہ ایک راہ سے جھگڑا
 ہو اور گواہ قائم کرنا شرط نہیں ہو کہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہو (یعنی جب لفظ کو ملکیت میں دعویٰ نہیں ہو بلکہ صرف
 قبضہ کا دعویٰ ہو تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لفظ کی شناخت بیان کر دے پس حاکم و دینے پر مجبور کہیگا
 اور ہماری دلیل یہ ہو کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک ہی لفظ سے ہو تو مدعی بدون حجت کے اسکا مستحق نہیں ہوگا اور حجت یہاں
 گواہی ہی پر اقیاس لکاس کے درجہ بدولت گواہی کے اسی پر دینا لازم نہیں) لیکن جو وقت علامت ٹھیک بیان کر دے تو
 لفظ کو مالک کے والد کر دینا جائز ہو کہ اسنے کہ اسنے ضرورت سے لفظ اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اسکا مالک آوے اور اسنے
 ظرف و شمار کو بتلا دے تو اسکو دیکھے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی۔ اور یہ حکم بطور ایاحت ہو یعنی اسکو دینا صلح
 ہو اور لازم نہیں ہو تاکہ حریف مشہور ہو بلکہ باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہو جس میں بیانات فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہوں اور
 منکر پر قسم ہو۔ اصل اگر مالک نے گواہ قائم کیے تو قاضی بھی دینے کا حکم کہیگا اور اگر لفظ ٹھیک علامت بیان کی تو
 لفظ مختار ہو اور اسکو دینا صلح ہو۔ و یا نہ لفظ کہ لفظ افواک ان بدفعہا الیہ استسقیقاً و ہذا بلا خلاف لانہ یاخذ
 الکفیل بنفسہ بخلاف الکفیل لوارثہ غائب عنہ و اذا صدقہ قیل لا یجوز علی المدعی کا دلیل بقضی اللہ
 اذا صدقہ قیل یجوز لان المالک ہستغیر ظاہر و الموضع مالک ظاہر۔ اور مالک لفظ سے ایک کہنی سے ہے یعنی
 جب اسکو لفظ دے تو اسوقت مفہوم ملی گے واسطے کہ قیل سے لے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہو کہ نہ وہ اپنی ذات کے
 واسطے کہ قیل لینا ہو بخلاف وارث غائب کے کہ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہو (یعنی اگر یہ میرا
 اور اسکی میراث اسنے ترختا ہوں و وارثوں میں تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرض خواہ یا وارث سے کوئی کہنی نہیں
 لیا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائیگا کہ شاید کوئی قرض خواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ ع۔) اور اگر لفظ مالک
 مدعی کی تقدیر کی کہ تو مالک ہو تو کہا گیا کہ لفظ دینے پر مجبور نہیں کیا جائیگا جیسے ولیعت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ
 امانت دار اسکی تقدیر کرے (یعنی مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اسکی ولیعت
 تجھے واپس لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ شک ہے تو وکیل ہو تو بھی امین پر مجبور نہیں ہو کہ اسکو ولیعت دے
 ع۔) اور کہا گیا کہ لفظ پر دینے کے واسطے جہر کیا جائیگا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہو اور ولیعت کا مالک ظاہر ہو۔
 یعنی ولیعت کی صورت میں مالک معلوم ہو اور جو شخص آیا وہ وکیل ہو تو امین کو اختیار ہو کہ وکیل کو نہ دے
 اور لفظ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہو تو محتمل ہو کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب لفظ سے اقرار کر لیا تو لفظ پر مالک
 اقرار حجت ہو گیا۔ ولا یتصدق باللقطۃ علی غنی لان الامیر یہ ہو الشہدۃ لفقولہ علیہ السلام فان لم یأت
 یعنی صاجہما فلیتصدق بہ و الشہدۃ لا یکلون غنی غنی فاستشہد الشہدۃ المفروضۃ۔ اور اگر مالک نہ لے تو
 لفظ کو کسی قدر پڑھو نہ وہ کہ حکم دینے کا ہو اسنے کہ اسنے ضرورت سے لفظ اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک
 نہ آوے تو اسکو صدقہ کر دے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور تو تکرر پر صدقہ نہیں ہوتا ہو تو اسکا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوہ کے

مشاہیر ہو گیا۔ وان کان الملتقط علیہ لم یجزلہ ان یتفع بہا وقال الشافعی رحمہ اللہ لقرئ علیہ السلام فی حدیث
ابی رض فان جار صاجہا فادفعہا الیہ والا فان شفع بہا وکان من الیاسیر ولانہ انما یباح للفقیر حلالہ علی رقبہا
صیانہ لہما والغنی یشارکہ فیہ ولانہ مال الغنی فلا یباح الا یتفعل بہ الا برضاہ لا طلاق النصوص والاباحۃ
للفقیر لما رویناہ او بالاجماع فیبقی ما ورأہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال اقتضارہ فی صدقۃ
التعلیلات والفقیر قد یتوانی لاحتمال استغنائہ فیہا وانتفاع ابی رض کان باذن الامام وہو جائز باذنہ۔
اور اگر لقطہ تو نگہ ہو تو اسکو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ اگرچہ
اسے اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اسکو دیدے ورنہ
خود اس سے نفع حاصل کرے۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہا۔ حالانکہ ابن کعب رضی اللہ عنہ تو نگہ صحابہ میں سے تھے اور
دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اسوجہ سے بھلے ہوتا ہے تو نگہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھالینے پر آمادہ کیا جائے اور
اس مسنی میں تو نگہ بھی اسکا شریک ہے لہذا جب تو نگہ کو اس کے لئے کی امید ہو جائیگی تو وہ بھی اٹھائے گا تاکہ مسنت ضایع
نہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر مال ہو تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اسکی رضا مندی کے بھلے نہیں ہے کیونکہ اگرچہ
آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے بھلے ہونا اسوجہ سے کہ صدقہ کے لئے کا حکم ہے فقیر بھی
حاصل صدقہ ہے اور اسوجہ سے کہ فقیر لقطہ کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سوا کسی پر کوئی راہ اصل حکم پر عمل لینے
اسکو غیر مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور غنی کو اس کے اٹھالینے پر اسواسطے آمادگی ہوتی کہ شاید وہ سال بھر کی
میں جب تک مشنخت کرائی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تو نگہ
ہو جائے دینے تو نگہ و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اسکو بھلائے اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع
اٹھانا امام کی اجازت سے تھا لینے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیدی تھی اور امام کی اجازت سے تو نگہ کو
بھی نفع اٹھانا جائز ہے۔ یہ جواب اس بناء پر ہے کہ ابی ابن کعب تو نگہ تھے اور اس بناء پر ہے کہ حدیث میں یہ
خطاب ابی ابن کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے کیونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل
ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون لینے تم ابراہ کے درجہ کو نہیں پہنچو گے یہاں تک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو
اُس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ
اسطرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھ کو اپنے احوال میں سے یہ بارغ میرا بہت محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ
وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے اور جو نگہ میں اسکو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپ کی
راسے ہو وہ کیجیے آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری راسے ہے کہ تو اسکو اپنے محتاج
فراہمتوں میں صدقہ کرے پس ابو طلحہ نے اسکو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں
مردی ہے پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تو نگہ کے واقع ہوا ہو۔
ابن الہمام نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے تو نگہ کی اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتی ہے
جو اپنے روزیہ میں محتاج نہ ہو اگرچہ اس کے پاس زائد مال بقدر مصداق ہو جو زکوۃ میں تو نگہ ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسا ہی تو نگہ
مراد ہے جس پر زکوۃ واجب ہو پس ابی ابن کعب ایسے تو نگہ تھے بلکہ خوشحال ایسے تھے علاوہ اسکے امر دوم یہ کہ یہ خطاب
ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اسکو ارشاد فرمایا گیا ابی ابن کعب نے روایت کر دیا مترجم کہتا ہے
کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں صحیح ہے۔ اور ابو داؤد نے روایت کی کہ حضرت علی

کرم اللہ وجہہ ایک روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسن و حسین روتے ہیں میں نے پوچھا کہ یہ دو وزن کیوں روتے ہیں حضرت سیدہ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہیں میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو انہیں آپ نے ایک دینار دیا یا نہیں آپ اسکو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ فلاں یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لائیے جب آپ اسکو پاس گئے تو اُسنے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو آپ کو پیغمبر کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو اُسنے کہا کہ آٹا بھی لیجاؤ اور اپنا دینار بھی لیجاؤ پھر حضرت سیدہ نے فرمایا کہ فلاں نقاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت لائیے میں آپ دینار کو رہن کر کے گوشت لائے اور حضرت سیدہ نے بیکار تیار کیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیج کر بلوایا میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا ہے اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا نام لیکر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے میں ایک غلام اللہ اسلام کا واسطہ دیکر دینار کاڑتا آیا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر اسکو بلوایا تو اُسنے بیان کیا کہ بازار میں مجھے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اسے علی تم نقاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور چار درم مجھے بڑی پس اُسنے بھیج دیا تو آپ نے غلام کو دیدیا۔ درواہ عبدالرزاق واسحاق والبرار والی علی اور ظاہر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے یا دار میں پکار دیا ہو پھر لاکر خرچ کیا اور صلح کی بعض روایات میں بجائے دینار کے درم ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ وان کان الملتقط فقیر افلا باس بان یقیق بہا لما فیہ تحقیق النظر من الجاہلین ولما جاز الدفع اسے فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر باہ او اپنے اور وجہ وان کان ہو غنی لما ذکرنا و اللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ لقطہ سے خود نفع اٹھا دے کیونکہ اس میں لقطہ واصل مالک و وزن کے حق میں حقیقت بھٹائی کی نظر ہو اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اسکو دینا جائز ہے اگرچہ لقطہ خود تو لگے ہو کیونکہ اس میں بھی جائزین کے واسطے بہتری ہو و اللہ تعالیٰ اعلم فقیر کے واسطے بہتری کی نظر ہے ہر کہ اسکو لقطہ اٹھانے اور حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف میں اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اسکو مالک کو مل گیا

کتاب الایمان

یہ کتاب الایمان کے بیان میں ہے۔ الایمان۔ غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا۔ جہل۔ وہ حق و باطل جو غلام کو کہتا ہے اسکو مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہے۔ رخص۔ جو مسافت سفر سے کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جب تک مقدار جہل سے کم ہو اور کوئی مقدار خاص نہیں ہے۔ بھگڑے غلام کو پھیر لانے میں ڈبا بھی ہے اور چاہیے کہ غلام کو پکڑنے وقت گواہ کرے کہ میں اسکو مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اسکو گرفتار کرتا ہوں۔ الایمان اخذہ افضل فی حق من یقویٰ علیہ لما فیہ من احیاء واما الضال فقد قیل کذا لک وقد قیل لا یقدر علی حفظ نفسه بخلاف اللقطۃ ثم اذا رفع الایمان الیہ یحسبہ ولو رفع الضال لا یحسبہ لانه لا یؤمن علی الایمان الایمان ثانیاً بخلاف الضال۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق میں جو اسکو پکڑ لے پکڑا ہو کیونکہ اس میں غلام کے مولیٰ کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے (کیونکہ مولیٰ اس غلام سے محروم ہو چکا ہو یا اسکا غلام مر گیا ہو) اور وہ غلام جو راہ بھول کر بھاگ گیا ہو تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں بھی حکم ہے یعنی اسکو پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا

قول یہ ہے کہ اسکا بھگڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائیگا تو اسکا مالکہ اسکو باجائیگا اور بھاگے ہوئے
 غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگڑے کو پکڑنے والا اسکو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لادے کیونکہ وہ بدو
 خود اسکی حفاظت نہیں کر سکتا ہر بخلاف نقطہ کے۔ پھر جب وہ بھگڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس
 بھگڑے کو قید خانہ میں رکھیکا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اسکو قید نہیں کر گیا کیونکہ بھگڑے سے دوبارہ
 بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے۔ قال ومن رد ابقا علی مولاه من مسیرۃ ثلثۃ ایام
 فصاعدا فله علیہ اربعون درہما وان ردہ لاقبل من ذلک فبحسابہ و ہذا استخمان والقیاس
 ان لا یكون له شئی الا بالشروط وهو قول الشافعی رحمہ اللہ متبرع بمنافقہ فاشیہ العبد الفضال ولما ان
 الصماۃ رضوان اللہ علیہم اتفقوا علی وجوب اصل الجمل الا ان منہم من اوجب اربعین ومنہم من
 اوجب ما دونہا فوجبا الاربعین فی مسیرۃ السفر وما دونہا فیما دونہ توفیقاً وتلفیقاً بینہما ولان ايجاب الجمل
 اصلہ حاصل علی الرد اذا حسیۃ نادرۃ فحصل صیانۃ اموال الناس والتقدم بالیسع ولا یسعی فی الفضال
 فامتنع ولان الحاجۃ الی صیانۃ الفضال دونہا الی صیانۃ الآتی لانہ لا یتواری والآتی یختفی ولتقدم
 الرخص فی الرد عما دون السفر باصطلاحہما ویفوض الی راسی القاضی وقیل لقسیم الاربعین علی الايام ثلثۃ
 اذ ہی اقل من سفر اور جو شخص بھگڑے غلام کو اسکے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا
 تو مولی پر اسکے واسطے چالیس درم جمل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اسکے حساب سے مستحق ہوگا۔ مثلاً ایک دن
 کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے اور یہ حکم استخمان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے
 کچھ ہو مگر جبکہ مولی نے شرط کر دی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لادے اسکے واسطے اسقدر مال ہو) اور یہی شافعی کا
 قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر راہ بھولے
 ہوئے غلام کو داپس لادے تو کچھ مستحق نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جمل واجب ہوا
 پر اتفاق کیا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کیے اور بعض نے اس سے کم واجب کیے پس
 بھنے دون میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کیا اور اس سے کم میں کم واجب کیا ہے
 چنانچہ عامر بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور ہمارے
 کے آثار کہ عبد الزراق و طبرانی و ابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے
 کہ جمل واجب ہونا دراصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہے کیونکہ خالی خواب پر یہ کام کرنا ناممکن ہے پس جمل واجب ہونے
 سے لوگوں کے اموال محفوظ ہونگے اور اسکی مقدار معین کرنا صرف روایت کے سنیے پر ہی جو بھاگے ہوئے غلام میں معلوم
 ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منتقل نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا متفق ہے اور اسواسطے کہ راہ بھولے ہوئے
 کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا اچھلتا ہے اور جب سفر سے
 کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہی یا قاضی کی رائے پر ہی (اور شافعی نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہوتا
 استہدایہ) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کثر مدت سفر ہے پس جتنی نسبت
 ہو اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان كانت قیمۃ اقل من اربعین لقیضی لہ لقیمۃ الادرہا قال رضی
 و ہذا قول محمد رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ لہ اربعون درہما لان التقدر بہا ثبت بالنقص فلا یخص عنہا
 و لہذا لا یجوز اصلاح علی الزیادۃ بخلاف اصلاح علی الاقل لانہ حط منہ و محمد رحمہ ان المقصود علی القسیم

علی الریحی بال مالک فینقص درہم لیسلم لشیء تحقیقا للفاہیة واما ام الولد والہ برنی ہذا بمنزلہ لقن
 اذ کان الرذنی حیوۃ المو لے لما فیہ من احیاء بلکہ ولور د بعد مائتہ لا جعل فیہا الا ما یعتقان بالموت بخلاف
 لقن ولو کان الراد بالمو لے او ابنہ و ہونی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ہوا لا یتبرک
 بالرد عاۃ ولا یتنا ولہم اطلاق الکتاب ۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھر اس نے دل کے ساتھ
 غلام کی قیمت کا ایک درہم کم کر کے حکم دیا جائیگا شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اس نے
 واسلے کے لیے چالیس درہم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ نہیں حد بیش ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے
 چالیس سے زیادہ پر یا ہر صلح کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے بخلاف اسکے چالیس سے کم پر صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ اس
 واسلے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصد یہ ہے کہ غیر کو پھر لاسلے پر آمادگی ہو تاکہ
 مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درہم کم کر دیا جائیگا تاکہ مالک کو کچھ فائدہ باقی رہے اور اگر
 ام ولد یا بر بھاکے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولیٰ کی زندگی میں پھر لاسلے کیونکہ اس میں
 مولیٰ کی ملکیت زندہ ہوتی ہے اور اگر مولیٰ کی وفات کے بعد پھر لایا تو ام ولد و بر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دولت
 بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھر لاسلے والا مالک غلام کا باپ یا بیٹا
 ہو جو اسکے عیال میں ہو یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھر لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ
 بطور احسان کے پھر لاسلے ہیں تو کتابہ باسطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہوگا ۔ قال وان ابی من الذی ردہ فلا
 شمی علیہ لانہ امانۃ فی یدہ لکن ہذا اذا اشد وقدر ذکرناہ فی اللقۃ قال ردہ و ذکر فی بعض النسخ انہ لا شمی لہ
 و ہو صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من المالک و لہذا کان لہ ان یکس الا بق حقی لیسلم فی الجمل بمنزلہ البائع
 یکس البیع الاستيفاء لکن و کذلک اذا مات فی یدہ لا شمی علیہ لما قلنا ہذا بعض شخص بھگوڑے غلام کو پھر لاسلے
 لا تا تھا اگر وہ اسکے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھر لاسلے واسلے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت
 اس وقت ہوگا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکا مالک کہ پھر لاسلے کے واسطے کہتا ہوں
 اور ہم اسکو لفظ میں بیان کر چکے ہیں ۔ مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھر لاسلے واسلے کے واسطے کہ نہیں
 ہے اور یہ نسخہ بھی صحیح ہے لیکن جب اسکے پاس سے غلام بھاگ گیا تو اسکو کچھ جعل نہیں بلگا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ سے ہے
 کے معنی میں ہے لیکن جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ سختی نہوگا اور اسی واسطے پھر لاسلے واسلے کو اختیار ہے کہ
 اپنا جعل و حول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام و حول کرنے
 تک بیع مشتری کو دینے سے روکے ۔ اور اسی طرح اگر پھر لاسلے واسلے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اس پر کچھ واجب
 نہیں ہے ۔ یعنی وہ غلام کا ضامن نہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اس نے اپنے حق سے روکا ہے اور دفع ہو کہ پھر لاسلے
 واسلے نے جب غلام اسکے مالک کو سپرد کیا اس طرح کہ اپنا قبضہ اس پر ہے اٹھا لیا اور نوے اس پر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہوگا
 قال ولو اعقۃ المو لے کا لقیہ صار قابضا بالاعتاق کافی البیہ مشتری و کذا اذا باعہ من الراد
 سلامۃ البیل لہ والرد وان کان لہ حکم البیع لکن بیع من وجہ فلا یدخل تحت النہی الوارد عن بیع الملم
 یقبض فحاز ۔ اور اگر طلاق ہوئے ہی مولیٰ نے اسکو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا لیکن جعل واجب
 ہوگا جسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے (یعنی مشتری) اسکو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے
 اور اسی طرح اگر مالک نے پھر لاسلے واسلے کے ہاتھ اسکو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اسکو مسلم ہوئے اور

دالہی کے واسطے اگر چہ بیع کا حکم ہی ولیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہی تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ضمانت وارد
 ہو اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہوگی۔ قال وینبغي اذا اخذنا ان ليشهدا نه ياخذ ليرده فالاشهاد حتم
 فيه عليه على قول ابي حنيفة ومحمد حتى لو رده من لم يشهد وقت الاخذ لا يجعل له عند المالان ترك
 الاشهاد امارا انه اخذ لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الاخذ والتمه او ورثه فردہ علی مولاه لاجل
 له لانه رده لنفسه الا اذا اشهدا نه فيكون له الجعل وهو متبرع في اداء الثمن۔ اور گرفتار کرنے والے
 کو چاہیے کہ بھگڑے کو پکڑے وقت گواہ کرے کہ میں اسکو اسکے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابو حنیفہ و محمد
 کے قول پر بھگڑے غلام کو پکڑنے میں اسے گواہ کر لینا واجب ہے حتی کہ جسے پکڑنے وقت گواہ نہ کیے ہوں وہ اگر
 واپس لاوے تو اسکے واسطے جمل نہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہے کہ اسنے اپنے واسطے پکڑا تھا
 تو ایسا ہو گیا جیسے اسنے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا بیہ میں لیکر یا میراث پا کر پھر اسکے مالک کو واپس دیا تو اس کے
 واسطے جمل نہیں ہے کیونکہ اسنے اپنی ذات کے واسطے لیکر واپس دیا ہے لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں
 اسواسطے خریدتا ہوں تاکہ اسکے مالک کو واپس دوں تو اسکو جمل ملیگا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا
 فان كان الا بقره منها فاجعل على المهرثن لانه احبى ماليتها بالرد وهي حقه اذا استتبعها منها و اجعل
 بمقابلته احياء المالهية فيكون عليه والرد في حيوة الراهن وبعده سوار لان الراهن لا يسلط بالموت وبذا
 اذا كانت قيمته مثل الدين او اقل منه فان كانت اكثر فبقره الدين عليه والباقي على الراهن لان حقه
 بالقره المضمون فصار كالثمن الدوار وتخلصه عن الجناية بالفداء وان كان مبروفا فاعلى المولى ان يختار
 قضاء الدين وان بيع بدني فاجعل والباقي للفرد لانه مؤنة الملك والملك فيه كالموقوف فيجب على من
 يستقر له وان كان جانيا فعلى المولى ان يختار الفداء لعود المنفعة اليه وعلى الماولي ان يختار الفسخ لعود
 اليهم وان كان موهوبا فعلى الموهوب له وان رجع الواهب في مبدية بعد الدلان المنفعة للواهب حصلت
 بالرد بل يترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد وان كان لصبي فاجعل في ماله لانه مؤنة ملكه وان رده
 وصية فلا جعل له لانه هو الذی یتوکلے الرد فيه۔ اور اگر یہ بھاگا ہو غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے
 کا جمل مرثن کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اسکی مالیت زندہ کر دی حالانکہ مالیت حق مرثن ہی اسواسطے
 کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہے اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جمل واجب ہے تو مرثن کے
 ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں واپس لاوے یا اسکی موت کے بعد واپس لاوے دونوں برابر ہیں کیونکہ راہن
 کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرثن پر جمل ہوتا اس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا
 کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرثن پر ہے اور باقی راہن پر ہے کیونکہ حق مرثن اسی قدر ہے جس قدر
 اسکی ضمانت میں ہے تو اسکا حکم ایسا ہو گیا جیسے دو کی قیمت اور جرم سے چھوڑا نے کا ذمہ ہے (یعنی اگر غلام خراب ہو جائے
 خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہو گیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرثن کے مرثن پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں۔
 ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہو غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاسکے کہ اگر کوئی نے اسکا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا
 تو پھر لانے والے کا جمل مولی پر ہے اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جمل ادا کر دیا جاسوے اور باقی قرضہ
 کا ہوگا کیونکہ جمل تو اس ملکیت پر بار خیر ہے اور ملکیت بجز موقوف کے ہی پس جسکے واسطے ملکیت قرار پادے اسی پر
 جمل واجب ہوگا یعنی جب فروخت قرار پائے تو جمل اسکے دائون پر ہے اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کر کے کا جرم

کیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر مولیٰ نے اسکا ذبیہ دینا اختیار کیا تو وہ اسلے واسلے کا جعل ہوگا کیونکہ وہ ایسی
کالفعہ ایسی کو پہنچتا ہے اور اگر مولیٰ نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو وہ اسلے واسلے کا جعل اولیاء
مقتول پر ہے کیونکہ پھر لائے کی منفعت انھیں کو پہنچتی ہے اور اگر یہ غلام جہبہ کیا ہو تو اسکا جعل ہو ہوگا کہ وہ جہبہ
ہوگا اگرچہ بعد وہ ایسی کے جہبہ کرنے والا اپنے جہبہ کو پھر لے کیونکہ وہ ایسی سے جہبہ کرنے واسلے کی منفعت نہیں ملی
بلکہ وہ ایسی کے بعد ہوگا کہ اسلے لقمہ چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ جھگڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اسکا
جعل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اسلے ملک میں ہارے ہوئے اور اگر طفل کا وصی اسکو والیس لایا تو وصی
کے واسلے جعل ہوگا کیونکہ اسکو والیس لانا وصی کا ذاتی کام ہے۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہو گیا جسکی زندگی
یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہو چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف لموضع ولا یعلم احوالہ واما میت
نفس القاضی من حیث مالہ ولیقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نفس ناظر الكل عاجز عن النظر
لنفسہ و المفقود بہذہ الصنفہ وصار کالجبی و المجنون وفی نفس الم حافظ لمالہ والقائم علیہ نظر اوقولہ
یستوفی حقہ لاختفاءہ لیقض غلاتہ والدین الذی اقر بہ غریم من غرائمہ لانه من باب الحفظ ونجاسم
فی دین وجب لبقولہ لانه اصل فی حقوہ ولا ینحصر فی الذی تولدہ المفقود ولا فی نفسیہ لانه
عقار او عرض فی ید رجل لانه لیس بالک مال ولا نائب عنہ انما ہو وکیل بالقض من جهة القاضی
وانہ لایکمال الخصومة بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقض من جهة المالک فی الدین واذا کان
کذلک یضمن الحکم یہ قضاء علی الغائب وانہ لا یجوز الا اذا راہ القاضی ونفی یہ لاجتہاد فیہ ثم ما کان یحکم
علیہ الفساد یبطل القاضی لانه تعذر علیہ حفظ صورہ فینظر لہ بحفظ المسمی۔ اگر کوئی شخص غائب ہو گیا پھر اسکا کھانا
معلوم نہیں اور یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ زندہ ہے یا مرگیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اسکے مال کی حفاظت و پرداخت
کرے اور اسکے حقوق وصول کرے اسواسلے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسلے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت
سے عاجز ہو اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہو گیا اور اسکے مال کی حفاظت و پرداخت
کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور رہا یہ امر کہ وہ اسکے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اسکے
مال کی حاصلات و پیداوار وصول کرے گا اور اسکے قرضداروں میں سے جسے قرض کا اقرار کیا اس سے قرضہ بھی وصول
کرے گا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے اور قاضی کے بیان ایسے قرضہ میں ناش کر سکتا ہے جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہو
کیونکہ ایسے حقوق میں یہ قود اصل ہے اور جس قرضہ کا متوفی خود مفقود ہوا ہو اس میں خاصہ نہیں کر سکتا ہے اور مفقود کی
جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قرضہ میں ہو یا حصہ ہو اسکی بابت خاصہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب
نہایت ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق ناش و خصوصیت نہیں کر سکتا ان جس
وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہے تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ ناش کر سکتا ہے یا نہیں پھر جب
یہ حال نظر آئے یہ وکیل خاصہ نہیں کر سکتا نہ اسکی خصوصیت پر کہ فی حکم ہو یا غائب پر حکم دینے کے شال ہے حالانکہ یہ بابت
نہیں جائز ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہو اور اسلے حکم دینا یا حکم نافذ ہو جائیگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے پھر مفقود

اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو قاضی اسکو فروخت کر دیکر کیونکہ حسب بعینہ اسکی حفاظت ممکن نہیں ہوتی
 بحسب معنی اسکی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اسکو واپس محفوظ رکھے۔ ولای بیع مالا یحتاج علیہ القضا فی نفقۃ
 ولا غیر مالا لہ ولا لہ علی الغائب الا فی حفظ مالہ فلا یسوغ لہ ترک حفظ المصورۃ و ہو ممکن ہوا در جس مال کے
 بگڑنے کا خوف ہو اسکو نہیں فروخت کر گیا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اسواسلئے کہ قاضی کو غائب
 پر صرف ہی ولایت ہو کہ اسکے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہو اسکو چھوڑنا جائز نہیں
 قال ویفتی علی زوجہ و اولادہ من مالہ ولیس ہذا حکم مقصور علی الاولاد بل لعمریہ قرابۃ الاولاد الاصل ان کل
 من یتقن النفقۃ فی مالہ حال حضرت بغیر قضا القاضی یتقن علیہ من مالہ عند غیبتہ لان القضا حیثہ یكون اعانۃ وکل
 من لا یتقنہ فی حضرتہ الا بالقضا لا یتقن علیہ من مالہ فی غیبتہ لان النفقۃ حیثہ تجب بالقضا والقضا علی الغائب
 ملغ من الاول الاولاد المستعار والاثاث من الکبار والارسی من الذکر والکبار من الاثنی الاثنی والاخت والخلع والحق
 وقولہ من المراءۃ الہ راہم والدنا نیر لان حقہم فی المظہر والمیسر فاذا لم یکن فلک فی مالہ یحتاج الی القضا بالقیمۃ و
 ہی الزہدان والتبریز ہما فی ہذا حکم لانه یصلح قیمۃ کالمضروب و ہذا اذا کان فی ید القاضی فان کان فی ید غیرہ او ید غیرہ
 منہا اذا کان المودع والمردین مقررین بالدرین والودیۃ والکراج والنسب و ہذا اذا لم یکن ظاہرین عند القاضی فان کان
 ظاہرین فلا حاجۃ الی الاقرار وان کان احدهما ظاہر الاشیار الاقرار بالیسر لظاہر ہذا یصح فان دفع المودع بنفسہ او من
 علیہ الدین بغیر امر القاضی فہین المودع ولا یرا المدین لانہ ما دسی الی صاحب الحق ولا الی نائبہ بخلاف ما اذا دفع امر
 القاضی لان القاضی نائب عنہ وان کان المودع والمدینون جاحدین اصلہا اذ کان جاحدین الزوجیۃ والنسب لایستحب
 احد من تحقیق النقص خصامی ذلک لان ما یدعیہ الذائب لم یتبین سبباً لثبوت حقہ و ہذا نفقۃ لانہما تجب فی ہذا الحال
 فی مال آخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال سے اسکی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں ہر ایک سبب
 جیسے قرابت ولادت یعنی والدین و اولاد و پوتے پر و تے وغیرہ سبب محتاجون کو نفقہ دے اور اصل یہ ہرگز جو لوگ اسکی
 حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اسکے مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اسکے غائب ہونے کی حالت میں اسکے مال سے
 نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہو یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہو اور جو لوگ اسکی
 موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق نہ تھے تو اسکے غائب ہونے کی حالت میں اسکے مال سے قاضی نفقہ نہیں دیکر کیونکہ
 ایسی صورت میں نفقہ واجب ہوا حکم قاضی ثابت ہوتا ہو اور قاضی کا حکم دینا غائب پر متمنع ہو پس قسم اول میں سے یعنی جو
 بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے اپنی بیوی اور قسم دوم یعنی جو
 بغیر حکم قاضی مستحق نہیں ان میں سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہاں ہیں اور یہ جو فرمایا کہ اسکے مال سے نفقہ دے تو
 مال سے مراد درم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہے پھر جب اسکے
 مال میں انج و کپڑا نہ ہو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہی اور اس بارہ میں غیر مسکوک
 سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ و در روپیہ و اشرفی کے ہو کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہو اور یہ سب اس
 صورت میں ہے کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اسکا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ میں سے
 ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دیکر امانت دار و قرضدار ودیعت و قرضہ و زوجہ کے کراج اور دوسرے کی نسب کا اقرا
 کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اسوقت ہے کہ یہ دونوں بائین قاضی کے نزدیک ظاہر ہوں اور اگر دونوں بائین ظاہر
 ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہوا اگر دونوں میں سے ایک باریک ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہیں ہو اسکا اقرار شرط ہے

یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرض دار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضمان ہوگا اور قرض دار بری ہوگا کیونکہ اُس نے حق دار یا اسکے نائب کو نہیں دیا یہی بخلاف اسکے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائیگا کیونکہ مفقود کی طرف سے قاضی نائب ہو اور اگر امانت دار یا قرض دار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا سبب و زوجیت کے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہے اور اس کا حق نفقہ ہی کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہے ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ غائب کی طرف سے جو شخص محتاج ہے حالانکہ غائب نے اُس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ قبول نہیں ہوتا مگر اسے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہو نا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے پس وہ گواہ پیش کرے کہ غائب کے واسطے پہلے ثابت کرے گا تا کہ بعد اسکے اس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ ہیں اگر وہ امانت دار یا قرض دار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو یہ بھی اُن کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہونا کچھ مفقود کے قرضہ یا ودیعت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی ہونگے۔ قال ولا یفرق بینہ وبين امرأته وقال مالک رہ اوامقی اربع سنین یفرق القاضی بینه وبين امرأته ولتتخذ غدة الوفاة ثم تزوج من شئت لان عمرہ ہکذا قضی فی الذی استہواہ النجی بالہ نیقہ وکفی بہ اماما ولانہ منع حقہا بالغیبہ فیفرق القاضی بینہما بعد ما مضی مدۃ اعتبارہ بالایلا ووالعنتہ وبعده ہذا الاعتبار اخذ المقلد استہا الاربع سنن الایلا واستنن من الغتہ عملا بالشہیین ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انہا امرأۃ حتی یابیہا البیان وقول علی رضی اللہ عنہ فیما ہی امرأۃ ابتلیت فلتتخذ حرجا یستبین موتہ او طلاق خج بیاہ البیان الہذا کورنی المرفوع ولان النکاح عت ثبوتہ والغیبۃ لا تجب الفرقۃ والموت فی حیۃ الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمرہ رجحانہ قول علی رضی اللہ عنہ ولا معتبر بالایلا ولانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی اشیر معجلا فکان موجبا للفرقۃ ولا بالغتہ لان الغیبۃ لتقرب الادبۃ والغتہ قلما تمحل بعد استمرار ما سنۃ۔ اور مفقود اُسکی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کیجا ئیگر اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گزر جاویں تو اُسکے اور اُسکی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے پھر وہ وفات کی حدت پوری کرے پھر اُسکا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جتن اٹھا لے گئے تھے اُسکی زوجہ کے حق میں یہی حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہے (اور اس اثر کو امام مالک و ابن ابی الدنیاء ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و عثمان سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر عابد کا اجماع ہے کیونکہ انکا مخالفت کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی) اور سوچ سے تفریق کیجا دے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گزرنے کے بعد قاضی و دونوں میں تفریق کر دیا جیسے ایلا و غنین کی صورت میں ہے (پس ایک راہ سے اُسکو مشاہدت ایلا سے ہے اور ایک راہ سے مشاہدت غنین سے ہے) پھر جب ایلا و غنین پر قیاس ہوا تو غنین دونوں سے چار برس کی مدت لی گئی اس طرح کہ ایلا سے چار اور غنین سے سال لیے تاکہ دونوں مشاہدت پر عمل ہو اور چار سی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ ماہ فرمایا کہ یہ اُسکی زوجہ رہیگی یہاں تک کہ اُسکو بیان ہو پنے (رواہ الدارقطنی و ابو نعیم) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہے جو مصیبت میں مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ اسکا شوہر مر گیا یا طلاق دیدی۔ رواہ

عبد الرزاق۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہو اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت
 تو یقینی معلوم ہو اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہو اور مفقود کا مر جانا احتمالی ہو تو احتمال کی وجہ سے نکاح
 زائل نہ کیا جائیگا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلا پر نہیں ہو سکتا
 کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلا کو فی الحال طلاق تھی یکس شروع سے اسکو چار حدینہ کے بعد طلاق ٹھہرا تا تو ایلا موجب فرقت
 ہو اور عنین پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب کو ایلا پس آتا ہو اور عنین کا مرض حبس یا برسال بھر ہوا تو اس سے
 اتفاق کی امید بہت کم ہو۔ پس ابنا النعمان نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف نہ تھا اور حضرت علی کرم اللہ
 وجہہ کے اکثر کو عبد الرزاق سے حکم بنا تھا۔ پس روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہو اور عبد الرزاق
 نے ابن جرجس سے روایت کی کہ مجھے خبر ہوئی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب ہے
 میں سے ابو قتادہ و جابر بن زید و شبہ و غنی سے ابنا ابی شیبہ نے روایت کیا ہے پھر واضح ہو کہ وہ ائمہ ہیں ابن ابی
 وزید و غیرہ سے نقل کیا کہ چنانچہ حضرت پیش آئے سے وہ ان امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا چاہتے ہیں جیسے ایک عورت
 کو ایک حیض آکر برابر ہرگز گیا تو امام مالک کے نزدیک وہ حدینہ گننے پر اسکی عدت پوری ہو جائیگی اور فتویٰ بزار
 میں کہنا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتویٰ ہے۔ قال واذا تم له ماؤه وشره من سنة من يوم ولد
 حکم بموته قال رض و ہذہ روایت حسن بن علی بن حنیفہ رحمہ فی ظاہر اللمع بہب یقتر بکبر الاقران و فی
 المروی عن ابی یوسف رحمہ لیس سنہ و قدرہ بعظمہم تسعین و الا قیس ان لا یقدر بکبر و الارقی
 ان یقدر تسعین و اذا حکم بموتہ اعتدت امرأۃ عدۃ الوفاۃ من ذلک الوقت۔ اور جب مفقود کے روز
 پیدا ہونے سے ایک سو بیس برس پورے ہو جائیں تو ہم اسکی موت کا حکم دیگے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے
 ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا ہو اور ظاہر مذہب میں اس کے ہمسروں کی موت کا اندازہ ہو اور ابو یوسف کی روایت
 میں سو بیس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہو اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہو کہ کسی مفقود سے
 نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہو کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہو ج۔) اور
 جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اسکی زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ و قسم بالہ بین و رشتہ
 الموجودین فی ذلک الوقت کانتہ بات فی ذلک الوقت معانیۃ اذا لکلی معتبر بالتحقیق و من مات
 قبل ذلک لم یث منہ لانہ لم یحکم بموتہ فیہا فصار کما اذا کان مت سیاتہ معلومہ۔ اور مفقود کا مال ان
 وارثین میں جو اسوقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گا یا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرے گا کیونکہ حکم کی موت کا قیاس حقیقی
 موت پر ہو اور اس کے اقارب میں جو شخص پہلے مر گیا ہو اسکا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا
 تو ایسا ہو جیسے اسکا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولایرث المفقود احد مات فی حال فقہ لان بقارہ حیاتی ذلک الوقت باستحقاق
 الحال و ہوا لایصلح حجتہ فی الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اس کے گم ہونے کی حالت میں مر گیا ہو
 کیونکہ بظاہر حال وہ اسوقت زندہ ہو اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتا ہو۔ و کذا لک لراوی المفقود و مات
 الموصی ثم الاصل ان لو کان مع المفقود وارث لایحجب بہ و لکن یتقص حقه بہ لیسلی اقل النصیبین و یقت
 الباقی وان کان معہ وارث یحجب بہ لیسلی اصلاً بیانہ رجل مات عن ابین و ابن مفقود و ابن ابن
 و بنت ابن و المال فی ید الاجنبی و تصادقوا علی فقہ لابن و طلبۃ الابن ابنتان المیراث تعطیان النصف
 لانه متیقن بہ و یوقت النصف الآخر و لا یعطی ولہ الابن لانہم یجوزون بالمفقود لو کان حیاً فلا یستحقون

المیراث بالشک۔ اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مر گیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ توقف ہو پھر اصل یہ ہو کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب ہو تو وہ حصہ باویگا لیکن اس وارث کا حق جو مفقود کے کم ہو جائیگا حتیٰ کہ اسکو دو وزن حصوں میں سے کم حصہ دیا جائیگا اور باقی رکھ چھوڑا جائیگا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہو تا کہ اسکو بالکل نہیں دیا جائیگا اسکا بیان یہ ہو کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑ کر مر گیا اور اسکا مال کسی اجنبی کے پاس ہو اور اس اجنبی و وارثوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دو وزن لڑکیوں نے اپنی میراث طلب کی تو انکو نصف میراث دیا جائیگا کیونکہ یہی متیقن ہو اور باقی آدھا روک رکھا جائیگا اور دو وزن کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہونگے۔ ولایشرع سن یہ الا اجنبی الا اذا ظہرت منه حیاتیۃ ولیمیز ہذا المحل فانہ یوقفت لہ میراث ابن واحد علی ما علیہ الفقہی ولو کان معہ وارث آخر ان کان لا یسقط بحال ولایغیر بالحمل یعطى کل نصیبہ وان کان من تسقط بالحمل لا یعطى و ان کان من تغیر یہ یعطى الاقل للمتقین بہ کما فی المفقود و قد مر حناہ فی کفایت الملتہی باقم من ہذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہو اس کے قبضہ سے نہیں نکالی جائیگی مگر اس صورت میں کہ اسکی طرف سے کوئی حیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی فیس نہ ملے ہو چنانچہ محل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روکی جائیگی چنانچہ اسی پر فتویٰ ہو اور اگر محل کے ساتھ دوسرا وارث ہو نہیں اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا اگر محل کی وجہ سے اسکا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورا حصہ دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو جو محل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہو تو اسکو حصہ نہیں دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو کہ جسکا حصہ محل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہو تو اسکو کہ حصہ دیا جائیگا کیونکہ وہ متیقن ہو جیسے مفقود ہیں ہوتا ہو اور ہنئے اس مسئلہ کو کفایت الملتہی میں پورے طور پر شرح کیا ہو

کتاب الشریک

یہ کتاب شریک کے بیان میں ہے۔ الشریک جائزۃ لانه صلے اللہ علیہ وسلم ثبت الناس یطاعون بہا بقدر علیہ۔ شریک جائز ہو کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شریک کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو بہر برقرار رکھا۔ قال الشریک ضربان شریک الماک و شریک عقد و شریک الماک البین یرثہا رجلان و شریک یا ثلثا یجوز لاجد ہما ان یتغیر فی نصیب الاخر الا باذنہ و کل واحد ہما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی و ہذا الشریک یتحقق فی غیر الذکور فی الکتاب کما اذا اتب رجلان عینا و ملکا یا الاستیلا و اذا اختلط مالہما من غیر صنع احدہما او بخلطہما خلطاً منع التمزین رأساً و الا بحسب و یجوز مع احدہما نصیبہ من شریک فی جمیع الصور و من غیر شریک بغیر اذنہ الا فی صورة التخلط و الاختلاط فانہ لا یجوز الا باذنہ و قد بین المشرق نے کفایت الملتہی۔ شریک کی دو قسمیں ہیں ایک شریک الماک اور دوسری شریک عقد پس شریک الماک ایسے مال میں ہیں، جسکے دو شخص وارث ہوں یا دو وزن اسکو خریدیں پس دو وزن میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اسکی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہو اور دو وزن میں سے ہر ایک دوسرے کے حصہ میں بغیر اجنبی کے ہو اور یہ شریک سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور شریک یا یا دو وزن نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دو وزن کا مال بغیر ان دو وزن میں سے

کسی کی حرکت کے غلط ہو گیا یا دونوں کے ملائے سے غلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہو کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا
 ۱۔ امتیاز ایک حج کے ساتھ ممکن ہو اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو بچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب
 صورتوں میں جائز ہو اور غیر شریک کے ہاتھ بچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہو سوائے صورت غلط و اختلاط کے لینے
 جس صورت میں دونوں چیزیں خود دل گئیں یا دونوں مالکوں نے لائین تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ بچنا
 نہیں جائز ہو کہ جبکہ شریک اجازت دے اور فرق پہنے کفایت المنتہی میں بیان کر دیا۔ والضرر الشافی شرک العقود
 و رکھنا الايجاب والقبول و ہوان يقول احدہما شارکک فی کذا وکذا ویقول الآخر قبلت و شرطہ
 ان یکون التصرف الموقوف علیہ عقد الشریک قابلاً للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکاً بینہما فی تحقیق
 حکمہ المطلوب منہ۔ اور دوسری قسم شرک کی شرکۃ العقود ہے یعنی بذریعہ عقد کے باہم شرک کی اور اس کا رکن ایجاب
 و قبول ہو اور اس کی صورت یہ ہو کہ ایک کہے کہ میں نے تجھے فلان و فلان چیز میں شرک کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول
 کیا اور اس کی شرط یہ ہو کہ جس تصرف پر عقد شرک باندھا ہو وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں
 میں مشترک ہو پس عقد شرک سے جو حکم مطلوب تھا وہ تحقیق ہو۔ ثم ہی اربعۃ اوجہ مفاد وضعہ و عثمان و شرکۃ
 الصنائع و شرکۃ الوجود فاما شرکۃ المقادیر فہی ان لیشترک الرجلان فی شئ ما لایما و تصرفہما دینہما
 لایما شرکۃ عامۃ فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منہما امر الشریکۃ الی صاحبہ علی الاطلاق اذ فی من
 المساواة قال قائلہم لا یصلح الناس فوضلاً لاسراۃ لہم ولا سراۃ اذا جہل لہم ساودا وادی
 مساویین فلا بد من تحقیق المساواة ابتداء و انتہاء و ذلک فی المال و المراد به ما یصح الشریکۃ فیہ و لا یصح
 التقاضی فیما لا یصح الشریکۃ فیہ و کذا فی التصرف لانی مالک احدہما لا تصرف الا بالمالک الآخر فالتساوی
 و کذا لک فی الدین لانی ان شارک لیس لہ و ہذہ الشریکۃ جائزۃ عندنا استحساناً و فی القیاس لا یجوز
 و ہو قول الشافعی رحمہ و قال مالک رحمہ لا عرف ما المفاد وضعہ وجہ القیاس انہا تضمنت الوکالۃ بمجمل
 و الکفایۃ بمجمل و کل ذلک بانفرادہ فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فادعوا فادعوا عظم
 للبرکۃ و کذا الناس لیس لہا من غیر نیک و یہ یرک القیاس و الجہالۃ متحملہ تبعاً لکافی المفادیر و لا تنفخہ الا
 بالمفادیر المفادیر لیس لہا من غیر نیک و یہ یرک القیاس و الجہالۃ متحملہ تبعاً لکافی المفادیر و لا تنفخہ الا
 چار تسمیہ ہیں۔ اول شرکۃ مفادیر دوم شرکۃ عثمان۔ سوم شرکۃ صنائع۔ چہارم شرکۃ وجود۔ پس شرکۃ مفادیر
 کی یہ صورت ہو کہ دو مرد باہم شرک کرین پس مال و تصرف دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکۃ جمیع تجارت
 میں عام ہوتی ہو اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرک کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرے کہ وہ مفادیر
 یعنی مساوات ہے چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتداء و انتہاء میں مساوات ہونا ضرور ہے اور یہ مال
 میں ثابت ہوگی اور مال سے مراد وہ مال ہے جس میں شرکۃ صحیح ہو پس جس مال میں شرکۃ صحیح نہیں ہو تو اس میں باہم کی
 دیشی ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے
 کو نہیں ہو تو مساوات جاتی رہیگی اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہے چنانچہ آئندہ ہم اس کی دلیل بیان کریں گے
 انشاء اللہ تعالیٰ اور یہ شرکۃ ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے اور یہی شافعی کا قول ہے
 اور امام مالک نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفادیر کیا چیز ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ مفادیر میں مجمل و کفایت کی وکالت ہو
 مجمل کی کفایت موجود ہے اور ایسی وکالت وکفالت تہا فاسد ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ ہر وقت میں آیا کہ تم لوگ مفادیر کو

کہ اسپین بڑی برکت ہے لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہے اور ہمارے
 بیچ میں جسکی مبیعا معلوم ہو اور مفاوضہ میں اور گھر کے خرچ کے لیے گھوٹ کو جو کے ساتھ بلائے میں مگر بیچ کے لیے نہیں
 سفت... اور سببستان کی یہ بھی وجہ ہے کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگوں میں بلا انکار جاری تھا اور ایسے تامل سے قیاس
 چھوڑ دیا جاتا ہے اور وکالت و کفالت میں جو جہالت ہے وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہے جیسے مفاہرت میں جائز ہے اور
 واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے نقد مفاوضہ کے کسی لفظ سے منع نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اسکے شرائط بعید ہیں حتی کہ
 اگر اسکے جمیع شرائط و مقتضیات کو دوسری عبارت میں بیان کر دیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائیگی کیونکہ اعتبار صرف مبنی کا ہے
 قال فیجوز بین المحرمین الکلبیین المسلمین او ذہبیین تحقیق التساوی وان کان احدہما کتابیا والاخر محرمیا
 یجوز ایضا لما قلنا۔ پس عقد مفاوضہ ایسے دوسروں میں جائز ہوا کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی
 ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہے اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا محرمی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ
 کفر ایک ہی بات ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولایجوز بین المحرم والمملوک ولا بین العبد
 والبائع لا لغرام المساواة لان المحرم البائع یملک التصرف والکفالة والمملوک لا یملک واحدا منهما الا بال
 المولى والعبد لا یملک الکفالة ولا یملک التصرف الا باذن المولى۔ اور آزاد و مملوک میں مفاوضہ نہیں
 جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات نہ رہے اس واسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار
 اور مملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولیٰ اجازت نہ دے اور طفل کو بھی انہیں سے کوئی اختیار نہیں
 ہے جب تک اسکا ولی اجازت نہ دے۔ قال ولا بین المسلم والكافر وهذا قول ابی حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ وقال
 ابو یوسف رحمہ یجوز للتساوی بینہما فی الوکالة والکفالة ولا معتبر بنیادہ تصرف یملک احدہما کالمفاوضہ
 بین الشفوی والحنفی فانہما جائزۃ ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا ان یکرہ لان الذمۃ
 لا یتحدی اسے الجائز من الحق وولما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال
 خمر او خنزیر صرح ولو اشترى المسلم لا یصح۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہ
 و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا
 ایک مالک ہے اسکا اعتبار نہیں ہے جیسے شافعی و حنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عہد التسمیہ چھوڑا گیا
 ہو اسپین دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک حلال ہے اور حنفی کے نزدیک نہیں پس مسلمان و کافر کے درمیان
 بھی جائز ہے لیکن مکر وہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ دونوں
 میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر اس مال سے سورا یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے
 خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولایجوز بین العبدین ولا بین العبدین ولا بین المکاتبین لا لغرام صحت الکفالة
 ذمی کل موضع لم یصح المفاوضہ لفقد شرطها ولا لیشترط ذلک فی العنان کان عتاقا لا استجماع شرائط
 العنان اذ ہو قد یکون خاصا قد یکون عاما۔ اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دونوں غلاموں میں
 نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط
 نہ کرنے کے صحیح نہ ہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہے کہ شرکت عتاق میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عتاق ہو جائیگی کیونکہ عتاق کے سبب
 شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عتاق کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام ہوتی ہے۔ جیسے ایک بالغ اور دوسرے بالغ
 نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا ایک کاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ

کفالت نہیں ہر صورت میں کفالت ہونے سے شرکت غنان ہو جائیگی اور یہ شرکت غنان عام ہوگی جیسے شرکت مفادہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ یہی ہے۔ قال وتنفذ علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وهو الشریکۃ فی المال علی ما بیناہ واما الکفالۃ لتحقق المساواة فیما ہو من مواجب التجارات وهو توجہ المطالبۃ نحو ہما جمیعاً۔ اور عقد مفادہ کا انعقاد وکالت وکفالت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا وکیل وکیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت اس واسطے کہ اس کا مقصد لینے والی شرکت بتحقیق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ جو چیز لازم تجارت سے ہے اس میں مساوات ثابت ہو لینے مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو۔ قال واما یشتربہ کل واحد منہما فکون علی الشریکۃ الا طعام اہلہ وکسوتہم۔ وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواة وکل واحد منہما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شرا واحدھا کشر الثما الا ما استثناہ فی الکتاب وهو استحقاق لایستثنی عن المفادۃ الضرورۃ فان الحاجة الی الثمن معلومۃ الوقوع ولا یکن ایجاب علی صاحبہ ولا التصرف من مالہ ولا بد من الشرا فیتحقق بضرورۃ والقیاس ان یکون علی الشریکۃ لما بینا۔ اور دونوں متفادضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و کپڑے کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روزی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہیں اس واسطے کہ عقد مفادہ کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہو اور ایک کی خرید و بیع نہ دونوں کی خرید کے ہوگی اس واسطے اس چیز کے جس کو کتاب میں مستثنی کیا ہے اور یہ استحسان ہے کہ نہ بضرورت یہ مفادہ سے مستثنی ہو کہ نہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہو اور ساقی پر اس کا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اس کے مال سے صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی ضرور ہے تو یہ خاص کہ ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کہ نہ عقد مقتضی شرکت ہے۔ یعنی قیاس کو چھوڑ کر استحساناً کہنے بوجہ ضرورت کے مستثنی کیا۔ واللہ اعلم ان یاخذ بالثمن ایما شرا اشتري بالاصالة وصاحبہ بالکفالة ویرجع الکیل علی المشتري بحصہ بما ادی لانہ فنی دنیا علیہ من مال الشریک بینما۔ متفادضین میں سے جسے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے دامن کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ احوالت کے اور چاہے اس کے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لیا کہ نہ ساتھی پر جو قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال وما یلزم کل واحد منہما من الدین بادلہما یصح فیہ الاشتراک فالأثر ضامن لہ تحقیقا للمساواة فمال یصح فیہ الاشتراک الشرا والبیع والاشتجار ومن القسم الاثر الجناۃ والشکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقة۔ اور جس چیز میں شرکت ہے اس کے عوض جو قرضہ کہ متفادضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک ان کا ضامن ہے تاکہ دونوں میں مساواة تحقق رہے پس جن میں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت و اجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جن میں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنابہ قتل وغیرہ اور نکاح و خلع اور عداوتوں سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے۔ پس خرید و فروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع صحیح میں فنن کا ضامن ہوگا لینے جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اس کی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا لینے بازار میں جو اس کی قیمت ہو اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفادضین میں سے ایک نے اس کا تجارت میں کوئی فرد یا جائز یا کوئی دوسری چیز کر لی تو اگر یہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کہ یہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آدے وہ اسی سے منقسم ہوگا

مثلاً متفاد و ضمین میں سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کر کے کا دعویٰ کیا جبکہ کچھ جبرانہ معین ہو اور مفاد میں سے انکار کیا
پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اسکو یہ اختیار نہیں ہو اور دوسرا شریک اسکا ختم ہوگا اور اگر
متفاد و ضمین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے طلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اسکا شریک
اس عوض کا ضامن نہیں ہر اسی طرح اگر مفاد و مرد پر اسکی زوجہ کا ہر لازم آیا یا اسنے عدت آتھل کر کے مال پر صلح کیا یا
زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اسکا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہر ع۔ قال ولو کفیل احدہما
بمال عن اجنبی لازم صاحبہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یلزم لانہ یتبرع و لہذا لا یصح من الاجنبی و لہذا لا یلزم
و المکاتب و لو صدر من المرء فی نسیج من الثلث و صار کالافرنج و الکفالتہ بالنفس و لابی حنیفہ رحمہ
یتبرع ابتداء و معا و ختمہ لبقاء لہ یتوجب الضمان بما یروی علی المکفول عنہ اذا کانت الکفالتہ بامرہ فہذا
اسے البقاء یتضمنہ المفاوضہ و بالنظر اسے الاجتہاد لم یصح من ذکرہ و یصح من الثلث من المرء فی نسیج بخلاف
الکفالتہ بالنفس لانہ یتبرع ابتداء و انتہاء و اما الافرنج فیمن ابی حنیفہ رحمہ یلزم صاحبہ و لو سلم فہو عارۃ
فیكون ثلثہا حکم عینہا لا حکم البذل حتی لا یصح فیہ الا تکل فلا یتحقق معاوضہ و لو کانت بغیر امرہ لم یلزم صاحبہ
فی الصحیح لا یتبرع لہ المفاوضہ و مطلق الجواب فی الکتاب محمول علی المقید و ضمان الاجنبی و لا یتبرع
بمنزلہ الکفالتہ عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ معاوضہ انتہاء اگر دون متفاد و ضمین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو
تہارت میں انکا شریک نہیں ہو کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہونی دیتے
اجنبی کی اجازت سے کفالت کی اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہو کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہر اسی طرح
مطلوب و غلام مافون و مکتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہو اور اگر عرض المروت کے مرید سے ایسی کفالت کی تو صرف
تہائی سے صحیح ہوتی ہو اور یہ کفالت ایسی ہو گئی جیسے کسی کو قرض دینا یا اسکا نفس کی کفالت کر لینے بالاتفاق و دوسرا اسکا
ضامن نہیں ہو اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہو مگر آئندہ معاوضہ ہو کیونکہ جب اسنے مکفول
عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اسکی ضمانت واجب ہوئی جبکہ کفالت اُسکے کہنے سے ہو تو بجا طرہ نہ
آئندہ کے عقد مفاد و معاوضہ اسکو بھی متضمن ہو اور بنظر ابتداء کے طفل و غلام مافون و مکتب سے صحیح نہیں ہو اور مرید
کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہو بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء و انتہاء دون میں احسان ہو اور
رہا قرض دینا تو امام ابو حنیفہ رحمہ روایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم
ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہو تو مفاد و ضامن نے جو اسنے مکفول ادا کیا وہ بمنزلہ مال معین کے ہو اور عوض کے حکم میں نہیں
ہو حتی کہ اسمین میعاد لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں
دوسرے شریک پر لازم نہو گی کیونکہ مفاد و معاوضہ کے معنی نہاد و ضامن اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہو وہ مقید بر محمول ہو لینے
مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہو اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا
اسکی ضمانت کر لی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہو لینے دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہاء میں معاوضہ
ہو لینے جب اسنے حکم سے ضمانت کی تو پورا داسے اسپر لازم ہوگی۔ قال فان و رثا احدہما لا یصح فیہ الشریک و
و ہبہ لہ و و صل علیہ یہہ بطاقت المفاوضہ و صار رثا و رثا و المساوات فیما یصلح راس المال
افوی شرط فیہ ابتداء و بقاء و نہ الا ان اکثر لا یشرک فیما اصحابہ لا یغیر الام سبب فی حقہ الا انما یقلب
عنہا لا مکان فان المساواة لیس بشرط فیہ و لہ و امہ حکم الا انما یشرک فیہ لا یغیر الام سبب فی حقہ الا انما یقلب

ایک نے ایسا مال میرا بیعت میں شرکت صحیح ہو یا اُسکی بیعت کیا گیا اور اُسکے قبضہ میں آگیا تو شرکت مفاد و ضمہ باطل ہو کر شرکت
 عثمان ہو گئی کیونکہ جو مال اس قابل ہو کہ اس مال جو اسکے آئین مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں مساوی
 ہونا حالت ابتدا و حالت بقا و دونوں میں شرط ہو پس مفاد و ضمہ نہیں رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اُس میں دوسرا
 شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اُسکے حق میں کوئی سبب نہیں ہے مگر شرکت مفاد و ضمہ بدل کر شرکت عثمان ہو گئی کیونکہ وہ یہاں
 ممکن ہے اس لیے کہ شرکت عثمان میں مساوات شرط نہیں ہے اور شرکت عثمان کے دوام کے واسطے ابتدا کا حکم ہے یعنی جو حکم
 اُسکی ابتدا کے واسطے ہے وہی اُسکے دوام کے واسطے ہے کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہے۔ فان ورثہ احدہما عرضا فرما
 ولا یقصد المفاوضہ و کذا العتقار لانه لا یصح فیہ الشریکۃ فلا یشرط المساواة فیہ۔ اور اگر مفاد و ضمہ میں سے
 ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اُسی کے واسطے ہے اور شرکت مفاد و ضمہ فاسد ہوگی اور یہی عتقار کا حکم ہے یعنی اگر
 دین و گھر میراث پایا تو بھی اُسی کا ہے اور مفاد و ضمہ باطل ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہے تو ایسی
 مال میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاد و ضمہ میں تجارتی امور میں دونوں
 شریک ایک دوسرے کے ذیل و کفیل ہو۔ تہیت اور تجارت کے واسطے جو مال دونوں نے اس مال ٹھہرایا اس میں
 دونوں کا مساوی ہونا بھی ہے ابتدا میں شرط ہے ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شرکت
 نہیں ہے اس میں مساوات شرط نہیں ہے لہذا جو اموال قابل شرکت میں آگیا بیان کرنا ضروری چنانچہ بیان فرمایا۔
 فمصل۔ ولا یقصد الشریکۃ الا بالدرہم والدرہم فی الفلوس التافئۃ وقال مالک رحمہ اللہ بالعرض
 والکلیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لا تھا عقدت علی اس مال معلوم فاشبہہ النقود بخلاف
 المضاربت لان القیاس یا بالمال فیہا من بیع الم لم یضمن فقطصر علی مورد الشرع ولنا انہ یروی اسے
 بیع الم یضمن لانه اذا بیع کل واحدہما من مالہ ولفاضل الثمنان فما یستحقہ احدہما من الزیادۃ فی مال
 صاحبہ بیع مالک و الم یضمن بخلاف الدرہم والدرہم فی الفلوس التافئۃ فی ذمتہ اذ ہی لا تتعین فکان
 بیع ما ضمن ولان اول التصرف فی العرض البیع و فی النقود الشراء و بیع احدہما مالہ علی ان یکون اثر
 شریکائی ثمنہ لا یجوز کشرارہ ہا شیا بہا لے ان یکون البیع بینہ و بین غیرہ جائز و اما الفلوس التافئۃ
 فبیع رواج الاثمان فما یحتسب بہا قالوا انہ قول محمد رحمہ اللہ بالحقۃ بالنقود عندہ حتی لا تتعین بالتعین ولا یجوز
 بیع اثمنین بلہما علی ما عرفت اما عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ یوسف رحمہ اللہ لا یجوز الشریکۃ والمضاربت بہا لان
 تنقیرا مقید لسانۃ و فسادۃ و تصیر سلعا و یروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ قول محمد رحمہ اللہ و الاول اقیس و انظر
 عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ المضاربت بہا۔ واضح ہو کہ شرکت مفاد و ضمہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار
 و راج فلوس کے یعنی جن پیسوں کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزوں اور دینی چیزوں سے بھی
 انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنی جو چیزیں پیمانہ سے ملتی ہیں اور جو چیزیں وزن سے ملتی ہیں جن جب دونوں کے پاس
 ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفاد و ضمہ منعقد ہو جائیگی کیونکہ یہ عقد بھی اس مال معلوم پر واقع ہوا تو نقد و
 کے مشابہ ہو گیا یعنی موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس شخص سے
 دیتا ہے کہ وہ اس مال سے تجارت کر کے جو نفع اُٹھائے وہ مالک مال و تاہم کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے
 نہیں جائز ہے) اس واسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ اس میں ایسے مال سے نفع ہے جو مضنون نہیں ہے بلکہ امانت ہے تو چنانچہ
 منع وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا (اور مفاد و ضمہ میں دونوں شریک اس مال سے کام کر لے اور نفع کمائے تو ان

نقد و غیر نقد مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شرکت مفادہ بھی انجام کو نہ
جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع کیا گیا جو بھی ضمانت میں نہیں ہے کیونکہ اگر ہر سفا وض سے اپنا راس المال فروخت
کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کمی بیشی ہو (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی قیمت رکھتا ہے پھر ایک نے اپنا اسباب
دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے بہت شریک نفع زیادہ
پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جس کا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے
ایسے کہ جو ایک نے خریدا اسکے دام کسکا ذمہ بن گیا کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت
میں آجکا اور ایسے کہ اسباب میں پہلا تصرف یہ ہے کہ فروخت کرے اور نقد میں پہلا تصرف یہ ہے کہ خریدے حالانکہ
ایک مفادہ شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اسکے داموں میں اسکا شریک ہو نہ ہو نہیں
جائز ہے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اسکا شریک ہو یعنی بیع دونوں میں مشترک ہو
جائز ہے پس سوائے نقد کے دیگر اسباب سے جو از نہیں رہا اور سہ وہ فلسس جسکا چلن جاری ہے تو وہ یہ و اشرفی
کی طرح وہ چلتے ہیں پس وہ بھی نقد میں شامل کیے گئے اور متاخرین میں شریک بننے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد
نزدیک فلسس بھی نقد کے ساتھ لاق کیے گئے ہیں یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں
(مثلاً دو آنہ کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دیدے جو خرید کر اس نے کے وقت ہاتھ میں ہیں
یا دوسرے پیسہ دیدے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوئے) اور معین دو پیسوں کے بعد جس معین ایک پیسہ
کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا ہے معین کرنا بیقائدہ ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف
کے نزدیک فلسس سے شرکت و مضاربت نہیں جائز ہے کیونکہ فلسس کا فن ہونا دم پر دم بدلتا ہے اور جب انکا چلن جاتا ہے
تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا فلسس
سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلسس کے ساتھ مضاربت صحیح ہے۔ قال و
لا یجوز الشریک بما سوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنفقة فتصح الشریکۃ یہاں تک ذکر فی الکتاب
قد درمی نے فرمایا کہ ان ماموں کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ چھوٹے یا
گھٹے ہوئی چاندی سے یا ہم شرکت مفادہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائیگی
یعنی اگر لوگ ان میں بغیر سکے کے سونا و چاندی سے شرکت مفادہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا ایسا ہی شیخ قدوری نے
اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہر مخالف قول جلیع صغیر ہے چنانچہ فرمایا۔ فی الجامع الصغیر ولا یکون المفادۃ
بما قبل ذہب و فضة و مرادہ التبر فلی ہذہ الروایۃ التبر سلۃ یعین بالتعین فی الصلح راس المال
فی المضاربات و الشریکات و ذکر فی کتاب الصرف ان النفقة لا تعین حتی لا یفسخ العقد بہ لاکہ قبل تسلیم
فلی تلک الروایۃ یصلح راس المال فیہا و ہذا لا عرف انہا خلقا فتمین فی الاصل الا ان الاول اعم
لانہا وان خلقت للتجارة فی الاصل لکن الغنیۃ تنقص بالضرر المخصر لان عند ذلک لا یصرف
الی شیء آخر ظاہر الا ان بحری التعال باستعمالها تنقل فیہا التعلل بمنزلة الضرب فیکون ثلثا و یصلح
راس المال ثم قوله ولا یجوز بما سوی ذلک یتناول الکیل و الموزون و العدوی المتقارب و
الاختلاف فیہ بینا قبل الخلط و لکل واحد منہما بیع متاع و علیہ وضیعتہ وان خلاصہ ثلثا کافذہ لاکہ فی قول
ابی یوسف و الشریکۃ لاکہ لا شریکۃ عقد و عند محمد رحمہ تعین شریکۃ العقد و نفرة الاختلاف تطرع عند التنازل

فی المالین واستشرط الاتفاق فی المخرج فظاهر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف رحمہ اللہ لا یتعین بالتعین
بعد الخلط کما یتعین قبلہ ولحمدرج انہما من وجہ حتی جاز المخرج بہما دنیا فی الذمۃ وبيع من حیث انہ
یتعین بالتعین فعملنا بالشبہین بالاضافۃ الی المالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنًا بحال
ولہ اختلاف جنسًا کالخلط والشعیر والزیت والسمن فخالطہا لا یتعقد الشریکۃ بہا بالاتفاق والفرق لمحجر
ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فتمکن الجمالۃ
کما فی العروض واذا لم یتمش الشریکۃ فیکم المخلوط قد بنی فی کتاب القضاۃ اور جامع صغیر میں ہے کہ
سولے یا چاندی کے شفا لون سے شریکت مفاد نہ نہیں ہوتی ہر شقال سے امام محمد کی مراد پتر میں پس اس روایت پر
پتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو سفاربت یا شریکت کے عقود میں اس الحال نہیں ہو سکتا
اور جامع صغیر کی کتاب العروت میں مذکور ہے کہ گلائی چاندی جو سک دار نہ وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں پتر
کرنے سے پہلے اگر تلف ہو جائے تو عقد بیع ہوگا پس اس روایت پر گلائی اور پتر بھی شریکت و سفاربت میں داخل لائی
ہو سکے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں ٹن پیدا کیے گئے ہیں خواہ سک دار ہوں یا نہ ہوں لیکن
روایت اول اصح ہے کہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن انکا ٹن ہونا مخصوص
بغیر ہے سکے ہو کہو کہ ایسی حالت میں بظاہر ہر انکو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر انکو بطور ٹن استعمال کرنا
بدون سکے کے لاگوں میں جاری ہو جائے تو باہمی معاملہ ہنزلہ ضرب سکے کے ہوگا پس مطلقاً ٹن ہو جائیگا اور اس الحال ہونے
کے لائق ہونگے را شیخ قدوری کا یہ قول کہ اسکے سوا سے دوسری چیزوں سے شریکت نہیں جائز ہے تو اس میں کیسی دوزنی چیزیں
اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں جیسے انڈے و اخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شریکت
کا اس الحال نہونگی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شریکت
عقدان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور کھٹی بھی ای
بڑیگی اور اگر دونوں نے خلط کر دیا پھر عقد شریکت باندھا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شریکت ملکی ہوگی یعنی
دونوں کی ملکیت باہم غلط ہے اور یہ شریکت عقد نہونگی اور امام محمد کے نزدیک شریکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا
شرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں مال باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے
نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی مشروط ہو تو ابو یوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو
اپنے مال کا نفع ملے گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے جیسے خلط سے
پہلے تھا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک ماہ سے ٹن اور حتی کہ بیچ انکے عوض میں اپنے ذمہ فرض رکھ کر جائز ہے
مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بغیر مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر روہے کے خریدی اس طرح
کہ یہ انڈے یا گیہوں یا روہے شریکی کے ذمہ اُدھار فرض ہے تو جائز ہے پس اس راہ سے یہ ٹن ہیں اور ایک راہ سے
بیع ہوتے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو شاہت ہوئیں پس ہٹے دونوں شاہتوں پر
عمل کیا کہ قبل خلط کے انکو بیع قرار دیا اور کہا کہ شریکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ٹن قرار دیا حتی کہ شریکت جائز ٹھہری
بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ٹن نہیں ہوتے ہیں (پھر یہ سب
اختلاف اس صورت میں کہ کیلی دوزنی و عددی دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو
جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جوہن یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی

پھر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بھی بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا، اگر حتیٰ کہ امام مالک و امام محمد بھی متفق ہیں کہ اس
 امام محمد کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے (اور فرق یہ ہے کہ ایک
 جنس کے خلط میں دوسری شے چھریاں میں سے ہو لینے اگر کوئی شخص تھک کر دے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور
 دو جنسوں کا خلط شے نہیں بلکہ قیمتی ہے لینے تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جماعت
 پیدا ہو گئی یعنی ہر شریک کو پتہ ہو سکے کہ وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت
 صحیح ہوئی تو خلط کا جو حکم ہے وہ پہلے کتاب القضاء میں بیان کیا ہے پھر کتاب الوصیہ میں بیان کیا ہے۔ الفیہ
 الکافیۃ المنتہیٰ میں مذکور ہے - قال واذا اراد الشریک بالعرض یباع کل واحد منها نصف بالانحصار
 الاخر ثم عقدنا الشریکة قال نعم و هذا شریکة ملک لما بینا ان العرض لا یصح رأس مال الشریکة و تاویلہ اذ کان
 قیمۃ متاعہما علی السواء ولو کانت بیعتھا تفاوت شیخ صاحب المال علی التام و ما یثبت بہ الشریکۃ - اور جب دو
 شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرتی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعض دوسرے کے نصف مال کے
 فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت پانچ حصوں میں سے چار حصہ اپنے حصہ پر کرے نہ کہ بیعت بیان کر دیا کہ شرکت کا
 رأس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہے اس کی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر
 ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت
 کرے جس سے شرکت ثابت ہو۔ مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درہم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت
 سو درہم ہو تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعض دوسرے کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ فروخت کرے
 تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہونگے جن میں ایک حصہ کم مال والے کا ہے اور چار حصے اس کے حصہ لیگا۔ قال
 واما شریکۃ الغنان فقہ عقیدۃ علی الوکالۃ دون الکفالۃ و ہی ان تشرک الثمان فی نفع غیر طعام او شریکۃ
 فی عموم التجارات ولا یندرک ان الکفالۃ و انعقادہ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بینا و لا یقع علی الکفالۃ
 لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لہ اسے اعراض و ہذا لا ینتہی عن الکفالۃ و حکم التصرف لا یشمل
 بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوری نے شرکت غنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر مستند ہوتی ہے اور کفالت پر مستند
 نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا انان کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں اور
 کفالت کا ذکر نہ کریں پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہو کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور یہ کفالت پر
 مستند ہوگی کیونکہ غنان کے معنی ٹھہ مٹانے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضی اسے لفظ کے
 خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاضل فی المال لحاجۃ الیہ و لیس من قضیۃ اللفظ المساواة
 اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ غنان اس مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات
 ہو۔ لیصح ان یساویا فی المال و یفاد صلا سے الریح و قال و فریم و الشافعی رحمہ لایکوز لان التفاضل
 فیہ یودی اسے بیع مالم یفین فان المال اذا کان لفقین و الریح انما یفاد صاحب الزیادۃ سے بہرہ بلا
 ضمان اذا یضمان بقدر رأس المال و لان الشریک عندہما فی الریح شریکۃ فی الاصل و لہذا یشرط ان خلط
 فصار ریح المال بمنزلة النار الاعیان فیستحق بقدر المال فی الاصل و لہذا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الریح
 علی المشرط و الوضیۃ علی قدر المالین و لم یفصل و لان الریح کما یشترک بالمال یشترک بالمال فی الظاہر
 و قد یکون احدہما حذقی و ادری و اکثر علما و ادری فلا یحیی بالمساواة فہست الحاجۃ الی التفاضل بطلان

اشترط جميع الرشح لاحد هالانه يخرج العقد من الشریک من المضاربة ايضا اسے فرض باشرطه
للحال او لے بضاعة باشرطه لرب المال وهذا العقد يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشریک
ويشبه الشریکة اسماء وعملان فانها يعملان فعملنا يشبه المضاربة وقائما للصح اشترط الرشح من غير ضمان و
يشبه الشریکة حتى لا يطل باشرط العمل عليها - اور اگر دونوں کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی
کی شرط ہو تو صحیح ہو لیکن مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہو اور زفر
و شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہو کیونکہ نفع میں زیادتی اس وجہ سے ہے کہ جو چیز ہندون نہیں اسکا نفع لیا جائے
چنانچہ مال جب برابر ہو اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی ہوا تو صحیح واسطے ایک تہائی
زائد ہو وہ بغیر ضمان اسکا مستحق ہوا اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر اس مال ہی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زفر و شافعی کے
نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے اسی واسطے دونوں کے نزدیک اصل مال میں خلط
ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہو گیا جیسے مال عین بڑھاد ہوئی ہے چنانچہ جیسے بکریوں کے بچہ ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو
اصل مال میں جقدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہو گا اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دونوں کی شرط
پر ہو گا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔ اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہیں ہے بلکہ اگر
مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف کٹھی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن
یہ حدیث نہیں پائی جاتی مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ - اور اس دلیل سے کہ
نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضارب میں ہے اور نفع مضارب کو رہا ہے دیکھو وہ
تجارت کر کے نفع اٹھاوے پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال واسطے نے اسے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب
نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونوں میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ٹھکانہ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہو
اور اسے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی ہو گا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف
اسکے اگر کل نفع ایک ہو سکے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہو کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہو جائیگا اور
مضاربت سے بھی نکل جائیگا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع شرط ہو تو یہ فرض ہو جائیگا اور اگر سب نفع کا
مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہو کہ ابتدا میں مضاربت کے مشابہ ہی اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام
کرتا ہو اور یہ عقد شرکت مفاد ضمت کے بھی مشابہ ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اس میں دونوں
مشابہتوں کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلا یا کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہو لیکن جیسے مضارب میں
امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہے ویسی ہی شرکت غنان میں ایک شریک کے واسطے زیادتی نفع جائز ہے اور
دوسری شرکت مفاد ضمت کا عمل یہ دلا یا کہ دونوں شریکوں پر کام بشرط ہونے سے شرکت غنان باطل نہیں ہوتی ہے۔
قال ويجوز ان يعقد لكل واحد منهما بعض مال دون البعض لان المساواة في المال ليس بشرط فيه
اذ اللفظ لا يقتضيه ولا يصح الا بما ينال المفاضة في الوجه الذي ذكرناه - اور شرکت غنان میں یہ بات
جائز ہے کہ ہر شریک اپنے حصے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مالی شرط
نہیں ہے کیونکہ لفظ غنان اسکو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و
فلوس رائج جیسے مفاد ضمت صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم بیان کر چکے - و چونکہ ان شریکوں میں جہت احدا
و تائیر و سن الآخر در اہم و کذا سن احد ہما در اہم بعض و سن الآخر و قال زفر رحمہ اللہ شافعی رحمہ لا یجوز

وہذا بناء علی اشتراط الخلط وعدمہ فان الخلط عندہما شرط ولا تحقیق ذلک فی مختلفی الجنس و سببہ من بعد
ان شاعر اللہ تعالیٰ - اور شرکت عنان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں
تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دروہیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے
اور زعفر و شافعی رحمہ اللہ کہہ گئے ہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زعفر و شافعی کے نزدیک خلط
کے نامہ شرط ہے حالانکہ وہ مختلف جنس میں خلط کا تحقیق ہوگا اور ہم اسکو بعد از ان الشار اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ قال
وما اشترکہ کل واحد منہما للشرکۃ طویب ثمہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الیکالۃ دون الکفالۃ والکلیل
ہو الاہیل فی الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اسکو
دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف و کمالست کے متضمن ہے
اور کفالت کے متضمن نہیں ہے اور مطالبہ حقوق میں دلیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم یرجع علی شریک بچستہ
منہ معناه اذا اودی من مال نفسه لانه وکیل من جہتہ فی حصتہ فاذا نقد من مال نفسه رجع علیہ فان کان
لا یعرف ذلک الا بقولہ فلیہ الحجۃ لانه یدعی وجوب الحال فی ذمتہ الآخر و ہونیکہ والقول للمکر مع لیمینہ
پھر جو دام ادا کیے اس میں سے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے واپس لیا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے ادا
کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لیا کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اس کے حصہ میں وکیل ہے پس جب اپنے مال سے اسے
ادا کیا تو شریک سے واپس لیا پس اگر یہ بات سوائے اس کے قول کے کسی طرح معلوم ہو (مثلاً جو چیز خریدی وہ موجود نہیں ہے
حالانکہ وہ کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام خریدا اور اس کے دام ادا کر دیئے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے انکار کرتا ہے
تو پھر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لائے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا
اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا۔ یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول
ہوگا۔ قال واذا ملک مال الشریکۃ او احد المالین قبل ان یشتر یا شریاً بطلت الشریکۃ لان المعقود علیہ
فی عقد الشریکۃ الحال فانہ یتعین فیہ ما فی البیتۃ والوصیۃ و ہلاک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البيع بخلاف
المضاربتۃ والوکالۃ المظروۃ لانه لا یتعین الثمنان فیہما بالتعین وانما یتعینان بالتقبض علی ما عرف و
ہذا ظاہر فیما اذا ملک المالان و کذا اذا ملک احدہما لانه ماضی بشرکۃ صاحبہ فی مالہ الا لیشکر فی مالہ
فاذا فات ذلک لم یکن راضیاً بشرکۃ فلیبطل العقد لعدم فائدۃ و ایضا ملک من مال صاحبہ ان ملک
فی بدہ فظاہر و کذا اذا کان ملک فی بدہ الآخر لانه امانۃ فی بدہ بخلاف ما بعد الخلط حیث ملک علی
الشریکۃ لانه لا یتعین فیہ مال المالین۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہو گیا قبل اسکے
کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدیں تو شرکت باطل ہو گئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہی کیونکہ وہ عقد شرکت میں
متعین ہو جاتا ہے جیسے ہبہ و وصیت میں متعین ہو جاتا ہے اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہے
جیسے عقد بیع میں ہوتا ہے (مثلاً جس بیع پر عقد ٹھہری ہو اگر وہ پھر دیکر بیست پیسے تلف ہو جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہے بخلاف
مضاربت اور تنہا و کالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا و کالت میں ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ واقع
ہو جاوے تب متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے موقع پر اسکا بیان نہ کر رہے کہ بالکل مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جائیگی پھر
جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاوے تو شرکت باطل ہو جاتا ہے ظاہر ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت
باطل ہوگی کیونکہ جب مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دو حصہ کی شرکت پر صرف اسطور پر ماضی ہوا تھا کہ خود بھی اس کے

مال میں شریک ہو پھر جب اسکا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہو پس عقد شرکت باطل ہو گیا
 کیونکہ باقی رہنا بیجا ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اسکا ضامن نہیں کیونکہ
 اگر خود اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہو اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہو کیونکہ یہ اس کے قبضہ
 میں صرف امانت تھا بخلاف اس کے اگر غلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائیگا کیونکہ مال میں
 کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہو تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائیگا۔ وان اشتری احدہما بکامل
 و ہک مال الآخر قبل الشراء فالمشتری بینہما علی ما شرط الا ان المالک حین وقع وقع مشترکاً بینہما لقیام الشریکۃ وقت
 الشراء فلا یتغیر حکم ہک مال الآخر بعد ذلک ثم الشریکۃ عقد عند محمد رحمہ اللہ خلافاً لحن بن زیاد حتی ان ہما
 باع جانبہ لانی الشریکۃ قد تمت فی المشتري فلا ینقص ہک مال بعدئذ ہما۔ اور اگر دونوں میں سے
 ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں ہوتی
 شرکائے مشترک ہو کیونکہ جو وقت تک واقع ہوئی ہو تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہو کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں
 مشترک قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور متغیر نہ ہو گا بھرا امام محمد کے نزدیک یہ شرکت عقد
 حتی کہ دونوں میں سے جسے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے
 کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک
 مشترک ہو کر اس کے دام صرف ایک شریک نے ادا کیے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکۃ حصۃ من ثمنہ لانہ اشتری
 نصفہ بکاملہ و نقد الثمن من مال نفسه و فی بیئناہ ہذا اذا اشتری احدہما باحد المالیین او لا ثم ہک
 مال الآخر اما اذا ہک مال احدہما ثم اشتری الآخر مال الآخران ہر حال کو کالہ فی عقد الشریکۃ فالمشتری
 مشترک بینہما علی ما شرط الا ان الشریکۃ ان بطلت فالوکالۃ لمصرح بہا قائمۃ لکان مشترکاً حکم الوکالۃ و لکان
 شریکۃ ملک و يرجع علی شریکۃ حصۃ من الثمن لما بیئناہ وان ذکرنا مجرد الشریکۃ ولم یقضا علی الوکالۃ فیہا
 کان المشتري للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشریکۃ حکم الوکالۃ اتی نعمتہا الشریکۃ فاذا بطلت بطل
 مانی ضمنہا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانہا مقصودۃ۔ پھر جس شریک نے دام دیا ہے وہ دوسرے سے بقدر اس کے
 حصہ کے دام واپس لے گا کیونکہ بطور وکالت کے اس نے دوسرے کا حصہ نصف خریدیا اور سب دام اپنے ذاتی مال سے
 دے دیے ہیں اور ہم اس کو ادا پر بیان کر چکے یہ اس صورت میں ہو کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے
 کا مال تلف ہوا ہو اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں
 دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت میں خریدی ہوئی چیز دونوں
 میں موافق شرع کے مشترک ہوگی کیونکہ شرکت اگر باطل ہوئی تو وکالت مصرحہ قائم ہو تو وہ چیز بحکم وکالت مشترک ہوئی
 لیکن یہ شرکت ملک ہوگی یعنی شرکت عقد نہ ہوگی اور خریدنے والا اپنے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے فن واپس لے گا
 کیونکہ وہ اس کی طرف سے وکیل تھا اور اپنے مال سے دام دیا ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ دونوں نے صرف عقد
 شرکت کا ذکر کیا اور وکالت کا مصرح ذکر نہیں کیا پس اس صورت میں جو چیز خریدی ہو وہ خاصہ خریدار کی ہوگی کیونکہ
 شرکت پر واقع ہونا صرف اس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہو اگر جب شرکت ہی باطل ہوئی
 تو جو اس کے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلاف اس کے جب وکالت مصرح بیان کیا تو وہ باطل نہ ہوگی کیونکہ وہ باصرہ
 بیان ہوئی ہو یعنی ضمنی نہیں ہو۔ قال ویجوز الشریکۃ وان لم یخطا المال و قال زفر رحمہ اللہ فی لا یجوز لان

فرمانے۔ قال وکل واحد من الملتحقين وشریکه العنان التامع الممال لانه مقتضى عقد الشریک
 وذلک لانه یستتاج حصة علی المال و لا یحصل بغير عوض و ذلک لانه ان یؤدعه لانه مقتضى ولا یجوز ان یتجر به
 شریک مقتضى و ذلک لانه شریکین بین سے ہر ایک کو اور شریک عنان کے دونوں شریکین میں سے ہر ایک کو یہ اختیار
 ہو کہ مال کو بضاعہ میں پر دے (بضاعہ میں یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دیدیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو
 مع اصل کے مالک مال کو دیدے تو ہر شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہو) کیونکہ بضاعہ میں عینا عقد شریک میں بطور عادی
 جاری ہو اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہو کہ کام کرنے کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغير مزدوری کے
 ایسا آدمی حاصل ہوتا آدمی درجہ ہو تو ضرور اسکا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہو کہ مال کسی کے پاس در بضاعہ
 رکھے کیونکہ اسکی عادی جاری ہو اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا۔ قال ویدفع مضارب ثلث لانا وثلث
 الشریک فی ثلث مضارب و عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ لیس لہ ذلک لانه نفع شریک والا صح ہو الاول و ہو روافیہ
 الاصل لان الشریکین یفقدون و اما المقصود فی تحصیل الربح کما اذا استتاجر باجماعی اولی لانه یحصل
 برون ضمان فی ذلک بخلاف الشریک حیث لا یملک لانا الشی لا یستتبع مثله۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار
 ہو کہ مال کو مضارب میں پر دے کیونکہ وہ شریک سے کم ہو تو شریک اسکو شالی ہو کیونکہ شریک کی کٹھی شریک پر پڑتی ہو
 اور مضارب پر نہیں پڑتی ہو تو شریک سے ضمن میں مضارب کا اختیار حاصل ہو۔ (مفت)۔ اور ابو حنیفہ سے ایک روایت
 یہ ہو کہ اسکو مضارب میں پر دینے کا اختیار نہیں ہو کیونکہ مضارب بھی ایک قسم کی شریک ہو تو شریک کو وہ دوسرے شریک
 کا اختیار نہیں ہو جبکہ مال شریک واحد ہو۔ (مفت)۔ اور روایت اول صحیح ہو اور وہی مبیحہ کی ہو یا نہ ہو شریک کو مضارب
 پر دینے سے شریک مقصود نہیں ہو بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہو چھپے کسی کو اجرت پر مقرر کر کے تجارت کا کام
 لے بلکہ مضارب برجمہ اولی جائز ہو کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہو بخلاف شریک
 کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شریک کرنا جائز نہیں ہو کیونکہ عقد شریک کے ضمن میں ایک شریک شریک
 کا اختیار نہیں ہو سکتا ہو کیونکہ کسی شریک کے تابع ہو کہ اسکو شریک نہیں ٹاہتا ہوتا۔ قال ویکل من مضرب
 فیہ لان التکلیل بالبیع و الشراء من الترابع التجرارۃ و الشریک المقصد للتجارت لولا ان التکلیل بالشراء
 حیث لا یملک ان یوکل غیرہ لانه عقد خاص طلب منه تحصیل العین فلا یستتبع غیرہ و لیس شریک کو یہ اختیار
 ہو کہ مال شریک میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ یہ صرف نفع کے واسطے وکیل کرنا ہو تو شریک
 کے تابع امور میں سے ہو اور شریک اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہو بخلاف اسکا غیر شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا
 اسکو بغير اجازت وکیل کے یہ اختیار نہیں ہو کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے
 ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا پس وکیل کے عقد میں اسکو شریک نہیں ٹاہتا۔ قال ویدفع فی المال
 یہ امانۃ لانه قبض المال باذن المالک لا علی وجه الیمل و الا شیئۃ فمضارب کا لو کہ لیتے۔ اور شریک بضاعہ و
 غنائ میں سے ہر شریک کے قبضہ میں ہوا مال ہو بلکہ امانت ہو کیونکہ مالک کی اجازت سے اس کے قبضہ میں لیا
 مگر بطور عوض کے نہیں (جیسے خریدنے کے واسطے) دونوں کے عوض کوئی چیز لے آتا ہو کہ اگر کسی کو تمام دنیا بڑے مال
 مع۔ اور بطور بیبیطولی کے بھی نہیں ہو (جیسے مرتن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہو) تو اسکا حال بطور بیبیطولی کے ہوا
 مفت جی کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جاوے تو وہ شریک کا مال گیا جیسا کہ وہ ضامن نہیں ہو۔ قال ویکل
 با شریک العنان فی شریک التکلیل کا لیا طین و العینا عین لیسیر کان علی ان تقبل الاموال و یکلون

الکاسب بہینما مجوز ذلک و ہذا عندنا و قال زفر و الشافعی رحمہما لا یجوز لان ہذہ شریکۃ لا یفید مقصود ہا و ہو
 التثبیر لانہ لا یدرس رأس المال و ہذا لان الشریکۃ فی الربح تبقی علی الشریکۃ فی المال علی اصلہا علی
 ما قررناہ و لتنا ان المقصود منہ التحصیل و ہو ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلانی النصف اصیلا فی
 النصف تحقق الشریکۃ فی المال استفاد و لا یشرط فیہ اتحاد العمل و ان کان خلافا لما لک و زفر رحمہما
 لان المعنی المجوز للشریکۃ و ہو ما ذکرناہ لا یتفاوت - اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شریکۃ العنائع ہی
 اور اسی کو شریکۃ التقبیل بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جیسے دو در زبون یا دو رنگہ زبون نے اس شرط پر یا ہم شرکت
 کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہی اور زفر
 و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہی کیونکہ یہ ایسی شرکت ہے جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھتا
 اس سے حاصل نہیں ہو کیونکہ اسکے واسطے رأس المال ضروری اور یہ اس واسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر جو ہم سابق
 میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت معنی ہی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہے کہ مال
 حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں دلیل
 ہو تو نصف میں اصل ہو ایسے جو مال حاصل ہوا اسی میں شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور حکم کا متحد
 ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہے یعنی تحصیل مال اسی میں فرق نہیں ہوتا ہی و شافعی
 کام و جگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اسی میں امام مالک و زفر کا اختلاف ہے اور زفر کا یہ اختلاف زفر سے اس روایت پر ہے کہ شرکت
 التقبیل جائز ہی بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو نہ ہو - و لو شرط العمل لخصفین و المال اٹلا ناجاز و فی القیاس لا یجوز
 لان الشفان یقدر العمل فالزادۃ علیہ شیخ مالم یضمن فلم یجز العقد لثابتہ الیہ و صار کشریکۃ الوجہ و لکننا
 نقول ما یاضدہ ربنا لان الربح عند اتحاد الجنس و قد اختلف لان رأس المال عمل و الربح مال فکان
 بدل العمل و العمل یتقوم بالتقوم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یجزم بخلاف شریکۃ الوجہ لان جنس المال متفق
 و الربح متفق فی الجنس المتفق و شیخ مالم یضمن لا یجوز لان فی المضاربۃ - اور اگر دو زون نے کام آدھا آدھا اول
 نہیں ہوائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہوا اسی میں سے دو ہوائی ایک کے واسطے اور ایک ہوائی
 دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہے تو اس سے زیادہ لینا
 ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہ ہو کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب پہنچاتا ہے اور مثل شرکت وجہ کے ہو گیا
 و لیکن ہم استحضار کرتے ہیں کہ جو زبانی ایک لیتا ہے وہ نفع نہیں لیتا ہی کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے
 مستفاد ہو حالانکہ یہاں مختلف ہے کیونکہ رأس المال یہاں کام ہی اور نفع مال ہی تو جو کچھ لے لیا وہ کام کا عوض ہی اور
 ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو باہمی رضامندی سے جو اسکی قیمت لگائی گئی وہی اسکی قیمت ہی تو وہ کمی بیشی سے حرام
 نہ ہو بخلاف شریکۃ الوجہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد ہو جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز ہو اسکا
 نفع نہیں جائز ہی سوائے مضاربۃ کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے - قال و
 ما یتقبل کل واحد منہما من العمل یلزمہ و یلزم شریکۃ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل و یطالب بالاجر
 و سیرا الدفع باللفظ الیہ و ہذا ظاہر فی المفادضۃ و فی غیرہما استحسان و القیاس خلاف ذلک لان الشریکۃ
 وقعت مطلقۃ و الکفایۃ یقتضی المفادضۃ وجہ الاستحسان ان ہذہ الشریکۃ متفقۃ للضمان الا تری ان التقبیل
 کل واحد منہما من العمل مضمون علی الآخر و لہذا یتحقق الاجر بسبب نفاذ ثقلہ علیہ فہی مجری المفادضۃ فی ضمان

الصل و اقتضای البذل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کرے گا وہ اپنے اور اس کے شریک پر لازم ہوگا جس کی
دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے سے
لے جیسا کہ اجرت دہی بری ہو گیا اور یہ بات در صورتیکہ شرکت بطور رضا و ضمیر ہو ظاہری اور دوسری صورتوں میں یہ حکم مستثنیٰ
ہو اور قیاس اس کے خلاف ہے کہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضای صرف شرکت
رضا و قہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہیں ہوتی اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہے
کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جسے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اس کا ضمان ہے اس واسطے کہ اجرت کا بھی سہی ہو جائے
کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اپنے نذرنا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزل رضا و ضمانت کے جاری
ہوتی۔ قال و اما شرک الوجہ فالوجہ ان یشتہ کان ولا مال لہما علی ان یشتہا بوجہ ہما و یبیعا فصح الشریک علی
سببیت یہ لانه لا یشتہ بالانسیۃ الامن کان لہ وجاہۃ عند الناس و انما یبیع مضافاً لانه یبکر فصح
الکفالتہ و الاول کالتہ فی الاموال و اذا اطلقت تكون عناناً لان المطلقة تنصرف الیہ وہی جائزۃ عندنا خلافاً
للتأخی رحم و الوجہ من الجاہلین باقیدہما فی شرکۃ التخیل۔ اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکۃ الوجہ ہے اور اس کی
یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ ان کا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت و امانت کی
وجہ سے خرید و فروخت کریں لیکن اس شرط پر شرکت صحیح ہے اور شرکۃ الوجہ اس کا نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے اُدھار و
خرید و فروخت کی لوگوں میں وجاہت ہے اور یہ شرکت بطور رضا و ضمیر اسی وجہ سے صحیح ہے کہ من و بیع میں کالت و کالت کا ثبوت
مکن ہے اور اگر اس شرکت کو برون قید کفالت کے تھوڑا شرکۃ عنان ہو جائیگی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی
پر کہتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہنسی دونوں طرف کی دلیل شرکۃ
میں بیان کر دی ہے۔ قال و کل واحد منهما وکیل الآخر فیما یشتہ لان التصرف علی الغیر لا یجوز الا بوکالتہ او
بذلایۃ و الاولۃ تفتقر الی کالتہ فان شرکھا ان یشتہا علیہما لفظان و الراجح کذلک بوجہ ولایہما ان یشتہا
فیہ۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر یہ تصرف جائز ہونے
کی کوئی صورت نہیں ہوا اس کے کالت ہو یا بلایت ہو اور چونکہ بیان ولایت نہیں تو کالت متعین ہوتی ہے جب اگر
دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفاً نصف ہو اور بیع بھی نصفاً نصف ہو تو یہ جائز ہے اور اگر کسی
کی شرط کرنا نہیں جائز ہے۔ فان اشتہا ان یکون الشریک بینہما اثلاً فان کذلک وہ ان الراجح لا یحقق
الا بالمال و الصل او بالضمان قرب المال یستحقہ بالمال و المضارب یستحقہ بالصل و الاستحاضا بالیہ
یستحقہ الصل علی التلکیمہ بالنصف یا نصف الضمان ولا یستحقن باسوا بالاتری ان من قال لغيرہ تصرف فی مالک
علی ان لی ربحہ لم یجزم لعدم ہذہ المعانی و استحقاق الربح فی شرکۃ الوجہ بالضمان علی ما بینا و الضمان علی قدر
الملک فی الشریک و کان الربح الزائد علیہ ربحاً لم یغن فلابح اشتراطہ الا فی المضاربۃ و شرکۃ الوجہ لیس فیہ
معنا باختلاف الضمان لانه فی سنا ان حیث ان کل واحد منهما یصل فی مال صافیہ فلیصح بہما و انما علم
پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے
واسطے ایک تہائی ہو تو بیع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق بیع کی کوئی صورت نہیں ہوا ہے
اس کے بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام
کے مستحق ہوتا ہے اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے مال کرنا ہو اور گھرانے ہوئی اجرت میں سے آدھی یا کئی حصہ دیتا ہے

تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہے اور ان صورتوں کے سوا اسے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کی نہیں دیتے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اسکا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شریکۃ الوجہ میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جبکہ ہم بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جبکہ رکاب ہو اسی قدر مضمون ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اسکی شرط لگانا صحیح نہ ہوگا سوا اسے مضاربیت کے حالانکہ شرکت وجہ بمعنی مضاربیت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربیت کے معنی میں اس معنی کی ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تقرر کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربیت کے ساتھ لائق ہوگی ہفت یعنی جیسے مضاربیت میں کم و بیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے و اللہ اعلم بالصواب

فصل فی الشریکۃ الفاسدۃ والیٰ بخیر الشریکۃ فی الاخطاب والاخطیاء وما اخطاہ کل واحد منهما او احتطیہ فہو لہ دون صاحبہ و علیٰ ہذا الاشرک فی اخذ کل شیء مباح لان الشریکۃ متضمنۃ بمعنی الوکالۃ والوکیل فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل بہ غیر صحیح والوکیل یلزم بدون امرہ فلا یصلح انما یعتہ وانما یشیت المالك لہما بالافہ والاحراز المباح فان اخذہ معا فہو فیہما نصفان لاسیما انما فی سبب الاستحقاق وان اخذہ احدہما ولم یصل الاخر شریکاً فہو للعامل وان کل احدہما واعانہ الآخر فی عملہ بان قلعہ احدہما وجہ الآخر او قلعہ وجہہ وعملہ الآخر فہو لہما من اجر العمل بالانفاذ علیٰ غنہ محمد وعذابی یوسف لایجاد نصف فہو ذلک وقد عرف فی موضعہ۔ اس فصل میں چند شرکت فاسدہ کا بیان ہے۔ واضح ہو کہ ایہ حصہ جمع کرنے میں (گھاس و گدگداری میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار کر لایا یا جبکہ راہ میں جنگل سے لایا وہ اسی کے واسطے ہو اس میں اس کے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی قیاس پر ہر مباح چیز کے لیے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے جیسے پہاڑی سیوے میں مثل اخروٹ و انجیر و پستہ و دیگر اشیا میں مثل نک و برت و سرسہ وغیرہ۔ یہ نصف۔ کیونکہ شرکت لین و کالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے شریک کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اس کے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اسکا نائب نہیں ہو سکتا (اور جب رکالت صحیح ہوئی تو شرکت بھی ہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح کو لیکر اپنے حوزہ میں کریں پھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفاً نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والی کی ہے اور اگر لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اسکی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اٹھا لی تو دوسری اور دوسرے نے جمع کر دی یا ایک نے اٹھا کر دوسرے نے جمع کر لی اور دوسرا اسکی مدد لایا تو مددگار کو اس کے کام کے مثل مزدوری ملے گی مگر امام محمد کے نزدیک جبکہ ہو تو مزدوری ملے گی اور ابویوسف کے نزدیک اس چیز کے دامن سے نصف سے زیادہ نہ ملے گی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے یعنی موطا کتاب الشریکۃ میں مذکور ہے اور ظاہر اختلاف قول امام محمد ہے۔ ع۔ قال و اذا شریکاً ولا احدہما یصل ولا اخر راویہ یستحق علیہا المارفا لکسب بینہما لم یصح الشریکۃ والکسب کلہ للذی استقی و علیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البخل وان کان صاحب الراویۃ فلیہ اجر مثل البخل انفاذ الشریکۃ فلا تقاد اسلے احراز المباح و ہوا لہما و ما وجب الاخر فلان المباح اذا صار ملکاً لکسبہ نہ رہو المستقی فقد استوفی منافع ملک الغیر و ہوا البخل او الراویۃ لجمہ فاسد فیلزم اجزہ۔ اگر دو شخصوں

میں سے ایک کے پاس فخر وغیرہ ہو اور دوسرے کے پاس کچھ مال ہو پس دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ شریک
میں پانی بھر کر اس فخر پر لادلاوین اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہو اور پوری مال
ایسی شخص کی ہوگی جسے پانی بھرا ہو اور اس پر کچھ مال کا اجرا مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا فخر والا ہو اور اگر کچھ مال
والے نے کام کیا تو کمائی اسکی اور اس پر فخر کا اجرا مثل واجب ہوگا پس شرکت فاسد ہونا اس واسطے ہر کہ دونوں نے
ایک سبب چیز لینے پانی کے اجرا کرنے میں شرکت کی ہو اور اگر اجرا مثل واجب ہوئے کی یہ وجہ ہو کہ سبب پانی جب
بھر لائے والے کی ملک ہو گیا حالانکہ اسنے غیر کی ملکیت یعنی فخر یا کچھ مال سے بھی نفع اٹھا یا ہو مگر بقدر فاسد و اس پر
پوری اجرت لازم آدگی۔ وکل شرکت فاسدہ فالریخ فیہما علی قدر المال ویطل شرط التفاضل لان الریح
فیہما تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما ان الریح تابع للبذر فی المزارعۃ والذی یأخذ النخیستح بالشمیۃ و
قد فسدت بقی الاستحقاق علی قدر رأس المال۔ اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہو اس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی
جس شریک کا بقدر مال ہو اسی قدر نفع ملے گا اور کسی بیشی کی شرط باطل ہو گیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہو
تو بحساب مال کے اسکا اندازہ رہیگا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع ختم ہو اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ
قرار داد کے تھا حالانکہ عقد فاسد تھا تو صرف اس مال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذ مات احد
الشریکین او ارتد وحق ہذا الحرب بطلت الشریکۃ لانہا تتضمن الوکالۃ ولا بد منها لیتحقق الشریکۃ علی
ما مر والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرہ اذا قضی القاضی بلما قہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بینا ہ
من قبل ولا فرق بینہما اذا علم الشریک بموت صاحبه او لم یعلم لانہ عمل حللی فاذا بطلت الوکالۃ بطلت
الشریکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین شریکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عمل قصدی واما اذا علم
اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو شرکت باطل ہو گئی خواہ شرکت مفادہ
یا ضمان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہو اور شرکت میں وکالت ضروری ہو تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا
اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہو اور اسی طرح مرتد ہو کر دار الحرب میں لسنے سے بھی باطل ہو جاتی ہو جبکہ
قاضی نے اسکے حریوں میں مل جانے کا حکم دیدیا ہو کیونکہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلۃ موت کے ہو چنانچہ سابق میں مذکور
ہو چکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اسکے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہر حال شرکت باطل ہو جائیگی کیونکہ یہ حکم معزولی ہو
اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اسکے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے شرکت توڑی
تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر ہر وقت ہو گیونکہ یہ قصدی معزولی ہو۔ واما بقائے علم۔

فصل۔ ولس لاحد الشریکین ان یؤدے زکاة مال الآخر الا باذنه لانه لیس من جنس التجارۃ
فان اذن کل واحد منهما لصاحبه ان یؤدے زکاة فادی کل واحد منهما فالتجاری ضامن علم باذنه
الاول او لم یعلم و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن اذا لم یعلم و ہذا اذا ادیا علی التعاقب الا اذا ادیا
ضمن کل واحد منهما لیسبب صاحبه و علی ہذا الاختلاف المأمور باذنه الزکوة اذا قصدی علی الفقیر
ما دی الامر بنفسه لمانہ مأمور بالتملک من الفقیر و قد اقر فیہ فلا یضمن للموکل و ہذا لان فی وسعہ التملک
لا وقوہ زکوة لتعلقہ بنیۃ الموکل و اما لیلب منہ مانی وسعہ و صار کالمأمر بنسخ و مالا حصارا اذا فسخ
بعد ازال الاحصار و حج الامر لیسبب المأمور علم اولاد ابی حنیفہ رحمہ مأمور باذنه الزکوة و المأمور
لم یقع زکوة فصار مخالفا و ہذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عہدہ الاحسان لان الظاہر انہ

لا یلزم الضرر الا لدفع الضرر و هذا المقصود حصل باوائه و عری اداء المأمور عنه فصار معزولاً عن علم اولى
 یعلم لانه عول علی و انا دم الاحصار فقد قبل ہو علی هذا الاختلاف و قبل معهما فرق و وجه ان الدم لم یس
 بواجب علیہ فانه یکنه ان یسیر حتی یزول الاحصار و فی مسألتنا الاداء واجب فاعتبر الاستقلال بمقصود و
 فیہ دون دم الاحصار و اوضح ہو کہ دونات شریکون بین سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ
 دے لیکن اگر وہ اجازت دے کر جائز ہو کہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہو پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت
 دیدی کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی لیکن ایک مرتبہ صاحب مال
 نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جس نے دوسری بار ادا کی ہو وہ ضامن ہو خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہ
 اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہ ہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح ہے کہ
 صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا جیسا کہ عتائی کی شرح زیادات میں مذکور ہے) اور یہ حکم اس وقت ہو کہ دونوں
 نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھ ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک
 کے حصہ کا ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور وکیل
 کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اُسکی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہو یعنی امام کے نزدیک
 ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہو کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں
 دیدے پس اُس نے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اُس کے اختیار میں اسی قدر ہو کہ وہ فقیر کے
 مالک میں دیدے اور یہ اختیار نہیں ہو کہ جو کچھ اُس نے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہو
 اور وکیل سے اُسی قدر مطلوب ہو جو اُس کے اختیار میں ہو تو یہ مسئلہ ایسا ہوگا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی
 کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اُس کے بعد احصار زائل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں
 ہوتا، خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا
 تو وہ ضامن نہیں ہوتا، خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مہت) اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ وہ ادا سے زکوٰۃ کے واسطے
 مامور تھا اور جو اُس نے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اُس کے مخالفت کام کیا (اور مخالفت ضامن ہونا)
 اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہو تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو
 یا نہ ہو کیونکہ یہ حکم معزولی ہو اور ہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اُس میں خود ایسا ہی اختلاف ہو اور بعض نے کہا
 کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہو کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہو واجب نہ تھی
 کیونکہ وہ مبرک کر سکتا تھا یا نہ کر سکتا کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہو تو ساقط کر دینا اُس میں
 مقصود ہوا اور قربانی احصار میں مقصود نہیں ہو۔ قال و اذا اذن احد المتقا وضیع لصاحبه ان یشتری
 جارية فیتطأ یا ففعل فیہ لہ بنیر فی غنہ ابی حنیفہ رحمہ و قال یرجع علیہ بنصف الثمن لانه اوی و ینا علیہ
 خاصۃ من مال مشترک فیرجع علیہ صاحبہ بنصف کما فی شراء الطعام و الکسوة و هذا لان المالک واقع لہ
 خاصۃ و الثمن بمقابله المالک و لہ ان البجاریۃ دخلت فی الشریکۃ علی البتات جریا علی مقتضی الشریکۃ اذ ہا لا
 یلک ان یشیر فاشیہ حال عدم الاذن غیر ان الاذن یفهم منہ لیس فیہ منہ لان الوطی لا یلک الا بالمالک
 لا وجہ الی اثباتہ بالبیع لما بینا انہ مخالفت مقتضی شریکۃ فاشیہ بالبیۃ الثابتہ فی ضمن الاذن بخلاف البیاع
 و الکسوة لان ذلک مستثنی عنہا للضرورة فیتقاع المالک لہ خاصۃ بنفس العقد و کان یؤدی ما بینا علیہ من مال الشریکۃ

وفی سائلنا قضی دنیا علیہا لما بیننا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر شرکت مفادہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اُس سے واپس کرے اسنے مال شرکت سے خرید کر ایک تو ابو حنیفہ کے نزدیک باندی اُسکے واسطے مفت ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اُس سے آدھا شریک واپس لے گا کیونکہ اُسنے مال شرکت میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص کر اُسی پر واجب تھا پس اُسکا ساتھی ایتنا حصہ اُس سے لے لیا جیسے اپنے خیال کے لیے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا جو اور اسکی وجہ یہ کہ مالک تو خاص کر اُسی کی وقع ہوئی اور دام بمقابلہ مالک کے ہیں اور دام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفادہ اسی کو مقصدی ہے پہلے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضای شرکت کو بدل دین تو یہ معاملہ اجازت نہ دینے کے حامل ہے مشابہ جو مالک اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو بہہ کیا کیونکہ واپس جب ہی سطل ہوئی ہے کہ مالک حاصل ہو اور مالک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضای شرکت کے خلاف ہے لہذا بیع مالک کو بذریعہ اُس بہہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہے بخلاف مالک کو اپنے مال کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنی ہوتا ہے پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اُسی کی مالک وقع ہوگی تو مال شرکت سے اسکے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی ضرورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کیے جو دونوں پر اُدھار تھے کیونکہ اُسکی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن اہما شار بالاتفاق لانه دین وجب بسبب التجارۃ والمفادۃ وضمۃ تضمنت الکفالتۃ قصار کا لطم عام والکسوف۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وہ مال کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفادہ متضمن کفالت ہے تو باندی کے دام ایسے ہو گئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ وقف میں روکنے اور شیع میں کسی مال میں کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اُسکی منفعت تصدیق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال میں کو مالک مالک الہی عزوجل کے غیر ملک روک دینا اسکی شرط ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف سماع پنجہ کس اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز ہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ذمی نے اپنی جائیداد اپنی اولاد پر مثلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہ ہو حتیٰ کہ اگر قاضی نے اُسکو بوجہ اُسکی حاجت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اُسکا وقف نہیں جائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک وقف کی مالک سے روکنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اُسے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اسکے ساتھ لاحق ہو جائے اور اس میں ابو یوسف کا حکم ہے اور وقف کا رکن اُسکے خاص الفاظ میں مثلاً کہ جسے یہ زمین صدقہ موقوفہ دینی مساکین وغیرہ پر ہے وقف اور واضح ہو کہ وقف۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اسکی جمع اوقاف آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا۔ جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء پر کرنے والے و اہل قرابت وغیرہ ملک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ قابل ابو حنیفہ رج لا ینزل ملک الوطن عن الوقف الا ان یحکم بہ الحاکم اولیٰ حقہ فیقول اذا ست فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف ینزل

ملک مجبور و القول و قال مجبور لا یزول حتی یجعل للوقف ولایا وسیلہ الیہ قال رض الوقف لغتہ ہوا مجبور
یقول وقف الدار واد قفرت یعنی وہو فی الشرع عند ابی حنیفہ رحم حبس العین علی ملک الوقف
والتصدق بالمنفۃ بمنزلۃ العاریۃ ثم قبل المنفۃ معہ وادہ فالتصدق بالمعہوم لا یصح فلا یجوز الوقف
احدا عنده و ہوا المنفۃ فی الاصل والاصح انہ جائز عنده الا انہ غیر لازم بمنزلۃ العاریۃ وعندہما حبس
العین علی حکم ملک اللہ لہا فی غیر ذلک ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالیٰ علی وجہ تقوۃ منفۃ الی اعیانہ
فیہم ولا یباع ولا یرث ولا یورث ولا یورث ولا یورث ولا یورث ولا یورث ولا یورث ولا یورث ولا یورث ولا یورث
ان یتصدق یا رض لہ عنہ تصدق باصلہا لا یباع ولا یورث ولا یورث ولا یورث ولا یورث ولا یورث ولا یورث ولا یورث
الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امكن دفع حاجۃ باسقاط الملک وجعلہ
للملک لے اذ لہ نظیر فی الشرع و ہوا مسجد فجب علیہ کذلک ولا ابی حنیفہ رحم قوله علیہ السلام لا حبس عن
فرائض اللہ لہا فی غیر ذلک و عن شیخ جامع محمد علیہ السلام بیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انہ یجوز
الانتفاع بہ زراعت و سکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الاخری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ لہرث
غلاتہ لے مہوار فیہا و تصبب القوام فیہا الا انہ یتصدق بمنافقہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ یحتاج الی
التصدق بالغلۃ وادہا ولا تصدق عنہ الا بالبقا علی ملکہ ولانہ لا یکن ان یزال ملکہ لای لے ملک
لانہ غیر مشروع مع بقائہ کالسائبۃ بخلاف الاعناق لانہ اطلاق بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا
للملک لے وادہا لے کوز الانتفاع بہ وہما لم یقطع حق العبد عنہ فلم یصر خالصا لملک تعالیٰ قال رض قال
فی الکتاب لا یزول ملک الوقف الا ان یکمل الحاکم اولیائہ موتہ و ہذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء
فی جہتہ فیہ امانی لعلہ بالموت فاصح انہ لا یزول ملکہ الا انہ یتصدق بمنافقہ و بدلیہ بمنزلۃ الوصیۃ
بالمنافع مو بدلیہم والحداد بالحاکم الموت فاما حکم فقیہ اختلاف المثلث و لو وقف فی مرض موثہ قال
الطحاوی ہو بمنزلۃ الوصیۃ لہ الموت و اصح انہ لا یزول عنہ ابی حنیفہ رحم وعندہما یلزمہ الا انہ یجوز من
من الثالث و الوقف فی الصحۃ من جمیع المال و اذا کان الملک یزول عند ہما یزول بالقول عند
ابی یوسف و ہو قول الشافعی بمنزلۃ الاعناق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رحم لا بد من التسلم الے
المستولی لانہ حق اللہ لہا فیہ و انما ثبت فیہ فی ضمن التسلم الے العبد لان التملک من اللہ لہا فیہ
و ہو مالک الاشیاء لا یحقق مقتضی واقعہ یكون تبعا لغيرہ فبما نزل حکم فیمنزلۃ الزکوۃ و الصدقۃ
ابو حنیفہ رحم انہ لے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی اگر کہ کوئی حاکم اُسکے زائل ہوئے
حاکم دیسے باوقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اُسکو معلق کرے پس کہ جب میں مردن تو میں نے اپنا یہ
دارالکعبہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرنے ہی اُسکی ملک زائل ہو جائیگی یعنی جب ہی اُسنے کہا کہ
میں نے وقف کیا اُسکی ملک سے منحل گیا اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف
کے واسطے ایک مستولی مقرر کرے اُسکے بعد کو جسے شیخ معنی نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی حبس کے ہیں یعنی
روک لینا چنانچہ بولتے ہیں کہ وقف الدار یعنی میں نے اپنا گھر روک لیا وادہ و فقہا بھی اسی معنی میں بولتے
ہیں اور شرع میں حبس کے معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اُسکی
منفعت کو حد تک حبس عاریۃ ہوتی اگر پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معہوم چیز ہے اور معہوم چیز کا تصدق صحیح نہیں ہے

لزام کے نزدیک بالکل وقت جائز نہوا اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابو حنیفہ اسکو جائز نہیں رکھتے تھے اور
 اصح یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقت جائز ہو لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہیں ہو اور صاحبین کے نزدیک وقت کے
 یہ معنی ہیں کہ مالی عین کو اللہ تعالیٰ کی ملک پر رد کرنا پس وقت کرنے والے کی ملکیت اس چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف
 ایسے طور پر عود کرے گی کہ اسکی منفعت بندہ کی طرف عام نہ ہو پس وقت لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور یہ نہیں
 ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا اگر پس لفظ وقت دونوں قول کو شامل ہے یعنی وقت صحیح ہو جائیگا خواہ ملک زائل ہو
 یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح دلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
 اپنے حصہ خیر کو جبکہ نام بیع تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی اصل کو صدقہ کر دے وہ
 بیع نہ ہو سکی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الالبانی المستدرک۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقت لازم ہوگا
 کی حاجت ہے تاکہ پیشہ اسکو اپنے وقت کا ذریعہ بنو چکا ہے اور حاجت کا دفعیہ اسطرح ممکن ہے کہ اسکی ملک ساقط کر کے
 اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کہ یہ کہ بیع میں اسکی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس یوں ہی وقت بھی کر دیا جاوے
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے کوئی چیز نہیں ہے
 یعنی ہر چیز موافق میراث کے فرائض الکی تقسیم ہو جائیگی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیفہ
 اور ترجیح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطنطاوی
 باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ وقت کرنے والے کی ملکیت وقت میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو
 اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقت کرنے والے کی ملکیت اس میں قائم ہے کیا
 نہیں دیکھتے ہو کہ اسکو وقت میں دلا بہت تصرف حاصل ہے چنانچہ اسکی حاصلات چنان صرف ہونا چاہیے ہیں وہ ان
 صرف کرے اور وقت کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اسکے منافع کو صدقہ کر دے گا تو عاریت کے مشابہ ہو گیا اور اس
 دلیل سے کہ وقت کرنے والے کو پیشہ اسکی حاصلات وقت کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اسکی طرف سے صدقہ جب بھی
 ہو سکتا ہے کہ وہ اسکی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقت سے اسکی ملکیت زائل ہو جائے
 اس طور پر کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہو چکے
 جائز سا بڑا وغیرہ چھوڑنا منع ہے بخلاف اعتاق کے کہ نہ وہ ملکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کہ نہ
 وہ خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ کی مدی لئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقت کی صورت میں بندہ کا حق
 وقت سے منقطع نہیں ہوا تو وہ خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں ہوا اس پر ترجیح میں علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا
 کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیدیا تھا اسواسطے وہ وقت لازم ہو گیا
 مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے شیخ الاسلام نے مفرح مبدی میں کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول میں
 کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ جب اسنے وقت کر دیا تو فرائض الکی لیے میراث کا اس سے تعلق نہیں رہا تو فرائض الکی سے
 کوئی مجلس نہیں ہوا جسے مال منقولہ وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی مجلس نہیں ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے بعد ازاں
 کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح ہے یعنی وقت لازم ہوتا ہے کیونکہ اعداد
 اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین و ائمہ اربعہ امتیون کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریفہ
 صرف یہی معنی ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں حام و مجیرہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر روکتے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے منسوخ کر دیا لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی مختار مفتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دیدے یا
 واقف اپنی موت پر معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہے کیونکہ اسکا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں واقع ہوگا
 رہا موت پر معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس طرح معلق کرنے سے
 ملک زائل نہوگی لیکن اسنے وقف کے منافع کو دائمی قرار دیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گو یا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت
 کر دی پس لازم ہو جائیگا اور وضع ہو کہ بیان حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو
 اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اس کے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی اس کی تعلیم سے بعض مشائخ کے نزدیک
 لازم نہوگا (اور اصح یہ ہے کہ منعقد ہوتا ہے۔ کما فی الخلاصہ ص ۷۰) اور اگر اسنے اپنے مرض الموت میں وقف کیا تو طحاوی نے
 فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک لازمی
 ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف محنت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہے۔ پھر جب
 صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہے تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہے
 (بلکہ اکثر علماء کا قول ہے اور یہی محققین کے نزدیک اور صحیح ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ مصنف نے) کیونکہ یہ بمنزلہ
 اعتاق کے ہے اس واسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہے اور امام محمد کے نزدیک موتی کو سپرد کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ حق اللہ
 ہے اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہو کر تا ہے کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ جو تمام اشیاء کا مالک ہے اسکو مالک کرنا بالحق
 نہیں ہو سکتا ہے بلکہ کبھی بالشیع ہوتا ہے تو اسی کا حکم جاتا ہے یعنی جب بندہ کو دیا تو گو یا اس کے ضمن میں اللہ تعالیٰ کی ملک
 میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے ہے۔ اور اسی قول کو مشائخ بخارانے اختیار کیا ہے۔ قال
 اذا صح الوقف علی اختلافہم و فی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الوقف ولم
 یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانه لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لا یتوقف علیہ بل یتوقف بعبء کسائر املاکہ ولانہ
 لو ملک لما انتقل عنہ بشرط المالك الاول کسائر املاکہ قال رض وقولہ خرج عن ملک الوقف یجب ان یکون
 قولہما علی الوجه الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہو گیا تو وقف کرنے والے کی ملک
 سے نکل گیا مگر جب وقف ہے ان کی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا تو اس پر وقف
 نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اس کی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اس کے دیگر املاک میں اس کی بیع نافذ ہو جاتی ہے اور اس
 دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اسکا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اسکا انتقال ہو سکتا
 جیسے اس کی دیگر املاک کا حال ہے اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف
 مذکورہ بالا کے یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیے۔ کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہے کہ اصل جائداد
 مالک کی ملک پر رہے اور اس کی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور وضع ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو بھی
 مشترک ہو یعنی بڑا رے سے اس کے حدود قائم نہ ہوں مثلاً ایک زمین دو غنوں میں مشترک ہے تو بڑا رے سے پہلے
 زمین معلوم کہ کس جانب سے کھانک کے حصہ میں آوے گی پس یہ بھی مشاع ہے۔ قال ووقف المشاع جائز
 عند ابی یوسف لان القسمة من تمام القبض لقبض عنده لیس بشرط فکذا تتمہ وقال محمد رح لایجوز لان اصل
 القبض عنده شرط فکذا ما یم یوہذا فیما یجوز لقسمة فاما فیما لا یجوز لقسمة فیجوز مع الشیوع عند محمد رحمہما
 لانہ یجوز بالہبة والصدقة المنقذۃ الا فی السبیل والمقبرۃ فانه لا یم مع الشیوع فیما لا یجوز لقسمة فیما عند ابی یوسف
 لان اقرار الشریک یمنع الخلو من اللہ تعالیٰ ولان الہیایۃ فیہما فی غایۃ التبع بان یقبر فیہ الموتی سنة و یرع

سنتہ و عیلتہ فیہ فی وقت و بیختہ اصطلاح فی وقت بخلاف الوقف لارکان الاستعمال و قسمہ الہدیہ طہرہ
 اکل ثم استحق جزو سنتہ بطل فی الباقی عند محمد لان الشیوع مقارن کما فی الہبتہ بخلاف ما اذا
 فی البعض اور جمع الوارثین فی الثلثین بعد موت المریض وقد وہب او وقف فی مرضہ و فی المسال
 ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری و لو استحق جزو غیر بعینہ لم یطل فی الباقی لعدم الشیوع و لہذا جائز
 فی الابتداء و علی ہذا الہبتہ و الصدقہ الملوکہ۔ اور وقف مستعینہ جو جائزہ وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ
 دوسری جائزہ دین مشترک ہونے سے مشعل ہے اسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بطورہ تو ہب قبضہ
 ہونے کا متمم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا متمم بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز
 ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ اس کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو
 بھی شرط ہے اور یہ اختلاف ایسی جائزہ دین ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بطورہ کے قابل نہوگا اسکا وقف امام محمد
 کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہبہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو ہبہ
 کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اسکا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے
 مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا جائے
 ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین
 نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہو اسلئے کہ شرکت باقی رہنا خالصتہ اندر قائم ہونے سے مانع ہے اور اسلئے کہ مسجد و مقبرہ
 باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے باین طور کہ مثلاً ایک سال آسمین مروسے دفن کیے جاویں او
 دوسرے سال آسمین زراعت کیجاوے یا ایک وقت آسمین نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ صیقل بنایا جھوٹا
 جبکہ قابل بطورہ کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اگر بار بار جارہ
 یا زراعت وغیرہ سے اسکی حاصلات لیکر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص
 نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزو کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمد کے نزدیک
 باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیعہ ہوتا ہے جیسے ہبہ میں ہوتا ہے یعنی ہبہ مشاع ہوتا ہے جس میں ہبہ
 کے وقت شیعہ ہے تو ہبہ باطل ہوتا ہے بخلاف اسکے جب ہبہ کے وقت شیعہ نہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہبہ
 باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزو میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں
 ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے وہ تہائی پھر لیا اور اسکے ترکہ میں شریکی ہو لے سوائے اسکے کچھ
 ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیعہ پیچھے سے عارض ہو گیا ہے اور اگر وہ جزو جسکا استحقاق ثابت ہوا
 ہے کوئی جزو معین ہو جو باقی سے مخیر ہو تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیعہ نہیں ہے اسی واسطے ابتدائے
 باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ و صدقہ ملوکہ کی ہے۔ یعنی اگر آسمین کوئی جزو مثلاً کسی کا حق ثابت ہوا
 تو ہبہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر آسمین
 سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ جزو معین نہیں ہے تو یہ جزو مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف
 یا ہبہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین مثلاً ہو تو وقف و ہبہ باطل ہو جائیگا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت
 نہوگا اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہبہ قائم رہیگا۔ قال و تیمم الوقف عند ابی حنیفہ
 و محمد رحم حتی یصل آخرہ کجہ لا یقطع ابدال و قال ابو یوسف رحم اذا سمی فیہ جہہ متقطع جائز و صار لہبہ یا

و فی المسال
 ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری و لو استحق جزو غیر بعینہ لم یطل فی الباقی لعدم الشیوع و لہذا جائز
 فی الابتداء و علی ہذا الہبتہ و الصدقہ الملوکہ۔ اور وقف مستعینہ جو جائزہ وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ
 دوسری جائزہ دین مشترک ہونے سے مشعل ہے اسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بطورہ تو ہبہ قبضہ
 ہونے کا متمم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا متمم بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز
 ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ اس کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو
 بھی شرط ہے اور یہ اختلاف ایسی جائزہ دین ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بطورہ کے قابل نہوگا اسکا وقف امام محمد
 کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہبہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو ہبہ
 کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اسکا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے
 مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا جائے
 ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین
 نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہو اسلئے کہ شرکت باقی رہنا خالصتہ اندر قائم ہونے سے مانع ہے اور اسلئے کہ مسجد و مقبرہ
 باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے باین طور کہ مثلاً ایک سال آسمین مروسے دفن کیے جاویں او
 دوسرے سال آسمین زراعت کیجاوے یا ایک وقت آسمین نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ صیقل بنایا جھوٹا
 جبکہ قابل بطورہ کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اگر بار بار جارہ
 یا زراعت وغیرہ سے اسکی حاصلات لیکر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص
 نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزو کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمد کے نزدیک
 باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیعہ ہوتا ہے جیسے ہبہ میں ہوتا ہے یعنی ہبہ مشاع ہوتا ہے جس میں ہبہ
 کے وقت شیعہ ہے تو ہبہ باطل ہوتا ہے بخلاف اسکے جب ہبہ کے وقت شیعہ نہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہبہ
 باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزو میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں
 ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے وہ تہائی پھر لیا اور اسکے ترکہ میں شریکی ہو لے سوائے اسکے کچھ
 ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیعہ پیچھے سے عارض ہو گیا ہے اور اگر وہ جزو جسکا استحقاق ثابت ہوا
 ہے کوئی جزو معین ہو جو باقی سے مخیر ہو تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیعہ نہیں ہے اسی واسطے ابتدائے
 باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ و صدقہ ملوکہ کی ہے۔ یعنی اگر آسمین کوئی جزو مثلاً کسی کا حق ثابت ہوا
 تو ہبہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر آسمین
 سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ جزو معین نہیں ہے تو یہ جزو مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف
 یا ہبہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین مثلاً ہو تو وقف و ہبہ باطل ہو جائیگا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت
 نہوگا اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہبہ قائم رہیگا۔ قال و تیمم الوقف عند ابی حنیفہ
 و محمد رحم حتی یصل آخرہ کجہ لا یقطع ابدال و قال ابو یوسف رحم اذا سمی فیہ جہہ متقطع جائز و صار لہبہ یا

شیخ مصنف ^۱ ہم لہا ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک وانہ یتا بدک لعتق فاذا كانت
 واقفہ ہم انقطاعا عما لا یتوفر علیہ مقتضاه فلہذا كانت التوقیت بطلانہ کالتوقیت فی البیع ولای یوسف رحم
 ان المقصود ہوا التقرب الی اللہ تعالیٰ و ہذا موفر علیہ لان التقرب تارة یکون فی العزت الی جہۃ
 منقطع و مرة بالعرفت الی جہۃ تہا بد فیصح فی الرحمن وقیل ان التابید بشرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف
 لا بشرط ذکر التابید لان لفظہ الوقف والصدقة نسبتہ عنہ لما بنا انہ ازالہ الملک بدون التملیک کالتوق
 وانہ اقال فی الکتاب فی بیان قولہ و صار بعد باللفظ او ان لم یسمہ و ہذا بد صحیح وعند محمد ذکر التابید
 بشرط لان ہذا صدقۃ بالمشقۃ او بالظاہر و ذلک سابقہ لکون موقفا وقد یکون موقفا بالظاہر لا یصرف الی التابید
 فلا بد من التابید فی حقہ قدری لہ فرایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہی بہا تک کہ اس کے آخر
 میں صرفت کی ایسی راہ نظر دی جاوے کہ جو قطع نہ ہوگی یعنی مثلاً فقراء و مساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف
 کرنے والے نے ایسی راہ پر صرفت بیان کیا جو قطع ہو جائیگی مثلاً اپنی اولاد تو بھی وقف جائز ہے اور اس جہت کے
 منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔ امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے
 کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بدون اسکے کہ کسی دوسرے کی ملک میں
 دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق یعنی اس کی آزادی دینی اور پس جب اس نے معرفت کی جہت ایسی مقرر کی جسکے
 منقطع ہو جانے کا وہ ہم ہی تو مقتضایہ وقف ہے پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے
 کیا ہو مثلاً دس پندرہ برس تک تو یہ وقف مقرر کرنا اسکو باطل کرے ہی جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہے
 اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خیرا بد میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے
 طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ میں صرفت کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائیگی اور کبھی
 ایسی راہ میں صرفت کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ رہیگی تو وقف دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ
 ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق بشرط ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لیے بیان میں ذکر کرنا
 شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف و صدقہ خود اس سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ جیسے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اپنی
 ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہے اسی واسطے کہ تائب میں ابو یوسف کا قول بیان
 کرنے کے بعد کہ اس راہ کے بعد وہ فقروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے
 اور امام محمد کے نزدیک ہمیشہ کے لیے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اسکی منفعت یا حاصلات وقف
 کرنے کا نام ہے اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدو
 بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاصہ تصریح ضرور ہے۔ قال ویجوز وقف العقار
 لان جماعۃ من الصحابۃ رضوا ان اللہ علیہم و آلہ و سلم وقف جائز ہے یعنی جائداد غیر منقولہ زمین
 و مکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اسکو وقف کیا ہوتا ہے۔ ان میں سے
 ارقم بن ابی الارقم ہیں چنانچہ انس کے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساتواں مسلمان ہوا
 اور اسکا ایک گھر صدقا ہر چھ ماہ وہ گھر اسکی بیوی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسلام میں رہتے اور لوگوں کو اسلام
 کی دعوت فراتے رہتے چنانچہ اس میں ایک جماعت کثیر اسلام لائی جن میں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اسکا نام
 دارالاسلام رکھا گیا پس اسکو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان

بن چنانچہ سنیس ہزار کو بیروہ خرید کر وقت کرنا معروست ہو۔ کمافی الصحیح والطہرائی۔ اور حضرت
 میں سابق مروی ہو اور حضرت ابو بکر نے اپنا دار کما اور حضرت عمر نے اپنی زمین مروہ اور حضرت علی نے ابی
 مسر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں اسی طرح سعد بن ابی وقاص اور
 ابن العاص نے جو وقف کیے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمر ابن الخطاب سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درہم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوائے
 اپنے بغل و بیٹا کے جس پر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جس کو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م منع۔ ولا
 یجوز وقف ما ینقل ویحول قال رخصہ و ہذا علی الارسال قول ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف اذا
 وقف حصیۃ بنقر یا و اگر تھا و ہم علیہ جاز و کذا سائر آلات الحراۃ لانه ینبع للارض فی تحصیل
 ما ہو المقصود و قیلت من الحکم تبعاً لالا یشب مقصوداً کالشرب فی البیع و البناء فی الوقت و
 محمد رحمہ فیہ لانه لما جازا افراد بعض المنقول بالوقف عنہ فسلما یجوز الوقف فیہ تبعاً اولے۔ اور
 قابل نقل و تحول ہو لینے مال منقول ہو اسکا وقف نہیں جائز ہو۔ اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقاً ناجائز ہوئے گا
 قول ابی حنیفہ ہو اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی کینت سے اسکا جو تنے والے سیلون و کاشتکاروں کے جو وقف
 کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہو اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اس کے ساتھ جائز
 ہو جائیگا کیونکہ مقصود لینے غلہ حاصل ہونے میں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز مستقل قصہ کر کے
 ثابت ہوتی ہو اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہو جیسے زمین کے فروخت میں اسکا پانی داخل ہو جاتا ہو یعنی جس پانی سے
 زمین سبخی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہو مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہو اور جیسے تنہا عمارت کا
 وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہو اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہو
 کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہو تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولے
 وقف جائز ہو گا چنانچہ ذکر فرمایا۔ و قال محمد رحمہ یجوز حبس الکراع و السلاح معناه وقفہ فی سبیل اللہ
 و ابو یوسف رحمہ فیہ علی ما قالوا و ہوا استحسان و القیاس ان لا یجوز لابیاس من قبل وجہ الاستحسان
 الا انما المشورۃ فیہ منہا قولہ علیہ السلام و اما خالد فقہ حبس اور عا و افرسالہ فی سبیل اللہ تعالیٰ
 و طلحہ حبس در وقتہ فی سبیل اللہ تعالیٰ و یروی واکراۃ و الکراع الخیل و یدخل فی حکم الابل لان
 العرب یحبوا ہرون علیہا و کذا السلاح یحل علیہا و عن محمد رحمہ انہ یجوز وقفہ فیہ تعال من المنقولات
 کالفاہس و المر و القروم و المنشار و البخارۃ و ثیابہا و القدور و المراجل و المصاحف و عمد ابی یوسف
 لا یجوز لان القیاس انما یرک بالنقص و النقص ورد فی الکراع و السلاح فیقصر علیہ و محمد رحمہ یعول القیاس
 قد یرک بالتعال کمافی الاستصناع وقفہ وجہ التعال فی ہذہ الاشیاء و عن نصیر بن یحیی انہ وقف
 کتبہ الحما قالہا بالمصحف و ہذا صحیح لان کل واحد یکسب للذین تعلیما و قراءۃ و اکثر فقہاء الامم
 علی قول محمد رحمہ و لا تعال فیہ لایجوز عندنا وقفہ و قال الشافعی رحمہ کل ما یکمن الانتفاع بہ مع بقاء
 اصلہ یجوز بیعہ یجوز وقفہ لانه یمکن الانتفاع بہ فاشبہ العقار و الکراع و السلاح و لان الوقت فیہ
 لا یتابد و لا یموت علی بادیاہ فصار کالدراہم و الدنانیر بخلاف العقار و لا معارض من حیث السمع و لا من حیث
 التعال فبقی علی أصل القیاس و ہذا لان العقار یتابد و یجھا و سنام الذین فکان معنی القریۃ فیہما

شیخ مصنف: میری بانی معنا ہما۔ امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا عیس جائز ہے۔
واقفہ: ہم انوقت کرنا جائز ہے اور مسلح کے قول کے موافق ابو یوسف بھی اس کے ساتھ ہیں اور یہ حکم
المتفق ہے کہ جائز ہو کہ جو کہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول
اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں انرا ہلکے آنحضرت صلی

خالد کا یہ حال ہے کہ اسنے اپنی زمین و گھوڑے و اسلحہ کے واسطے کی راہ میں وقف کیے ہیں (۱)
صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا پس ابن جمیل و خالد ابن الولید اور عباس نے دینے سے انکار
کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار ہوتی ہے سو اسے اس کے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے
اسکو نیک کر دیا اور رہا خالد تو ختم اس سے زکوٰۃ مانگنے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اسنے اپنی زمین و سامان جنگ اللہ تعالیٰ
کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس تو انکی زکوٰۃ بچھری۔ (رواہ البخاری مسلم) اور طلحہ نے اپنی زمین اللہ تعالیٰ
کی راہ میں وقف کیں (لیکن اسکی روایت نہیں ملتی ہے) اور کراس سے مراد گھوڑے ہیں اور اسی کے حکم میں
اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اسپر لادے جاتے ہیں اور امام محمد سے روایت
ہے کہ جن منقولات میں قتال جاری ہے اسکا وقف بھی جائز ہے جیسے کھیتاڑا و گدا و سبولا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑوں
کے و قبایلیان و دیکنین و پتھر کی دیکنین و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے پیش خلافت قیاس
ہو اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نفس وارد ہو اور نفس صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو زمین تک محدود رہی
اور امام محمد کہتے ہیں کہ قیاس کبھی بوجہ تعادل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا غل درآمد ہو جائے جیسے کارگر سے چیز بنانا
ہے اور وقف کا تعادل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور نصیر ابن یحییٰ سے روایت ہے کہ اپنی کتاب میں وقف کیں بطریق
الحاق بمعصیت یعنی بمنزلہ معصیت کے انکو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ معصیت و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین
پر پڑھنے پڑھانے و قرائت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے اور مشہور ہے کہ اکثر فقہاء امام محمد کے قول پر ہیں اور جن
چیزوں میں لوگوں کا تعادل نہ ہو اسکا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جسکی اصل باقی
رہنے کے باوجود اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اسکی بیع جائز ہے تو اسکا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اس سے امتناع
مکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے اور عاری دلیل یہ ہے کہ اس کے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ
یہ شرط ہے تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور بیان کوئی معارض نہیں ہے نہ ازراہ
حدیث و ائمہ کے اور نہ ازراہ تعادل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اسولے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلیٰ رکن
دین ہے تو ان دونوں میں قرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں انکے معنی میں نہ گئی۔ قال داؤد اصح
الوقت لم یجوز بیعہ ولا تحلیکہ الا ان یکون مشاعا عند الی یوسف رحم فیطلب الشریک القسم فیصح مقاد
اما متعلق الشریک فلا بیعہ واما جواز القسمۃ فلا نہما تیز وافرانیۃ الامران الغالب فی غیر المکیل و
الموزون معنی الغالب فی الوقت جعلنا الغالب معنی الا فرانہ نظر الوقت فلم یکن بیعا و تملیکا
ثم ان وقف نصیب من عقار مشرک فهو الذی لیس قسم شریک لان الوالیۃ الی اللہ الوقت و بعد الموت
الی وصیہ وان وقف نصیب عقار خالص لہ فالذی لیس قسمہ القاضی او بیع نصیبہ البانی من حل ثم
یقاسمہ المشترک ثم فیشرک ذلک منہ لان الواحد لا یجوز ان یکون مقاسما و مقاسما و لو کان فی القسمۃ
فقط وراہم ان اسے الا وقت لا یجوز لا امتناع بیع الوقت وان اعطی الا وقت جائز و یکن بعد الذی

مشرع اور جب وقت صحیح ہو گیا تو اسکا بیٹا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے کیونکہ اگر بھول ابو یوسف وقت
وقت مشاع ہو اور شریک سے اسکا بیٹا یا وارث اس کے ساتھ بیٹا رہ کر دیا جائیگا پس ملک جائز نہ ہونے کی دلیل
وہی ہو جو ہم بیان کر چکے یعنی وقت عمر رضی اللہ عنہ کی حد پیش کی اسکی اصل کو وقت کو کہتے ہیں نہیں ہوگی اور نہ ہونے ہوگی
اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور بیٹا اس کے کا جو از اس سے دلیل ہے کہ بیٹا وارث نہیں ہے جدا کرنے کا نام ہے اور بیٹا الامریہ ہے
کہ کیسی و ذریعہ چیزوں کے سوا سے دوسری چیزوں میں بیٹا وارث میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقت میں
ہم نے بیٹا وقت کے تمیز و جدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیٹے یا ملک نہ ہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار و شریک
میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو وہی اپنے شریک سے بیٹا رہ کرے کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک اسکا متولی فروخت
کرنے والا ہوتا ہے اور اسکی موت کے بعد اسکا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اس کے
ساتھ بیٹا رہ کرے والا قاضی ہے یا اسکا یہ حیلہ ہو کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اس کے ساتھ
بیٹا رہ کرے پھر مشتری سے اسکا خریدار ہو اور اس کے اپنے آپ خریدے اسوجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک ہی شخص
و ذریعہ طرف سے بیٹا رہ کرے والا ہو اور اگر بیٹا اس کے میں کسی حصہ میں کچھ ورم لگانے کی ضرورت پڑے پس اگر
وقف کرنے والے کو یہ ورم دینے کے لیے زمین کا حصہ سے ورم کے اسکو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو
بیچنا منع ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ ورم دینے میں تو جائز ہے اور یہ قرار دیا جائیگا کہ بقدر ورم کے اس نے وقف میں خرید
کیا ہے۔ اب رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قالوا واجب ان یتبدی سن ارتفاع الوقف لتمام
شرط ذلک الوقف اولہ بشرط ان قصد الوقف صرف الفقہاء و بدو لایستوی دائرۃ الاموال الفقہاء فی ثبوت شرط العارۃ
اقتضاء و لان الخراج بالضممان و صار کثرت التبدل الموصی بہ و نہ فائز علی الموصی الیہ بما تم ان کان الوقف علی
الفقہاء و لا یطعن فیہم و اقرب اموالہم ہذہ الغلہ فوجب فیہا لو کان الوقف علی رجل بعینہ و آخرہ للفقر و فوفی ما لک
بارئاً فی حال حیاتیہ و لا یخفى من الغلہ لانه یحتمل ان یتبدل و انما یستحق العارۃ علیہ لیس فیہ الموقوف
علی الفقہاء الیاتی وقفہ وان خرب یعنی علی ذلک الوقف لانہا لیس فیہا صارست غایتہا مصرفہ
الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست مستحقہ علیہ و الغلہ مستحقہ لہ فلا یجوز مصرفہا الی
شیء آخر الا برضاہ و لو کان الوقف علی الفقہاء و فلذلک عند البعض و عند الاخرین یجوز ذلک
والاول اصح لان مصرف الی العارۃ ضرورۃ بقاء الوقف و لا ضرورۃ فی الزیادۃ۔ فرمایا کہ واجب ہے
ہو کہ حاصلات وقف میں سے اسکی تعمیر میں صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو
کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہے کہ حقیقہ اسکی حاصلات اس کے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اسکا باقی رہنا
نہیں ممکن ہو کہ جب ہی کہ اسکی اصلاح و تعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اعتبار سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس
شرط کو مقفی ہے اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج کعبان ہے یعنی وقف کی کوستی کا ردہ ضامن ہوگا
و حاصلات پاوے۔ رواہ ابو یوسف۔ ع۔ اور وقف کی تعمیر ایسی ہو گئی جیسے اس غلام کا نفقہ جسکی خدمت کی شخص
کے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جب تک یہ خدمت کی وصیت ہے یعنی جب غلام کا نفقہ اس سے ملے گا تو
وہی نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قابو نہیں ہو سکتا ہے اور ان کے احوال میں سے
اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف
کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقرار کے واسطے ہو تو تعمیر نہ کرے اس شخص کے مال سے ہو کہ وہ اپنی زندگی

میں جس مال سے چاہے اسکی تعمیر و اصلاح کرے اور خاک و کثرت کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ
 یہ ایک شخص معین اور جس سے مطالبہ ممکن ہو پھر وقت کی تعمیر کا اسوقت صرف اتنی قدر ہوگی کہ جس سے یہ وقت اسی
 صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقت کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وقت پر بنادیا جائے کہ جس حالت
 پر وقت کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اسکا یہ حکم ہوا کہ اسکی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کیا جائے پس موقوف علیہ
 پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہو اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہو تو تعمیر اسکی رضا مندی کے بغیر واجب چیز میں
 کچھ صرف نہ کرنا نہیں جائز اور اگر فقیروں پر وقت ہو تو بھی بعض کے نزدیک ہی حکم ہو یعنی جتنی تعمیر واجب ہو اس سے
 زیادہ تعمیر میں بغیر رضا مندی فقیر کے صرف کرنا نہیں جائز اور دوسرے علماء کے نزدیک وقت فقیر میں تعمیر
 کی زیادتی جائز ہو مگر قول اول اس پر کہ وقت تعمیر میں صرف کرنا وقت باقی رہنے کی ضرورت سے ہو حالانکہ زیادہ کرنے
 میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقت دارا علی سکن ولہ فالعارة علی من له السکن لان الخراج
 بالضعفان علی امر فصار کشفہ البعد الموصی بغيره فان امتنع من ذلک اذ کان فقیرا آجرہا الحاکم
 و عمرہا باجرہا و اذا عمر پاروہا اسے من له السکن لان فی ذلک رعایة الفقیرین حق الواقف و حق
 صاحب السکن لانہ لو لم یعمر یا فقیرت السکنی اصلاح الاموال و اعلم ان ولا یجوز للمنتفع علی العارة لما فیہ
 من التلافت مالہ فاشتبہ المنتفع صاحب المذی فی المزارعة فلا یجوز انتفاعہ رضا منہ بطلان حق
 لانہ فی حیز المذی و ولا یصح ابراء من له السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت
 پر وقت کیا تو اسکی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات اشیع بقا بار رعایت ہو چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے
 غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جسکی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی ہے غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا
 جسکی خدمت کرے پھر اگر وقت کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہو تو حاکم اس مکان کا کرپہ دیکھ
 اور کرپہ سے اسکی تعمیر کرے پھر جب تعمیر ہو کر پارو جائے تو جسکے واسطے حق سکونت ہو اسکو دیدے کیونکہ ایسا کرنے
 میں وقت کر سنے واسطے کی وقت کی اور رہنے واسطے کی دونوں کے حق کی رعایت ہو کیونکہ اگر اسکی تعمیر نہ کر گاتو بالکل
 سکونت ہی باطل ہو جائیگی پس حاکم کا تعمیر کرنا بطور رعایت مذکورہ بہتر ہو اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا
 تو اسپر تعمیر نہیں کیا جائیگا کیونکہ اسکا مال کا تلف کرنا لازم آتا ہو تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بھون والے
 نے مزارعت سے انکار کیا پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق ہے پھر رضا مندی نہیں ہو کیونکہ ابھی اس امر میں
 شک ہو رہا ہے شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنیاد کر دے پس دیگا اور جس شخص کو حق سکونت
 حاصل ہو اگر اسے کرپہ پر دید یا تو بیع نہیں ہو کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال و ما انہم من بناء الوقت
 و آلمہ عرفہ لہا کم فی عارة الوقت ان احتج الیہ وان استغنی عنہ اسکے حتی یحتج الی عارة فیہ
 فیہا لانہ لا بد من العارة لیقیم علی التامیہ فحصل المقصود الواقف فان مست الحاجة الیہ فی الحال
 عمر فیہا مالہ الا اسکما حتی لا یغذر علیہ ذلک او ان التامیہ فیہ بطل المقصود وان تغذرا عارة علیہ
 الی موضعہ و حق و صرفت ثمنہ الی امرتہ صرفا للبدل اسے صرفت البدل۔ وقت کی عمارت میں سے اگر
 کچھ ندم ہو گیا یا اسکے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز نقص ہو گئی تو حاکم اسکو وقت کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی
 ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو رکھ چھوڑے چنانچہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اسکو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ
 اسکی تعمیر کی فواد فواد ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقت کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر

فی الحال تمیز کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کر دے ورنہ رکھ چھوڑ دے تاکہ ضرورت کے وقت اس شکل نہ پڑے کہ
جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو اسکو فروخت کر کے درست میں اس کے
دام صرف کر دے تاکہ بجائے تبدیل کے بدل صرف ہو جائے۔ ولہذا جو ان تقسیم یعنی التفتیش بین المستحقین
الوقت لانه جز من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ الا حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالی فلا یرتفع
الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقت کا جز ہے اور
موقوف علیہم کا حق عین وقت میں نہیں بلکہ اس کے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالی ہے پس اس کے حق کے سوا
دوسری چیز انکو نہیں دی جائیگی۔ قال واذا جعل الواقف غلہ الوقت لنفسه او حیل الولاية الیہ جاز عند
ابی یوسف قال رحمہ ذکر فہلین شرط الولاية لنفسه وحیل الولاية الیہ اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف
ولا یجوز علی قیاس قول محمد رحمہ و ہو قول ہلال الرازی رحمہ و ہو قال الشافعی رحمہ وقیل ان الاختلاف
بینہما بناء علی اختلاف فی اشتراط القبض والاقرار وقیل ہی مسألة مبتدأة واختلاف فیما اذا شرط
القبض لنفسه فی حیاتیہ ولبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه فی حیاتیہ ولبعد موته للفقراء وسواء وقفت
شرط البعض او الكل لا جہات اولادہ ودرہم ماداموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فہو
قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل ہو علی اختلاف الفقہاء و ہو الصحیح لان اشتراطہ لہم فی حیاتیہ کا شرط
نفسہ وجہ قول محمد رحمہ ان الوقت تبرع علی وجہ التملک بالطریق الذی قد ساء فاشترط البعض
او الكل لنفسه یطلب لان التملک من نفس لا یحقق فصار كالصدقة المنفقة و شرط بعض بقعة المستحق
ولا بی یوسف رحمہ ما روی ان ابی علیہ السلام کانت یا کل من صدقته والمراد منها صدقة الوقت ولا یجوز
الا کل منها الا بالشرط فدل علی صحیۃ ولان الوقت اذا لہ التملک الی اللہ تعالی علی وجہ القرۃ علی ما
بینا ہ فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار ملوکا لہ تعالی لنفسہ لا ان یحیل ملک لنفسہ
وہذا جائز کما اذا بنی خاناء وسقایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ و شرط ان ینزلہ او یشرب منه او یدفن فیہ ولان
مقصودہ القرۃ و فی الشرط الی نفسہ ذلک قال علیہ السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة ولو شرط
الوقت ان یتبدل بہ ارضا اخرى اذا اشار ذلک فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رحمہ الوقت جائز
والشرط باطل ولو شرط الخیار لنفسہ فی الوقت ثلثة ایام جاز الوقت والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رحمہ
الوقت باطل و ہذا بناء علی ما ذکرنا و اما فضل الولاية فقہ رض فیہ علی قول ابی یوسف و ہو قول ہلال
ایضا و ہو ظاہر المذہب و ذکر ہلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الوقت الولاية لنفسہ کانت لہ وان لم
یشترط لم تکن لہ ولایۃ قال شایخنا الاشعری ان یكون ہذا قول محمد رحمہ لان من اصدہ التسليم الی الیقیم شرط لصدقة
الوقت فاذا سلم لم یبق لہ ولایۃ فیہ ولنا ان المتولی انما یتفید الولاية من جهة لشرطہ فیستحیل ان لا یكون
لہ الولاية وغیرہ یتفید الولاية منہ ولان اقرب الناس الی ہذا الوقت فیکون اولی الولاية من اتخذا
یکون اولی لہما رحمۃ ونفس المؤمن فیہ وکمن اعتق عبدا کان الولاء لہ لانه اقرب الناس الیہ ولان
الوقت شرط ولا یتفید لنفسہ وکان الواقف غیر مومن علی الوقت فللقاضی ان ینزعہما من یدہ نظر
للفقر کما لہ ان یخرج الوصی نظر الاصفار وکذا اذا شرط ان لیس سلطان ولا تقاض ان یخرجہما من
یدہ ویولیا غیرہ لانه شرط مخالف حکم الشرع فبطل۔ تدری نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصلات میں

اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شہرہ طے کی یعنی اس کے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہے جلد دوم
 اگر ابو یوسف کے نزدیک وقف و شرط دونوں جائز ہیں اور امام محمد کے نزدیک وقف باطل ہے اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے اور لوگوں
 پر جو ہم پہلے ذکر کر چکے (یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے تو قبل سے
 دن کا اختیار بھی شہرہ طے کرنا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں ہے۔) رہا بیان مسئلہ دوم یعنی جو طے
 اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الرائی کا بھیجہ تھا
 قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف اپنے واسطے
 کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اسکو ولایت حاصل ہوگی اور اگر شرط نہیں کی تو سید
 اس کے واسطے ولایت نہیں ہوگی۔ ہمارے مسلخ نے فرمایا کہ ہیشیہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام محمد کا قول ہو گیا کہ امام محمد لاچار
 کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہو کہ قبر کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے پس جب اسنے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف ہستی ہے اور
 میں اسکی ولایت باقی نہ رہی اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کی
 ولایت حاصل ہوئی ہو تو یہ امر محال ہے کہ اسکو خود ولایت نہو اور دوسرا اسکی طرف سے ولایت حاصل کرے اور اس
 دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہو تو وہی اسکی ولایت کے واسطے
 اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اس کے زیادہ تعمیر کرنے میں اور اس میں موزن مقرر کرنے میں اولی ہوتا ہے اور جیسے
 کسی نے غلام آزاد کیا تو اسکی ولایت اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے
 نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مومن ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتیٰ کہ ابو یوسف
 اسکی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فقہ و ن کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اسے قبضہ سے
 نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار
 ہوتا ہے کہ یتیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر وقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی
 کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اس پر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے مال
 سے اس وقف پر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار ہے کہ اسے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ
 کی یہ شرط حکم شرع سے مخالفت ہے تو خود شرط باطل ہوگئی۔

فصل -- واذ بنی مسجد بالمیرل ملک عنہ حتی یفرزہ عن ملک بطریقہ ویاذن للناس بالصلوة فیہ فاذا
 فیہ واصل الی عن ابی حنیفہ رحم عن ملک اما الاثر فلا نہ لا یخلص بشرط لیس الا یہ واما بالصلوة فیہ
 فلا نہ لادین التسلیم عند ابی حنیفہ و محمد رحم ویشترط تسلیم نوعہ وذلک فی المسجد بالصلوة فیہ اولاً
 تعذر القبض یقام تحقق المقصود مقامہ ثم یکتفی بصلوۃ الواحد فیہ فی روایہ عن ابی حنیفہ رحم وکنہ
 عن محمد رحم لان فعل الجنب متعذر فیشرط ادناہ وعن محمد رحم انہ لیشترط الصلوۃ بالجماعۃ لان المسجد
 بنی لذلک فی الغالب۔ اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اسکی ملک زائل نہوگی یہاں تک کہ اسکو اپنی ملکیت
 سے اس کے راستہ کے جدا کرے اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اس میں ایک شخص سے
 نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے ملک سے زائل ہوگئی نہیں ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقط اسی طریقہ
 سے وہ خالص استیفاء کے واسطے ہوگی اور اس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مسجد
 کرنا ضرور ہے اور مسجد کی میں شرط یہ ہے کہ اپنی قسم کی مسجد ہو (یعنی جس قسم کی مسجد کے لائق ہے وہ پانی جادو)

مسجد کی صورت میں پیر کرنا ہی ہے کہ اس میں نماز پڑھی جاوے یا سوچے کہ جب قبضہ کرنا یہاں مستعد ہو تو مقصود
 اصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا اور مقصود نماز پڑھ کر جب ایک شخص نے اس میں نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہ
 سے ایک روایت میں یہی کافی ہو اور ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے کیونکہ جنس کا فعل مستعد اور یعنی تمام نمازیوں کا
 نماز پڑھ لینا محال ہے تو جنس کا ادنیٰ درجہ یعنی ایک کا نماز پڑھنا کافی ہو گا اور امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس میں
 باعث کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے کہ اس میں نماز پڑھ کر دوسری جگہ بھی ہو سکتی
 ہو تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہذا دونوں ایاموں کے نزدیک اذان و اقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور
 اس میں مسجد کا کوئی مؤذن و امام مقرر کر دیا پس اسے اذان دیکر اقامت کی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق
 مسجد ہو گئی۔ و قال ابو یوسف یزید لکے لقولہ جملۃ مسجد الا ان التسليم عنہ لیس بشرط لانه
 سقاط لکاک العبد فیصیر خالصاً للتعالی بسقوط حق العبد و صار کالاعتاق و قبضہ پناہ من قبل
 در ابو یوسف نے فرمایا کہ جب ہی اس نے یہ بات کہ میں نے اس کو مسجد کر دیا تو اس کی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ پیر
 کرنا ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا اس کے نزدیک وقت ہے تو بندے کا حق
 ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جائیگی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم
 اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن جعل مسجد ائمتہ سرداب او فوقہ بیت و جعل باب المسجد
 الی الطريق و عزلہ عن ملک فله ان یبیعہ وان مات یورث عنہ لانه لم یخلص للتعالی بقدر حق
 العبد متعلقاً بہ ولو کان السرداب لم یصلح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس و مروی الحسن عنہ
 انه قال اذا جعل السفلی مسجداً و علی ظہرہ مسکن فهو مسجد لان المسجد مما یتأبد و ذلک تحقیق فی السفلی
 دون العلوی و عن محمد رحم علیہ عکس ہذا لان المسجد معظّم و اذا کان فوقہ مسکن او سفلی یتغیر تعظّمہ
 عن الی یوسف رحم انہ جو زنی الوہبین حین قدم لہما در اسے ضیق المنازل فکانہ اعتراف الضرورة
 و عن محمد رحم انہ حین دخل الرئیۃ اجازہ ذلک لکما قلنا۔ جامع صغیرین فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد
 کر دیا جس کے نیچے چر خانہ یا اوپر بالا خانہ ہو اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکلا اور اس کو اپنی ملک سے
 جدا کر دیا (و ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہو گی۔ ع) پس اس کو اختیار ہے کہ چاہے اس کو فروخت کرے اور اگر مر گیا
 تو وہ اس کی میراث ہو جائیگی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق
 باقی رہا اور اگر یہ نہ ہو جائے اسی مسجد کی فصاحت کے واسطے ہو تو وقت جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے
 اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امام حملے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اس کی حجت پر کسی کا مسکن
 ہو تو وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائیگی بالا خانہ
 میں نہو گی اور امام محمد سے اس کے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہے اور جب اس کے اوپر مسکن ہو یا ایسا مکان جس کا
 کراہت مسجد میں صرف ہو تو اس کی تعظیم محال ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انھوں نے دونوں صورتوں میں اس کو
 جائز رکھا جبکہ بغداد میں قسطنطین لائے اور مکان کی تنگی دیکھی پس شاید انھوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ
 امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب شہر رومی بن آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان کو مسجد بنانا پڑا۔ مثال دکن ملک
 ان اتخذوا وسط دارہ مسجد و اذن للناس بالداخل فیہ یعنی کہ ان یلیعہ و یورث عنہ لان المسجد
 بالاکون لا حد فیہ حق المنع و اذا کان ملک محیطاً بجا نہ کان لہ حق المنع فلم یصر مسجد لانه البقی الطريق

النفسه فلم یخلص لحد تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے گھر و احاطہ کے بیچ میں مسجد بنائی اور لوگوں
 کو مسجد نامہ و رفت کی اجازت دیدی تو بھی مسجد نہ ہوگی یعنی اسکو اختیار ہو کہ فروخت کرے اور مر جائے اس سے
 میراث ہو جائیگی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی کو منع کرنے کا حق نہ ہو اور حیب اسکی لگبست مسجد کے چاروں طرف ہو جائے
 تو اسکو منع کرنے کا حق حاصل ہو تو وہ مسجد نہ ہوگی کیونکہ اسنے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ
 کے واسطے نہ ہوئی۔ حتیٰ کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شائع عام تاکہ اسکا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہو جائے
 و عن محمد رحمہ اللہ لا یباع ولا یورث ولا یہیب اعتبر مسجد او ہذا عن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یہیب مسجد
 لانہ لما رضى بكونہ مسجد ولا یہیب مسجد الا بالطریق و دخل فیہ الطریق و صار مستحقا کما یدخل فی الاجازۃ
 من غیر ذکر۔ اور امام محمد سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی فروخت نہیں ہو سکتی ہو اور نہ میراث ہو سکتی ہو اور
 نہ ہبہ ہو سکتی ہو اور ایسا ہی ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ جب وہ اسکی مسجد ہونے پر رضی
 ہوا حالانکہ بدو ن راستہ کے مسجد نہ ہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہو گیا اور بقدر راستہ کے اسکی ملک میں سے
 مستحق ہو گیا جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال وسن اتخذ ازہ مسجد
 لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یموت ولا یورث عنہ لانہ یخرج عن حق العباد و صار خالصا لہ و ہذا لان
 الاشیاء کلہا لحد تعالیٰ و اذا سقط العباد ما ثبت من الحق رجع الی اصلہ فانقطع تصرف عنہ کما
 فی الاعتاق و لو خرب ما حول المسجد و استغنی عنہ بقبی مسجد عند ابی یوسف لانہ استقامتہ فلا یعود
 الی ملک و عنہ محمد رحمہ اللہ عاد الی ملک البانی او الی وارثہ بعد موتہ لانہ عائدہ لیسوع قرینہ و قد انقطعت فصلا
 کھیر المسجد و حشیشہ اذا استغنی عنہ الا ان ابی یوسف رحمہ اللہ یقول فی التھمیر و التھیش انہ یقل الی
 مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اسکو اخبار نہیں ہو کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت
 نہیں ہو سکتی اور نہ اسکی میراث ہو سکتی ہو اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے کیونکہ وہ حق العباد سے جدا
 ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی اور اسکی وضع یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور حیب بندہ
 نے اپنا حق جو اسکو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا سا قہ کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک
 الہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اس سے ساقط ہو گیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد مزار ہو گیا اور
 مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک مسجد رہے گی کیونکہ اسکی طرف سے اپنی ملک کا استقاط ہی تو وہ اسکی
 ملک کی طرف عود نہ کرے گی اور امام محمد کے نزدیک بنانے والے کی ملک میں پھر آگئی یا اسکی موت کے بعد اس کے وارث
 کی ملک میں عود کرے گی کیونکہ اسنے ایک طرح کی قربت یعنی اداسے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو گئی تو
 ایسا ہو گیا جیسے مسجد کا بور یا پیاں جبکہ اسکی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے لیکن ابو یوسف کہتے ہیں کہ بور یا پیاں بھی
 دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہے یعنی کبھی وہ مالک
 کی ملک میں عود نہ کرے گی اور بور یا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتویٰ ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے لیکن قاضیان
 نے اسکو امام محمد کا قول بیان کیا برعکس اسکو جو مصنفانے نقل کیا ہے۔ اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہو کہ ٹوٹی پٹھانسان
 کسی محتاج کو دین یا فروخت کر کے دوسرا بور یا خریدیں جبکہ وہ بیکار ہو گیا ہو لیکن اور پھلانے والا یا اسکا وارث نہیں ہو کہ
 قاضی کے حکم سے جائز ہو۔ محد السرخسی۔ اور پیاں اگر بنکا رہے ہو گیا اور اسکی کچھ قیمت نہیں ہو تو مضائقہ نہیں کہ نکال کر
 باہر ڈال دیا جائے اور جبکا بھی چاہے اٹھا کر اس سے نفع حاصل کرے۔ الاوقات۔ اور اگر اسکی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو

جا بیٹھ کہ قاضی سے حکم لیکر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواب ہر۔ ہ۔ قال ومن بنی سقایۃ للمسلمین او خانہ لیسکین بنو البعل اور باطا او جبل ارضہ مقبرہ لم یزل ملک عن ذلک حتی یکلم بہ الحاکم عند ابی حنیفہ ۷۶ لانہ لم یقطع عن حق البعد الاثری ان لہ ان یتفع بہ فیسکن فی الخان ویزل فی الریاط ویشرب من السقایۃ ویدفن فی المقبرۃ فیشتتر حکم الحاکم او الاضافۃ الے بالبدل الموت کما فی الوقت علی الفقراء بخلاف مسجد لانہ لم یمن لہ حق الانتفاع بہ فخلص لہ ثلثا لے من غیر حکم الحاکم۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے واسطے سقایہ بنایا یا سرے میں مسافر رہنے میں بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہ ہوگی یہاں تک کہ کوئی حاکم اسکا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہیں ہوا ہے کہ نہیں دیکھتے ہو کہ ملک کو خود اختیار ہو کہ سرے میں سکونت کرے اور رباط میں اُترے اور سقایہ سے پانی پیے اور مقبرہ میں دفن کرے پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کے بعد کی جانب نسبت کرے جیسے فقیران و یر وقت کرنے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ انھیں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع اٹھانے کا کہ حق اسکے واسطے نہیں رہا پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گیا۔

سوا و صرح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقات کے خلاف ہے چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمد کے نزدیک متولی کے سپرد کرنا شرط نہیں ہے اور ابو یوسف کے قول پر مشترک شایع ہوتا ہے نہایت ہے اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اسکا حکم نہ کرے جیسا کہ درو وغیرہ میں صرح ہے۔ رد المحتار۔ پس سوائے مسجد کے دیگر اوقات میں امام ابو حنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے تاکہ اُس کی ملک منقطع ہو۔ وغیرہ ابی یوسف کا کہ یہ قول ملک بالقول کما ہو اصلہ اذا تسلیم عندہ لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رحم اذا استغنی التار ومن السقایۃ وسکنا الخان والریاط ودفنوا فی المقبرۃ زوال الملك لان التسليم عند شرط والشرط تسلیم عند نزع وذلک بما ذکرناہ ویکتفی بالواحد لتقدر فعل النجس کلہ وعلی ہذا البیر الموقوفۃ والنجس ولو سلم الے علی المتولی صح التسليم فی ہذہ الوجہ کلہا لانہ نائب عن الموقوف علیہ وفعل النائب کفعل الموقوف عندہ واما کرد فی مسجد فقہ قیل لا یمکن تسلیم لانہ لا تدیر المتولی لہ وقیل لکیون تسلیم لانہ یحتاج الے من یمکنہ ویعلق جدا کہ بابہ فاذا سلم الی صح التسليم والمقبرۃ فی ہذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانہ لا متولی لہ عرفا وقیل ہی بمنزلۃ الوقف السقایۃ والرخان فیصح التسليم الی المتولی لانہ لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ ولو جعل باقی دار الہ بکے سکے لجان بیت اللہ والمعتقرین او جبل دارہ فی غیر مکے سکے لساکنین او جملہ ما فی نجرسن لثغر اور سکے للغزاة والمرابطین او جبل غلۃ ارضہ للغزاة فی سبیل اللہ تعالیٰ ودفن ذلک الی وال یمقیم علیہ ہو تو جو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ یجوز للفقراء دون الاغنیاء وینما سواہ من سکنی الخان میں والاستقرار من البیرو السقایۃ وغیر ذلک لیسوی فیہ الغنی والفقیر والفارق ہو العرف فی لفصلین کہ ان فان اہل العرف یریدون بذلک فی الغلۃ الفقراء و فی غیرہا التسویۃ بینہم و بین الاغنیاء ولان الحاجۃ جائزۃ تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الے صرف ہذہ الغلۃ لغناہ والشرع اعلم بالاصواب۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سقایہ و سرے وغیرہ میں صرف مکے سے اسکی ملک زائل ہو جائیگی جیسا کہ ابو یوسف کے نزدیک ہے اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا مکے کے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرے پر رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کیے تو وقف کرنے والے کی

ملک زائل ہو گئی کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہے اور ہر قسم میں اس کے لائق سپردگی شرط ہے اور یہاں بطور مذکورہ بالا حاصل ہوگی رہنے سقاہ سے پانی پینا اور سراسے در باطن میں اتنا اور مقبرہ میں دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فضل کافی ہو کیونکہ کلی جنس کا فضل متقدر ہے اور یہی اختلاف کنوئین و عرض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کہ چونکہ متولی ان لوگوں کی طرف سے نائب ہے جنہر وقت ہے تو نائب کا فضل ان کے فضل کا قائم مقام ہوگا (اور مبدوط میں مذکور ہے کہ ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر جامع المست ہے۔ المصبرات - ۵۰) رہا مسجد کی صورت میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جتنا کہ اس میں غارتگری ہو جائے بارے سپردگی ہوگی کیونکہ متولی کے واسطے اس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس میں جھاڑو دے اور اس کا دروازہ بند کرے تو جب اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں مستند مسجد کے ہے جیسا کہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں اس کا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقاہ و سراسے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ اگر وہ متولی ہوتا تو اسے تو قیصر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ میں ہے خانہ کعبہ کے چار گوشہ کر کے والوں کی سکنیت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سوا سے مکہ کے واقع ہے مساکین کے رہنے کے لیے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل بد باط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیوم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے جو مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ غلبہ کے واسطے اپنی اصل یعنی ملک انہی میں عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو جائز ہے اور تو نگران کو حلال نہیں ہے اور اس کے سوا سے دوسرے منافع مانند سراسے کے سکونت رکھنے والوں سے سقاہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اس میں غنی و فقیر برابر ہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غلہ کی صورت میں وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں اور سوا سے اس کے دوسرے منافع میں تو نگران و محتاجوں کو کہان رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنوئین یا سقاہ سے پانی پینے میں یا سراسے در باطن میں اتنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تو نگران کو کوئی حرج نہیں ہے و اللہ اعلم بالصواب (فروع) اگر مسجد میں کوئی درخت لگا یا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائیگا۔ اگر درخت وقف کیا کہ اس کے پتوں یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھایا جائے تو وقف جائز ہے پس اگر اس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کٹا نہ جائیگا ورنہ کٹ کر صدقہ کر دیا جائیگا۔ المصبرات میں مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدقہ نہیں ہے کہ اس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ الذخیرہ - ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اس کا عوض رکھ لیا تو اس کو یہ جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائیگا و لیکن وہ مال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے گا اگر متقدر ہو تو اس کے فضل مال مسجد میں صرف کرے اور اگر اصلی مال معلوم ہو تو اس سے دوبارہ اجازت لینا نجاست ہے۔ الذخیرہ - عالم نے اگر فقروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے کچھ دیا وہ غلط ہو گیا تو وہ اس سب کا ضامن ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر ان لوگوں نے زکوٰۃ کی نسبت کی ہو تو ان کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی پس فقروں کو چاہیے کہ اس کو وصول کرنے کی اجازت دین تاکہ وہ فقروں کا مال باہم غلط کرنے والا ٹھہرے۔ المیض - اگر کوئی شخص غلط کرے

کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اُس نے فقیر کے واسطے بغیر حکم فقیر کے سوال کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہو گیا اور
 بعد میں کا دیا ہوا دوسرے کے دیکھ کر اس نے امین ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا
 تمام ہوا اور لوگوں کی ذکر و ادا ہو گئی پس چاہیے کہ پہلے فقیر اسکو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال باقی
 مانے والا ہو جائے۔ المفسرات۔ ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہِ خیرین کر دے تو بھروسہ کر کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے میں
 شک ہے کیونکہ نوافل عبادات سے امین مستغول ہوتا ہے اور یہی حکم حدیث و فقہ کا ہے کہ ان چیزوں کا نفع زیادہ
 پائدار ہے۔ المفسرات۔ ایک شخص نے سچا امین کو ان کو دیا جو امین نفع ہو اور کسی کا ضرر نہیں ہو تو جواب نہ ہو۔

خاتمہ الطبع

الحمد لله سبحانہ و تعالیٰ شانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ علین الہدایہ یہ اسم ہمسایہ حسین جناب مترجم ہمام
 شہادت اہتمام سے پیش التزام مرعی فرمایا۔ از انجملہ اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تحصیلین طلبہ کے واسطے معلوم عالی مقام کو
 میر توضیح جیہ کلام نے عیان مثل رائیہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نصی و قیاسی شیخ امام فہم مقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جنکا مرتبہ
 عالی قیاس کو نفوس سے لطیف دینے میں انہر من انفس ہو اور تعلیق مذکور سے دلالت بجزائہ علماء کے نزدیک امین بن الاوس
 لا عوۃ بایۃ خود بہ انجملہ اول و الا انفسہم المنزلیہ حضرت مترجم عم فیہدفت دلائل قیاسی کو اصول کی مافیہ ایسی تسہیل کے ساتھ
 اشارہ لطیفہ اور فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام و دوزن متماثل ہو گئے اور علت و باہرہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے
 بابت کی گئی و ثانیاً اصل الاصول اپنے بیان نفوس میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود واضح ہو گیا کہ بعض مترجمین نے کثیر تخریج
 و تفسیر و توفیق رجال الامم نہ امین ایسی تعلیق کی کہ غلام اصل مقصود ہی سے منتشر ہو گئے لہذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت
 و اس کے جب اور پیش کی روایت حسین میں موجود ہے کہ شیخ اجماعی حاصل ہو پھر نقل ثبوتی و تعلیل لاطلاک اور اسی طرح جو تحقیق کی
 و اس کے جب کسی مستند امام نے صحیح الاستناد فرمائی تو یہ اثبات کے لیے کافی۔ اور اگر تصنیف و تصحیح میں بین الامم اختلاف ہو تو
 اصل خلاف راوی کی توفیق کافی ہو۔ رایتاً لہذا اثبات نفوس کے چھ اسم امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا مثلاً رد مقتضی
 کہ اصل امام و جہود کے نزدیک مطلقاً مقبول ہو پس یہ حکم مستند ہوا اسی طرح دیگر اسم امام شافعی رحمہ کے اجتہاد کو عدم قبول محل
 جہاں منطبق کر کے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعی رحمہ قبول مسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور اس کے خلاف علیہ سے یہ کہ اصل امام
 معلوم کر لیں کہ ہمارے علماء سے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہاد و اختلاف ہوا ہے ہر سب کی مکرم و ادب کی تعلیم لازم ہو ورنہ بے ادب
 باقی رہے کہ روایتی ہو۔ خامساً ہا یہ جو غالباً سائل اول مذہب کو محیط ہو اسکے ساتھ میں مکالمی مشائخ مجتہدین کی تائید کی اور امین بھی
 و جس صنعت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر قوی ہو تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ
 ہو ایسی مافرد اسی پر قوی ہو اور تتبع و جمع بین سے قوی سے حوالہ کتب اللہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہو اور اسکی تمام خوبیوں و
 میں مخالفت تحقیقات و نزائے تحقیقات و تخیل و تفرعات و بدیع نکت و اشارات کی تفصیل کے لیے رسالہ چاہیے اور خود کتاب
 کہ انہر غریظ و صامت فکر کے ساتھ دیکھ کر کسی عجیب سہی مشکور فرمائی ہو کہ بلا سائقہ اسکی نظیر موجود نہیں ہو۔ اللهم تبارک و تعالیٰ
 حاکم امین قاضی سبجائہ تعالیٰ کہ اسی کتاب مستطاب علین الہدایہ کی جلد دوم مطبع نشی نو کشور واقعہ کشتیوں پر سرپرستی جناب نشی
 پر آگ ترائیں صاحب دام اقبالہ اناک مطبع موصوف نہایت اہتمام سے باہر منہاں مطبع مطابق مارچ ۱۹۶۷ء مطبعہ نوئی اللہ تعالیٰ
 اپنے فضل عظیم سے اسکو مقبول عالم کرے اور دین میں سلیس کر اس سے کامل استفادہ مستفید فرمے۔ آمین برکتک یا ارحم الراحمین۔
 اعلان۔ چونکہ اس کتاب مستطاب کا ترجمہ بجز ترجمہ طبع ہذا کے ہوا ہے لہذا اس تالیف ترجمہ بجز ترجمہ طبع ہذا کے ہوا ہے۔

کتاب فقہ عربی

الحکام - شرح مختصر وقایہ از عبد اللہ بن محمد معروف -
 جندی - شرح مختصر وقایہ از مولانا عبد العلی بر جندی
 بشرح -
 ان الرموز - شرح مختصر وقایہ از ملا شمس محمد تستانی
 ل -
 القدر - پیشانی پر ہدایہ اور تحت بین حاشیہ
 شرح بقدر از امام کمال الدین بن الہام نہایت مستند و
 باعظمت شرح مشہور و معروف اور آخرین تکرار بن الدین
 آفندی کامل چار جلد ضخیم -
 ایہ سہ حاشیہ جدید نہایت گاہ زوائد و فوائد پر بخشی مولانا
 حسین بنجلی مرحوم ہر چار جلد کامل و دو مجلدات میں
 شرح ذیل -
 جلدین اولین عبادات -
 ۲ - جلدین آخرین معاملات -
 ما و اسے عالمگیری - ہر چار جلد کامل در سہ جلد -
 یہ مع شرح الکفایہ - از سید جلال الدین کرانی
 بہت معروف و مستند متداول چار جلد میں اس شرح ہر ایک
 حاشیہ بہت مستند لکھے گئے ہیں - بہ تفصیل ذیل -
 ایضاً جلد اول و ثانی تا آخر نکاح -
 ایضاً جلد سوم و چہارم تا آخر کتاب -
 تاوی قاضی خان مع سرچشمہ - از امام قاضی
 منصور قاضی خان مستند معتبر - معروف متداول
 سہ کامل -
 شرح وقایہ - از امام صدر الشریعہ جلی قلم کمال
 جلیہ ذخیرۃ العقبیٰ یوسف ابن حبیبہ جلی داخل درس
 کلان غرر و صمیم -
 شرح وقایہ حمود - مع دائرہ ہند یہ متوسلہ قسم -
 برۃ العقبیٰ - حاشیہ شرح وقایہ از یوسف ابن حبیبہ
 متداول معروف -
 ہدایہ الفرائد - مع شرح جموی معروف مستند متداول

ملا شمس - از بیوع تا وصایا بخشی جدید -
 کنز الدقائق - مثنی متداول درسی کتاب -
 مستخلص الحقائق - شرح کنز الدقائق مشہور متداول -
 عینی شرح کنز الدقائق - مثنی ہر چار جلد مستند -
 معروف متداول دو جلد میں -
 (۱) - جلدین اولین عبادات میں -
 (۲) - جلدین آخرین معاملات میں -
 مختصر وقایہ مثنی - از امام صدر الشریعہ درسی متداول
 عمدۃ البضائع - فی مسائل الرضاۃ از مولوی نور علی مرحوم
 قدوری مثنی - تالیف امام ابو الحسن درسی متداول -
 کتاب تفاسیر عربی
 تفسیر بے نقط فیضی - مسی بہ سواطع الالہام علم کے
 سرکاتاج بیچے جو کتاب خزانہ الکبریٰ شہنشاہ اکبر میں
 گوہر نایاب مخفی تھی اپنے خزانہ کی منزلت کیجیے عجیب
 سمعت ہر بالکل بے نقط اسپر عجیب بلاغت و سلاست بہت
 مبتدو اخیر اور شرط و جزا کی اصطلاح بے نقط - فرعون تقاریر
 نام بے نقط - روایات کا ترجمہ بے نقط - شہنشاہ ہند کا
 غرت کرنا اتنی بجا تھا اور فیضی مہنف کا فخر زیادہ سیما ہی
 پایا جیسا سنا تھا مطلب کی تمام کوشش سے نہایت نفیس و زیلا
 جسکو جو اہر - تم خوشنویس بے لکھا بہت عمدہ چھپا -
 تفسیر جلالین مع کمالین - بخشی جدید مطبوعہ دہلی -
 بنیان فی اعراب القرآن - مولفہ شیخ عبد اللہ بن حسین
 عجمی محمد شامی مفسر خوبی - مثنوی سلاطین اس فن کی کوئی
 کتاب ہند میں بیچ نہوئی غلط فہمی سے خلافتہ الکشاف نام
 درج ہو گیا ہو ساتھ میں رسالہ فتح الخیر مولانا ولی اللہ دہلوی کا
 لگا ہوا ہو -
 در النظم - خواص و تاثیرات آیات و سورہات
 قرآنی مولفہ قاضی ابوالحسن المصری -
 نوریت - بزبان عربی ترجمہ بطور اصل کے اُسکے بیچ
 فارسی ترجمہ موجود تھا اور اردو ترجمہ بعرف نہ خطیر مطلب ہوا
 طرف سے اضافہ ہوا -

<p>فتح البیہر - مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی علیہ الرحمہ</p>	<p>کتاب احادیث عربی</p>
<p>اگر ام الدین -</p>	<p>تفسیر الوصول الی احادیث جامع الاصول - از</p>
<p>تفسیر سورہ یوسف - مصرعہ از مولوی اشرف</p>	<p>شیخ عبد الرحمن بن علی مینی معروف -</p>
<p>ایضاً - چار مصرعہ حسب مراتب بالا -</p>	<p>جامع ترمذی - امام ابو یوسف بن صالح ستہ میں سے معروف</p>
<p>پنج سورہ مشترک - مترجمہ از مولوی</p>	<p>میر سادہ اصول حدیث جہانی و ثنائی ترمذی جدید -</p>
<p>کتاب حدیث اربعہ</p>	<p>قططانی - شہاب الدین قططانی کی شرح صحیح البخاری</p>
<p>مطابق حرمی - ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مترجمہ جناب مولانا</p>	<p>سبحی بارشاد الساری معروف بہ قططانی دس مجلدات میں پوری</p>
<p>محمد قطب الدین دہلوی مرحوم و مقبور کامل چار جلد میں</p>	<p>شرح خطبہ -</p>
<p>ایضاً - حسب مراتب بالا مطبوعہ دارالعلوم</p>	<p>سنن ابی داؤد - ہر چار جلد کامل و جلد ہین از امام بیلان</p>
<p>تحفۃ الاحیاء - ترجمہ اردو و مشارق الانوار مترجمہ</p>	<p>بن اشعث - اہل صحاح ستہ معروف -</p>
<p>مولوی خرم علی -</p>	<p>دلائل الخیرات - با ترجمہ فارسی و اسماء تبرک و خواص</p>
<p>ترجمہ جامع ترمذی - حامل المتن جلد اول مترجمہ</p>	<p>اسماء حسنہ معروف -</p>
<p>مولوی فضل احمد انصاری لاہوری -</p>	<p>زاو السبیل الی الجہد والسبیل - فقیرہ احادیث و دلائل</p>
<p>کتاب اخلاق عربی - م</p>	<p>غلام میمن -</p>
<p>احیاء العلوم - بیان اخلاق و علوم دین میں اعلیٰ درجہ</p>	<p>عناصر الخیرات - با ترجمہ اردو و حکیم ناصر علی صاحب</p>
<p>کتاب مشہور و معروف از امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی</p>	<p>آروی سبب نقطہ و دو کا مجموعہ -</p>
<p>کتاب تصوف فارسی</p>	<p>تفسیر حسینی از ملا حسین واعظ - متعارف متداول</p>
<p>انیس الارواح - از حضرت شیخ معین الدین چشتی -</p>	<p>پوری تفسیر خوشخط -</p>
<p>کلمۃ الحق - از شاہ عبد الرحیم مع شرح نور مطلق از مولانا</p>	<p>تفسیر اسرار القاتحہ - مصنفہ ملا معین ہروی و تفسیر</p>
<p>در بیان وحدت وجود مع دلائل و دفع مشکوک -</p>	<p>کتاب حدیث</p>
<p>مکتوبات چوہالی - شیخ شرف الدین بکلی میری قدس</p>	<p>اشعۃ اللمعات حامل المتن - شرح مشکوٰۃ از مولانا</p>
<p>مکتوبات - حضرت شرف الدین بکلی میری قدس -</p>	<p>محمد شہد الحق دہلوی - چار مجلدات میں پوری شرح</p>
<p>مکتوبات امام ربانی - حضرت مجدد الف ثانی -</p>	<p>مع ترجمہ -</p>
<p>مطلع الانوار - نظم از مولانا عبد المیر شمس دہلوی بخشی مع</p>	<p>کتاب تفسیر اردو</p>
<p>ابو الحسن فرید آبادی -</p>	<p>تفسیر فارسی - ترجمہ اردو و تفسیر حسینی مترجمہ مولوی</p>
<p>حدیثہ حرمی - معروف بہ آئی نامہ تجنی جہا</p>	<p>غزالدین صاحب کامل و جلد میں -</p>
<p>کیا سب سعادت - از امام غزالی رحمہ معروف و مشہور -</p>	<p>تفسیر زاد الاخرتہ - نظم میں پوری تفسیر قرآن کی</p>
<p>بدایۃ المؤمنین - رسالہ در بیان بیعت صالحین</p>	<p>کمال حدیث - چار جلد میں از مولوی عبد السلام</p>
<p>از ملا معین الدین -</p>	<p>تفسیر خدیجہ - فارسی - مع ترجمہ اردو و تفسیر اردو</p>

8118

~~DATE~~ DATE

194

15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
32			
33			
34			
35			
36			
37			
38			
39			
40			
41			
42			
43			
44			
45			
46			
47			
48			
49			
50			
51			
52			
53			
54			
55			
56			
57			
58			
59			
60			
61			
62			
63			
64			
65			
66			
67			
68			
69			
70			
71			
72			
73			
74			
75			
76			
77			
78			
79			
80			
81			
82			
83			
84			
85			
86			
87			
88			
89			
90			
91			
92			
93			
94			
95			
96			
97			
98			
99			
100			

